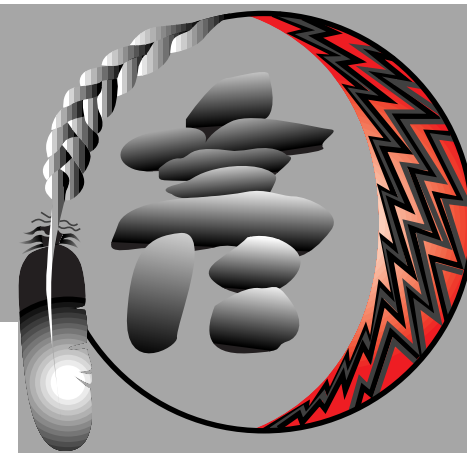


Healing Words

An Official Publication of the Aboriginal Healing Foundation
Canada Post Corporation - Publication Agreement # 1573519



Inside

**Highlights from a speech by
Georges Erasmus on the
occasion of the Foundation's
first funding announcement**
Page 2



**Updated summary
of funded projects
(to July 30, 1999)**
Page 3



Future Directions
Page 8



**AHF Board of Directors:
A Biographical Sketch**
Page 9



AHF Staff List
Page 11



**Public Notice
of Regional Gatherings
& Tentative Agenda**
Page 12



Reaching Us
Page 12

Healing residential school survivors, their families & descendants: AHF funding to community projects

On June 23, 1999, the Aboriginal Healing Foundation announced the next major steps towards healing for those suffering the legacy of physical and sexual abuse in Canadian Residential Schools.

"Our mission is to encourage and support Aboriginal people in building and reinforcing sustainable healing processes. The projects being funded today offer hope and support in communities struggling to bind the wounds arising from the trauma suffered in Residential Schools. The cycle of abuse and dysfunction within families will begin to be broken," stated Georges Erasmus, Aboriginal Healing Foundation Chairman.

On January 7, 1998, the Hon. Jane Stewart, Minister of Indian Affairs, announced Gathering Strength—Canada's Aboriginal Action Plan, a strategy to begin a process of reconciliation and renewal with Aboriginal people.

A cornerstone of Gathering Strength was the Canadian Government's commitment of \$350 million to support community-based healing initiatives for Aboriginal People, on and off reserve, who have been affected by the legacy of physical and sexual abuse that occurred in the residential schools.

The Aboriginal Healing Foundation was formed to manage those funds.

The 35 projects announced in June met the Foundation's first deadline (January 15, 1999) under the themes Community Therapeutic Healing and Developing & Enhancing Aboriginal Capacity.

The types of projects funded under these themes included: sex offender programs; education, counselling, and trauma work; development of Aboriginal-specific materials; training of community members; employee assistance programs; and support for direct therapeutic approaches. Over \$20 million has been committed towards these initiatives as of July 30, 1999.

Erasmus said the Board of Directors of the Aboriginal Healing Foundation regretted that all the proposals received could not be funded this time around. Some projects were not approved because they missed the deadline or because they needed more work.

He went on to say, "there's a misperception out there that you can apply for funding once only and that, if you aren't successful the first time, you don't get another chance. That is false. We're helping applicants who were unsuccessful refine their proposals so they can resubmit them in the next rounds. We will carry out several funding cycles over the life of the Foundation so everyone should have the opportunity to submit a proposal. Deadlines for each call will always be firm and must be respected."

Continued on page 8...



**Foundation Chairman Georges Erasmus and Executive Director Mike DeGagné
sign the first healing project funding cheques**

Photo: Kanatiio

AHF has a new logo & a new look

Last year, the Aboriginal Healing Foundation sponsored a national logo contest. We were very impressed with the artwork we received and making our choice was difficult.

We had to choose one design, however, and the Aboriginal Healing Foundation Board of Directors has selected the logo design submitted by Nathalie Coutou, an Abenaki from Quebec.

Ms Coutou was awarded a cash prize of \$1,000.00 and a limited edition print, "North American Indian Prison Camp" by George Littlechild.

About the Artist



Nathalie Coutou is Abenaki, which means "People from the East... where the sun rises", in the language. She was born and raised in St-Alexis de Montcalm a little town of 500 people

near Montreal, Quebec.

As a child, she learned to develop her unique ways of expression by observing her father's paintings. From her mother, she learned about self-respect, love and family. Nature, animals and people are part of her and her heritage. Her work illustrates feelings—sometimes sad, other times happy—reflecting everyday life.

Nathalie studied graphic design at the Old Montreal College, where she graduated in 1995. Over the past 8 years, she's designed many logos and paintings for companies, magazines and private collections. Among them:

- ❖ The poster for the regional contest, CEGEP en spectacle (1993);
- ❖ The illustration for the front page of Pleine Terre magazine (1994);
- ❖ The logo for the Sacred Assembly, organized by Elijah Harper (1996);
- ❖ An environmental mural for the University of Quebec in Montreal (1996);
- ❖ The illustrations and cover artwork for the Aboriginal Student Handbook of Carleton University (1996);
- ❖ The logo for Project Reconciliation for Elijah Harper;
- ❖ The logo for Aboriginal Tourism Team Canada (1998).

She's also participated in several art exhibitions including:

- ❖ The All Nations Talent Show at the Artkore Gallery in Old Montreal (1995).
- ❖ The Montreal Native Friendship Centre's 15th Annual Festival (1994).

Highlights from a speech by Georges Erasmus on the occasion of the Foundation's first funding announcement: Toronto June 23, 1999

Danet:e (Good morning)

Thank you all for coming to spend some time with us today. I am pleased to provide you this update on our activities. You will see that we have been extremely busy over the past year.

I would like, at the outset, to thank all those people who have participated in our work: Survivors, External Merit Review Panel members, Elders, our Board of Directors and, last but certainly not least, the Staff. They've put in long hours and have made things happen despite tight time constraints and the enormity of the workload. On behalf of the Board of Directors, I express our appreciation for all your dedication and hard work.

On January 7, 1998, the Hon. Jane Stewart, Minister of Indian Affairs, announced Gathering Strength—Canada's Aboriginal Action Plan, a strategy to begin a process of reconciliation and renewal with Aboriginal people. A cornerstone of Gathering Strength was the Canadian Government's commitment of \$350 million to support community-based healing initiatives for Aboriginal People, on and off reserve, who have been affected by the legacy of physical and sexual abuse that occurred in the residential schools.

Our mission is to encourage and support Aboriginal people in building and reinforcing sustainable healing processes that address the legacy of physical and sexual abuse in the residential school system, including intergenerational impacts.

We have four years to spend or commit the money entrusted to us. Survivors have told us to get those funds flowing to the communities as quickly as possible. To date, we have been driven by that need and we have acted accordingly.

Our accomplishments to date:

- ❖ Established a 17 member Board of Directors;
- ❖ Developed funding proposal criteria based on input from Survivors;
- ❖ Prepared for the launch of first Call for Proposals (Program Handbook and other core documents);
- ❖ Established a Proposal Development Assistance Fund;
- ❖ Held 18 information sessions across the country;
- ❖ Completed a funding cycle with a commitment to using the assistance of community-based external reviewers, with funded projects in all regions;
- ❖ Organizational development (35+ staff with representation from a broad cross section of Aboriginal nations);
- ❖ Developed supporting infrastructure

including database systems and funding/financial software;

- ❖ Developed key products to support successful applicants (Ethics Guideline & Framework for Project Evaluation);
- ❖ We have a new communication and identity program (Newsletter, logo, etc.).

We launched our first Call for Proposals on December 3, 1998. The call was divided into three deadlines: January 15th (Developing & Enhancing Aboriginal Capacity and Community Therapeutic Healing), February 26th (Healing Centres) & March 31st (Restoring Balance & Honour & History).

The information I am giving you this morning is up to date as of Friday June 11, 1999.

The first call:

- ❖ 1,066 proposals received in time for all three deadlines;
- ❖ Approximately \$20 million granted or in progress (\$50 million total projected for first call);
- ❖ 1,268 requests for Proposal Development Assistance Funding (\$1.758 million allocated).

The first deadline (January 15th):

- ❖ 370 proposals received in first call for proposals;
- ❖ Average budget of approved projects to date: \$210 thousand;
- ❖ Range of budget of approved projects to date: \$19,200 to \$1.1 million.

This list continues to grow as I speak. Our staff continue to negotiate and conclude Project Funding Agreements daily. I'd like to point out at this time that we will provide monthly updates on the results of our funding cycle. We will distribute our updates using a number of tools, including our website, which you can find at: www.ahf.ca.

Proposal Assessment Process:

1. Internal administrative assessment;
2. External Merit Review Panel assessment: Regional panels of Survivors, Healers, Elders, professionals & citizens;
3. Programs Committee Review (Board sub-committee) to ensure demographic equity;
4. Final Board approval;
5. Contract negotiation;
6. Project Funding Agreement;
7. Funds flow.

Types of projects funded under first themes only (Developing & Enhancing Aboriginal Capacity & Community Therapeutic Healing):

- ❖ Sex offender programs;
- ❖ Education, counselling, and trauma work;
- ❖ Development of Aboriginal-specific materials;
- ❖ Training of community members;
- ❖ Employee assistance programs;
- ❖ Support for traditional therapeutic approaches.

Administration:

- ❖ First audit completed (unqualified opinion);
- ❖ First year's administrative expenditures: \$2.521 million (approximately 1/3 on governance/Board, 2/3 on staff & proposal assessment);
- ❖ Investment income since funds received in June 1998: \$13.502 million (5.1% average rate of return).

Accountability:

- ❖ Board of Directors is morally accountable to Survivors & community;
- ❖ Board attendance at National Aboriginal Organization annual meetings;
- ❖ Annual regional meetings between Board members & the Aboriginal community. 4 meetings scheduled for this fall (Yellowknife on September 30th, Thunder Bay on October 14th, Montreal on October 28th, and Edmonton on November 4th);
- ❖ Staff-delivered information sessions across the country;
- ❖ Annual reports to Canadian government.

Lessons learned:

- ❖ Some have told us our deadlines have been troublesome for them;
- ❖ Need to increase staff/applicant interaction, over proposal content, at the outset of the process;
- ❖ More targeted financial support for applicants;
- ❖ Multi-year vs. limited term funding;
- ❖ Targeting high need & under served areas.

The Board of Directors of the Aboriginal Healing Foundation regrets that all the proposals received couldn't be funded this time around. Some projects weren't approved because they missed the deadline or because they needed more work.

I would like to take a moment to explain how we are addressing this situation. Applicants whose proposals were returned should not be discouraged.

We have told them we will work with them to refine their proposals so they can resubmit them in the next rounds.

We will carry out several funding cycles over the life of the Foundation so everyone should have the opportunity to submit a proposal. Applicants who were not successful or missed the first cycle can resubmit their proposals when new calls are made. Deadlines for each call will always be firm.

The near future:

- ❖ Next Call for Proposals (fall 1999)
- ❖ Revised Program Handbook
- ❖ Information/Proposal Development Workshops

We are helping Aboriginal communities help themselves. We do this by providing resources for healing initiatives, promoting awareness of healing issues and needs, and by nurturing a supportive public environment.

We are committed to making strategic investments of the resources entrusted to us. We are determined to contribute to a climate of care, safety, goodwill and understanding for all Aboriginal people. The success of the projects we are funding today, and those we will be funding in the future, will empower individuals, families and communities. That's why we're here. The funded projects offer hope and healing in communities struggling to bind the wounds arising from the trauma suffered in the residential school system. They will begin to break the cycle of abuse and dysfunction within families.

This kind of healing is a huge task but today we make a clear statement: It is the desire of Aboriginal peoples to take the lead in casting out the pain from the legacy of Residential Schools that have plagued our lives for far too long.

Masi (Thank you)



Updated summary of funded projects (to July 30, 1999)

YUKON

CT-183 (Kwanlin Dun First Nations Health Program)

35 McIntyre Drive Whitehorse, YT Y1A 5A5
Contact: Judy Laird, Coordinator (867) 633-7800

Project description: To provide improved access to community-based counselling services, education, prevention and in-home support services to survivors of residential school, children, youth and families and to those who have suffered the intergenerational impacts of Residential School.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$245,276.50	\$182,976.00	\$45, 744.00

CT-416 (Carcross/Tagish First Nation)

P.O. Box 130 Carcross, YT Y0B 1B0
Contact: Karyn Atlin, Director, Health & Social Programs (867) 821-4271

Project Description: To hire and locally base two full time multidiscipline clinical psychologist counselors hired from outside the community, to provide healing, treatment, and training of First Nation citizens affected by the legacy of intergenerational physical and sexual abuse, and loss of traditions and culture suffered in the Choulta Residential School located in Carcross, Yukon. To establish complementary linkages to other local health and social programs and services.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$166,800.00	\$160,800.00	\$33,770.79

NORTHWEST TERRITORIES

CT-209 (Tl'oondih Healing Society)

Box 30 Fort McPherson, NT X0E 0J0
Contact: Hazel Nerysoo, Aftercare Director (867) 952-2025

Project Description: The purpose of the proposed project, "Community Counselling, Addressing the Issues from Residential Schools, Past & Present" is to target the recognition and healing issues from residential schools in a manner that is respectful to the people in the four Gwich'in Communities. To provide community and outreach counselling to adults, youth & elders. To assist in restoring the role of the family in re-building strong communities. To restore trust in education within Gwich'in communities. To re-build the role of the elders in families and communities. To use a mentor system of experienced caregivers.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$330,300.00	\$330,300.00	\$82,575.00

CT-411 (Hamlet of Cape Dorset)

Box 30 Cape Dorset, NT X0A 0C0
Contact: Kanayuk Salomonie (867) 897-8316/8873/8257

Project description: The project is already supporting the healing of some of the women experiencing the effects of physical and sexual abuse suffered in southern institutions during the 50's and 60's. This funding will provide ongoing support, allowing more women in the community to heal. In addition, many of the Hamlet's young boys who attended school during the 1980's were sexually assaulted. These young men, who are now in their late 20's and early 30's, continue to suffer in silent shame. Many of these victims have themselves become offenders, often ending up in the correctional institutions. Some of them have committed suicide. The project plans to involve more men in helping reach the male victims of sexual abuse.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$126,080.00	\$121,080.00	\$27,243.00

DV-160 (Dene Cultural Institute)

Box 3054 Hay River Reserve, NT X0E 1G4
Contact: Joanne Barnaby (867) 874-8480

Project description: There are three components to our project: 1) To offer personal healing support to existing community based Aboriginal Counsellors, to ensure their own well-being and their effectiveness in working with Aboriginal people affected by residential school abuse including intergenerational impacts. 2) To offer specialized and introductory courses to existing Community Counsellors who are working with residential school victims and others impacted in northern Aboriginal communities. 3) To develop a comprehensive training and professional development strategy for future consideration through extensive consultation with Counsellors, treatment centres, and other agencies active in dealing with the effects of residential school abuse.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$537,700.00	\$347,700.00	\$100,975.00

“Our object is to continue until there is not a single Indian in Canada that has not been absorbed into the body politic and there is no Indian question”.

— Duncan Campbell Scott, deputy superintendent general of Indian affairs
RCAP Final Report, Volume 1

BRITISH COLUMBIA

CT-65 (Gitksan & Wet'suwet'en Residential School Committee)

P.O. Box 335 Hazelton, BC V0J 1Y0
Contact: Willie Blackwater (250) 849-5002

Project description: This healing model is a step-by-step program, with seven steps to address the legacy of physical and sexual abuse in the residential school system, including intergenerational impacts. The program will include the training of Gitksan & Wet'suwet'en people by a psychiatrist during its first year of operation.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$731,600.00	\$471,200.00	\$150,200.00

CT-99 (Chawathil First Nations)

P.O. Box 1659 Hope, BC V0X 1L0
Contact: Allan Bunjun, First Nations Band Administrator (604) 869-9994

Project Description: The Chawathil First Nation will develop the following initiatives: Hire a certified counsellor to work with residential school survivors and their family members and develop an in-house community sex offenders program.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$145,280.00	\$192,480.00	\$43,308.00

CT-128 (Sulsilalelum Healing Centre Society)

6840 Salish Drive Vancouver, BC V6N 4C4
Contact: Jeri Sparrow, Project Coordinator (604) 263-2790

Project description: To hire qualified counsellors to provide individual counselling and healing workshops for community members affected by the legacy of the residential schools. The project will also develop an Elders support group to teach the culture and traditional healing methods of the Musqueam people.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$227,200.00	\$198,330.00	\$62,555.00

CT-161 (Tsleil-Waututh Nation)

3082 Ghum - Lye Drive North Vancouver, BC V7H 2V6
Contact: Calvin George OR Ron Shortt (604) 929-3454

Project description: To design, develop and implement a variety of unique healing programs that address the healing needs of Survivors, their families and descendants.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$283,920.00	\$283,920.00	\$94,546.00

CT-203 (Prince George Native Friendship Centre Society)

1600 Third Ave. Prince George, BC V2L 3G6
Contact: Mary Clifford (250) 564-3568

Project description: The project provides 4 additional staff positions to the existing Native Healing Centre Program at PGNFC in order to address residential school issues, as well as an additional quarter time to enhance the Psychologist's services. Delivery of individual, family and community healing services (outreach, individual counselling, group counselling, talking and healing circles, referrals to traditional healers and spiritual activities for healing, workshops, etc.). The project will also provide a combination of Aboriginal and non-Aboriginal treatment methods.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$263,342.00	\$255,342.00	\$71,585.00

Please visit our web site at www.ahf.ca
for regular updates on funded projects...

“The mission ran a boarding school or a residential school for Métis children from that area of the province and I can assure you that many students that attended that institution suffered both physical and sexual abuse. So it is not something peculiar solely to Indian peoples.”

—Clem Chartier
RCAP Public Hearings
Saskatoon May 12, 1993

CT-206 (Nuu-chah-nulth Tribal Council Community & Human Services)
P.O. Box 1280 Port Alberni, BC V9Y 7M2
Contact: Florence Wylie, Senior Manager (250) 724-3232

Project Description: A comprehensive proposal aimed at holistic healing of people in our service area who suffer from the legacy of physical and sexual abuse from residential school, including inter-generational impacts. Specific new elements include: Quu’usa Counsellor Training, Peer Helper Training, Training for Present Front Line Workers, a Video on Healing Experiences, a Healing Conference, an Urban Outreach Worker for those away from home, and a remote healing program.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$3,071,795.00	\$1,122,084.00	\$282,221.00

CT-208 (Squamish Nation ‘Na Nichimstm Tina Tkwekin’)
345 West 5th St. North Vancouver, BC V7M 1K2
Contact: Theresa Campbell-Nahanee (604) 985-7711

Project description: This program will address issues of crisis and trauma that are a result of the legacy of residential schools. The program will provide mental health services that combine traditional and mainstream approaches to form an effective healing process. By adhering to traditional values and beliefs as determined by the Elders of the residential school committee, the project will establish, as an initial step, a code of ethics to help guide the formation of our healing model. This code of ethics will be founded on the principles of respect, care and love, and will enable the project to develop a successful approach that is responsive to the needs of community members.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$487,568.00	\$450,328.00	\$144,692.00

CT 302 (Urban Native Youth Association)
1607 East Hastings Street Vancouver, BC V5L 1S7
Contact: Jerry Adams, Executive Director (604) 254-7732

Project Description: The program will bring together “Two-Spirited” Aboriginal youth in a regular, weekly group setting. The youth, with the help and support of two group facilitators, will be in the company of their peers, share their common experiences and gain empowerment through group discussions, counseling and role modeling.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$82,000.00	\$81,420.00	\$19,164.00

CT-350 (Healing Our Spirit BC First Nations AIDS Society)
415B West Esplanade North Vancouver, BC V7M 1A6
Contact: Carole Dawson, President, OR Ken Clement, Executive Director (604) 983-8774

Project description: This project will bring together existing professionals and traditionalists so they can draw on each other’s strengths and experience. The goal is to develop an integrated approach to meet the needs of their clients with respect to residential schools issues. The clientele may have dual diagnosis that mainstream therapies cannot ‘heal.’ There will be three twelve-week sessions with two groups per session, consisting of 20 clients per group for a total of 120 clients.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$262,875.94	\$230,342.63	\$57,585.66

DV-52 (‘Namgis First Nation)
Box 290 Alert Bay, BC V0N 1A0
Contact: Ian Knipe, Administrator (250) 974-5522

Project description: The project will research, develop and deliver curricula specifically designed to train Aboriginal helpers to deal with the Legacy of the residential school system and resultant intergenerational effects. Information, to establish the learning outcomes on which the curricula will be based, will be drawn from existing staff, as well as survivors and their families, people with specific expertise on the psychological impact of residential school on individuals, and psychological research on post traumatic stress disorder and related syndromes. Political history will be considered. There will be a focus on community healing, as well as individual and familial healing. In addition, project staff will provide a supportive and educative environment for frontline staff who are dealing with the effects of residential school abuse.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$63,900.00	\$63,900.00	\$15,975.00

DV-182 (Lower Similkameen Indian Band)
Box 100 Keremeos, BC V0X 1N0
Contact: Richard Terbasket (250) 499-5528

Project Description: The main objectives of this project are to: 1) conduct an in-depth community needs assessment with respect to the healing needs arising from the residential school experience; 2) conduct research and document the stories and history of Residential School Survivors, their families and descendants; 3) conduct research and document the traditional history of the Lower Similkameen Nation; 4) develop various community groups; undertake healing work that is reflective of traditional healing practices and/or contemporary healing practices; 5) partake, develop and deliver education, training and workshops to the community.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$224,500.00	\$220,800.00	\$73,599.00

DV-491 (Tsawataineuk Band Council)
General Delivery Kingcome Inlet, BC V0N 2B0
Contact: Pamela Moon, Economic Development Officer (250) 974-3013

Project Description: To hire personnel to do a community assesment of the needs of residential school survivors of the Tsawataineuk Band, Kingcome Inlet, B.C. The assessment would include gathering statistical information about all those who attended St.Michael’s Residential School in Alert Bay, and the Port Alberni Residential School where some band members were sent in later years. Information would also be collected about the generations to follow who were affected by the legacy of the residential schools. Further, meetings and one on one sessions will be held with members of all generations who either participated in or were affected by the residential schools system, with the intent of having a clear understanding of what the needs are to ensure the healing process gets started and continues.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$28,118.00	\$29,118.00	\$26,206.20

DV-580 (Lax Kw’alaams Indian Band Family Counselling Centre)
206 Shushaak Street Lax Kw’alaams, BC V0V 1H0
Contact: Kristi Hagen, Family Counsellor (250) 625-3467

Project Description: Haag Step 1 is a year long, two and 1/2 days per week program of personal emotional healing, corrective education experience and leadership training for 12 men and women who have been affected by the residential school experience. Program components include lessons in traditional skills and knowledge from the Elders in our community; healing circles; daily talking circles and optional individual counselling; travel to ancestral and present camps; field trips to referent museums/Aboriginal gatherings; intergrating, writing and presenting their work in the form of a Handbook to the community at a feast prepared to honour their work as well as the support of the community. Strength in working together and respect for and integration of many forms of knowledge are fundamental principles. Participant stipends acknowledge that valuable skills and knowledge are being acquired and utilised. Aama Haag Step 2 (in the development phase) is an in-depth cultural/spiritual/historical reclamation and restoration project utilizing the knowledge and strengths gained by the participants and staff in Aama-Haag Step 1.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$212,640.00	\$176,180.00	\$35,236.00

DV-1369 (Chawathil First Nations)
P.O. Box 1659 Hope, BC V0X 1L0
Contact: Herman W. Peters (604) 858-9327

Project description: The Chawathil First Nations will develop the following initiatives 1) Elders Support Group, 2) Training Workshops regarding the history and the Legacy of the residential schools and 3) Assessment of the impacts of the Legacy.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$124,480.00	\$122,480.00	\$27,558.00

ALBERTA

CT-207 (Paddle Prairie Métis Settlement)
Box 58 Paddle Prairie, AB T0H 2W0
Contact: Sonya Kobelsky (780) 981-2227

Project description: The project will identify individuals and families who require therapeutic healing as a result of the legacy of physical and sexual abuse in the residential school system, including intergenerational impacts. Once identified, programs and services will be organized to meet their needs. Such programs and services will include healing circles, individual, group and family counselling; workshops, retreats and seminars; feasts, leisure activities and other healing activities. Elders and community leaders will be identified and trained to sustain the programs once the funding has been discontinued.

Continued on next page...

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$112,500.00	\$112,500.00	\$23,875.00

CT-316 (Alexis Health Department)
Box 39 Glenevis, AB TOE 0X0
Contact: Gladys Kyme, Director, Alexis Health Programs (403) 967-2591

Project Description: The primary objective of this one-year pilot project is to assist in the healing of personal and intergenerational wounds caused by physical and sexual abuse in residential school. A secondary objective is to empirically demonstrate the effectiveness of this project in healing residential school wounds, thereby allowing us to lobby for funds that are necessary to continue and extend the project.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$336,845.25	\$192,747.00	\$64,071.75

CT-390 (Saddle Lake Health Care Centre)
Box 160 Saddle Lake, AB T0A 3T0
Contact: Lorna Redcrow (403) 726-3930

Project description: To provide a healing process for the entire community that addresses the healing needs of the different segments of our people (children, youth, young-adults, adults and elders) affected by the Legacy of Residential Schools, including intergenerational impacts.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$128,450.00	\$128,450.00	\$38,053.00

DV-101 (Loon River First Nation #476)
Box 189 Red Earth Creek, AB T0G 1X0
Contact: Brian Pitcaim, Manager (403) 649-3883

Project Description: The Loon River First Nation proposes to design and implement a series of community-based, community-driven programs and activities which will increase and strengthen the capacity of the community to (1) improve academic achievement and accomplishment, and (2) to prevent and reduce alcohol and drug abuse. Using a community development approach and by integrating existing programs and services adopting holistic approaches, the community will be able to learn to work within one plan and focus on two set of goals, improving education and preventing substance abuse.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$164,717.00	\$156,600.00	\$47,900.00

DV-344 (Blood Tribe Human Resource Management Department)
P.O. Box 60 Standoff, AB T0L 1Y0
Contact: Elaine Creighton-Fox, Personnel Coordinator (403) 737-8116

Project Description: To provide and facilitate individual and group training, awareness and healing opportunities to Blood Tribe Administration employees through in-house counselling, in-house seminars and workshops.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$261,135.00	\$261,135.00	\$60,565.26

SASKATCHEWAN

CT-180 (Ile-A-la-Crosse Friendship Centre)
P.O. Box 160 Ile-A-La Crosse, SK S0M 1C0
Contact: Philip Durocher, Executive Director (306) 833-2313

Project description: The project will provide the opportunity for personal healing, through self-esteem building, to those affected by the legacy of the residential schools. This will be achieved through life-skills type programming and intensive sharing circles.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$147,028.00	\$138,328.00	\$34,582.00

CT-190 (Yorkton Tribal Administration Inc.)
21 Bradbrooke Drive North Yorkton, SK S3N 3R1
Contact: Bev Whitehawk (306) 782-0676

Project description: To provide counselling services to abusive partners in relationships, where such abuse arises from the legacy of the residential schools. Services will be provided in the communities and urban centres in the Yorkton and surrounding areas.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$1,154,100.00	\$230,820.00	\$51,934.50

“When you think of residential schools you think primarily they were Indians or Status Indians who went to those schools, but[...]we heard [...] testimonies from Inuit who had attended the Chesterfield Inlet schools [...] We all know the kinds of pain that a lot of people experience.”

—*Mary Sillett, Commissioner
RCAP Public Hearings
Montreal, May 25, 1993*

CT-229 (Prince Albert Associated Counselling & Mediation Services)
1003A - 1st Avenue West Prince Albert, SK S6V 4Y3
Contact: Ella Wilberg, Program Manager Tel: (306) 922-7747

Project description: To fill the gaps in direct therapeutic counselling services to Métis, the incarcerated and non-status through one-on-one counselling and small group healing programs directed at the Legacy of physical and sexual abuse in the residential school system, including intergenerational impacts.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$319,935.00	\$278,570.00	\$69,642.50

CT-249 (Beardy’s and Okemasis First Nation)
Box 340 Duck Lake, SK S0K 1J0
Contact: Chief Rick Gamble (306) 457-2250

Project description: The project will address 2 components this fiscal year: 1) Needs assessment through extensive consultation in the community. 2) Survivors and those impacted by the intergenerational effects of school are seeking therapeutic services and cultural healing methods. The ‘effects’ include but are not limited to: violence (perpetual physical and sexual abuse), loss of parenting skills (which are passed on to subsequent generations), pathological behaviors, enforced dependency on residential service, and elder abuse.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$113,780.00	\$113,780.00	\$37,947.00

CT-2429 (Building a Nation Life Skills Training Inc.)
1439 Brightsand Court Saskatoon, SK S7J 4X1
Contact: Glen McCallum (306) 651-2000

Project description: These funds will be used to deliver three services: therapy, healing activities and continuing support for youth, men, women, couples and families who have survived the Legacy of the residential schools.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$212,830.00	\$210,229.98	\$82,474.16

DV-165 (Prince Albert Associated Counselling and Mediation Services)
1003A - 1st Avenue West Prince Albert, SK S6V 4Y3
Contact: (306) 922-7747

Project Description: To research the scope and effects of residential trauma on local region. To train and increase professional skills of potential healers.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$272,375.00	\$215,819.00	\$53,954.75

DV-181 (Cote First Nation)
P.O. Box 1659 Kamsack, SK S0A 1S0
Contact: Karen Stevenson (306) 542-2694

Project description: To develop a training initiative that will address the Legacy of physical and sexual abuse in the residential school through public awareness, revitalizing culture and identity, teaching skills to parents, and making changes to build a healthier community.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$198,439.00	\$198,439.00	\$44,649.00

DV-211 (Prince Albert Grand Council Health and Social Development)
3rd Floor, 1004-1st Avenue West Prince Albert, SK S6V 4Y4
Contact: Al Ducharme, Executive Director (306) 953-7248

Project Description: Identify the incidence and dynamics of family breakdown in our Catchment Zone. Identify and evaluate existing PAGC Programs and Services in this area. Evaluate and assess current capacities. Determine what capacities need to be developed.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$705,090.00	\$627,230.00	\$188,769.00

“So these thing is before us, that’s why we have to let go the past and try to mend what we can put together again and start with that so that the next generation they won’t go through what we’re going through today. I don’t want the next generation to be shedding tears as we are today.”

—Celine John, Elder
RCAP Residential Schools Special Consultation
Canim Lake, March 9, 1993

MANITOBA

DV-597 (Ma Mawi Wi Chi Itata Centre)
800 Selkirk Ave. Winnipeg, MB R2W 2N6
Contact: Josie Hill, Executive Director (204) 925-0300

Project description: This project seeks to establish a Community Care Model, a place of learning where gatherings will be facilitated to decide community responses and develop community capacities to address the legacy of physical and sexual abuse in the residential schools system, including intergenerational impacts. The project will serve four of Winnipeg’s high-risk inner city neighbourhoods.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$176,605.00	\$176,605.00	\$43,241.00

ONTARIO

CT-212 (Native Child and Family Services of Toronto)
464 Yonge Street, Suite 201 Toronto, ON M4Y 1W9
Contact: Kenn Richard, Executive Director (416) 969-8510

Project description: The project will develop and implement three additional healing components, designed to address the healing needs of those affected by the residential school legacy, to the Mooka’am Treatment and Healing Services at Native Child and Family Services of Toronto: i) men’s healing services; ii) a family circle (family therapy); and iii) Elders healing and consultation services. These additional components will help the Mooka’am Program establish itself as fully holistic, culture-based treatment services. The additional services will continue the program’s holistic healing principle of addressing spiritual, physical, mental and emotional needs of clients, with a specific treatment focus for the four dimensions of feelings, identity, family relationships and living skills.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$99,996.00	\$99,996.00	\$24,999.00

CT-277 (Georgian Bay Native Friendship Centre)
175 Yonge Street Midland, ON L4R 2A7
Contact: Bruce Marsden, President (705) 526-3607

Project description: This project will coordinate teaching circles for women and seniors in order to begin to learn about the intergenerational impacts of abuse arising from the residential schools. Next, talking circles will take place followed by sharing circles that will allow them to share their experiences in a safe place. The next step provides for healing circles to take place. Elders and traditional resource persons will facilitate the circles in order to ensure a holistic healing approach. At the same time, 2 apprentices (Aboriginal Healing and Wellness Coordinator and Life Long Care Coordinator) will be trained by the Elder to continue to facilitate the circles after program funding has ended. The Healing and Wellness Coordinator and Life Long Care Coordinator will also be responsible for coordinating the activities and be responsible for the administration and evaluation of the circles.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$22,600.00	\$22,600.00	\$20,340.00

CT-291 (Giizhgaandag Gamig Healing Lodge Inc.)
Hwy 805 River Valley, ON P0H 2C0
Contact: Rose Corbière (705) 967-0559

Project description: The project will help people understand the Legacy of the residential schools, and its effects on Survivors, their families and descendants, in order to break the cycle of abuse and suffering. Tebwewin will teach about Traditional and cultural beliefs, present workshops on clinical methods used at the Healing Lodge to bring positive healing connections in their communities.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$98,868.00	\$92,868.00	\$19,355.00

CT-324 (Mnjikaning First Nation)
P.O. Box 35 Rama, ON L0K 1T0
Contact: Dennis Martel (705) 325-3611

Project description: The Mnjikaning First Nation Community and Family Services, otherwise known as Gga Wiidookaadmin (Let’s All Help Each Other) has pulled together all of the workers who deal with addictions, abuse, family violence and child welfare to work together as a healing circle. They will blend Aboriginal and Canadian approaches to help individuals, families and the community develop healthier lifestyles.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$23,400.00	\$23,400.00	\$21,060.00

CT-365 (Naandwedidaa “Let’s Heal One Another” Program)
Wikwemikong Health Centre. P.O Box 101 Wikwemikong Unceded Indian Reserve, Ontario P0P 2J0
Contact: Dorothy Kennedy, Naandweedidaa Program Manager (705) 859-3098

Project Description: Education and training of 10-12 community individuals in family violence/ sexual abuse training and treatment. Content will include core family violence/sexual Abuse/residential school trauma impact/holistic approaches. Upon completion of the training, workers will continue their placement in the Naandwedidaa Counselling and Support Services as a community response team for family conferencing.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$881,709.00	\$469,474.00	\$105,632.00

CT-596 (Big Grassy First Nation)
General Delivery Morson, ON P0W 1J0
Contact: Vernon Tuesday, Band Councillor (807) 488-5614

Project description: This proposal is a joint submission between Big Grassy First Nation and Big Island First Nation. The project will employ 6 individuals who will provide traditional and clinical healing services, to those affected by the residential school legacy, in the two First Nations.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$314,620.00	\$314,620.00	\$120,000.00

DV-163 (Whitewater Lake Community Development Corporation)
114 Mountain Road, Fort William Reserve Thunder Bay, ON P7C 4Z2
Contact: Irene Goodwin (807) 622-0894

Project description: Project objectives are to train 2 community members from Whitewater Lake First Nation in Anishnabek traditions and cultures. It is anticipated that these participants will become fully capable to train, teach and assist other members on the various skills, issues and topics related to the legacy of the residential schools. The project will provide a safe and healing environment for the study and practice of spiritual growth and healing, by providing a proper Ojibway Sweat Lodge and Tee Pee. The project will provide resource material and/or referrals to services currently offered by other organizations that address the individuals issues and concerns expressed.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$156,440.00	\$143,200.00	\$50,000.00

DV-232 (Algonquins of Pikwàkanagàn First Nation)
P.O. Box 100 Golden Lake, Ontario K0J 1X0
Contact: Thomas Kohoko, Social Services Manager (613) 625-2800

Project Description: To initiate within the community, a process by which the community will deal with the negative impact of residential schools, and to first prepare staff, committee members and elected representatives to respond positively.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$109,054.00	\$88,457.00	\$30,968.00

DV-266 (Chapleau Cree First Nation)
P.O. Box #400 Fox Lake Reserve, Chapleau, ON P0M 1K0
Contact: Chief Michael Cachagee (705) 864-0784

Project description: This project proposes the development and eventual application of a healing circle to facilitate the healing process of Residential School Survivors and their families in a number of communities in northeastern Ontario. The project will be developed in phases. It will include a system of checks and balances, as well as, an evaluation process to ensure the program meets the needs of the participating communities.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$203,952.00	\$203,952.00	\$132,026.00

DV-307 (Children of Shingwauk Alumni Council)
C/O Algoma University College
1520 Queen Street East Sault Ste. Marie, ON P6A 2G4
Contact: Catherine MacLeod, Communications Officer 705-949-2301 Ex. 387

Project description: Project objectives are: 1) To create a comprehensive, up-to-date directory of Survivors, as well as staff and supporters, along with their addresses. 2) To establish a resource and heritage centre, meeting place and healing and support process/network for students and their families. 3) To produce and circulate an Alumni newsletter. 4) To assist the University in meeting the needs of Aboriginal students and communities. 5) To establish Shingwauk University and organize a fourth reunion, Shingwauk 2000, for all residential school students and their families.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$46,645.00	\$46,645.00	\$41,980.50

DV-334 (Chippewas of Nawash)
R.R. #5 Wiarton, ON NOH 2T0
Contact: Patricia Cheghano (519) 534-1689

Project description: To encourage the Elderly in the community to recognize and work through the trauma suffered by Survivors of the residential school system, including the impacts it had on their children and grandchildren. To provide services that will encourage the elderly to reintegrate the community and community programming. To provide support services through the Senior Centre that will focus on the elderly's well-being within a safe environment. To provide exchange visits with other First Nations, Friendship Centres and Healing Centres. To provide protective services until longer term solutions can be obtained.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$101,646.00	\$101,646.00	\$30,217.00

DV-404 (Constance Lake First Nation)
Box 4000 Calstock, ON POL 1B0
Contact: John R. Sutherland, Native Cultural and Circle Justice Coordinator (705) 463-2155

Project Description: Hire a Residential School Coordinator to: do an assesement of the specific needs of the community for residential school healing programs and services; provide a community based holistic approach of healing; For long term care of residential school survivors, the coordinator will plan for a community healing lodge (look for funding) for the community and surrounding First Nation reserves of First Nation communities in the area.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$73,063.25	\$73,063.25	\$16,439.23

DV-581 (Ojibways of the Pic River First Nation)
Heron Bay, ON POT 1R0
Contact: JoAnne Michano, Band Manager (807) 229-1749

Project Description: The Ojibways of the Pic River First Nation will address the legacy of physical and sexual abuse in residential schools, including intergenerational impacts through the development of a Strategic Plan, based on a comprehensive assessment.

The Strategic Plan will establish the future direction of the organization in regards to increasing individual, family and community health. In order to carry out the project, Pic River is requesting support from the Foundation to provide funding to hire a Community Planner for a six month period. Anishnabek Employment (HRDC) will provide training dollars to hire as assistant for the Planner. A training component will be tied into the project, in order to transfer skills and knowledge to allow the process to be used in future planning.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$19,178.00	\$19,178.00	\$17,260.00

DV-592 (Walpole Island and First Nation Council)
R.R.3 Wallaceburg, ON N8A 4K9
Contact: Vera E. Williams, Chiefs Liaison (519) 627-1481

Project Description: Addresses some of our community's needs for developing and enhancement of implementing a holistic community-based healing approach which examines the legacy of physical / sexual abuse in residential schools and intergenerational impacts.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$42,100.00	\$42,100.00	\$37,890.00

DV-595 (Wabaseemoong Independent Nations)
Whitedog, ON P0X 1P0
Contact: Julia Mandamin, Director of Health (807) 927-2068

Project Description: To retain a healing coordinator to support existing community workers, to train a local community development work, to implement a community readiness assessment and to develop a holistic community healing process.

“You have given us an illustration, I think, a very graphic and sad illustration of the impact of the residential school system on you and your family, and of course, we have been hearing this as we have travelled across the country.”
—*Bertba Wilson, Commissioner
RCAP Public Hearings
Toronto, November 2, 1992*

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$257,300.00	\$142,290.00	\$39,323.00

QUEBEC

CT-164 (Onkw'takaritahtsheraa Healing the Family Circle)
c/o Kahnawake Shakotia'takehnhas Community Services
P.O. Box 1440 Kahnawake, QC J0L 1B0
Contact: Connie Meloche (450) 632-6880

Project description: 'Iohahi:io' will promote awareness of residential school and intergenerational trauma to families of Survivors and subsequent generations. In creating awareness to caregivers and members of the community, the project hopes to foster a better understanding of the cause of unhealthy and destructive behaviours. Only when a problem is understood can positive steps be taken to recover. As awareness increases, systems must also be in place to support individuals as they begin to uncover the issues that have been responsible for the many difficulties they have endured. The feelings of shame and guilt, lack of self-esteem, the feelings of loss of culture and language leading to destructive behaviours must be dealt with in a holistic manner. It will therefore be necessary to call in traditional healers to meet these needs.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$80,000.00	\$80,000.00	\$20,000.00

CT-259 (Conseil des Montagnais de Natashquan)
159-B rue des Montagnais Natashquan, QC G0G 2E0
Contact: Pierre St-Arnaud, psychologist (418) 726-3434

Project Description: Intensive program of group therapy for adult men and women using a contemporary professional psychotherapeutic approach and a traditional healing strategy of reconstruction of the Montagnais identity.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$112,363.00	\$112,363.00	\$28,090.75

DV-310 (Conseil de la nation atikamekw inc.)
290, rue St-Joseph, C.P. 848 La Tuque, QC G9X 3P6
Contact: Maxime Quoquochi (819) 523-6153

Project Description: By means of a process of awareness (of consciousness-raising) relative to the residential school experience, foster a will for change to a state of well-being by offering diversified therapeutic activities once the knowledge and skills of the interveners have been perfected.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$547,263.00	\$517,317.00	\$135,000.00

DV-375 (Council of the Cree Nation of Mistissini)
187 Main St. Mistissini, QC G0W 1C0
Contact: Jane Blacksmith (418) 923-3461

Project description: 'Rebuild the Circle' is a holistic project that will take place within the community through various specific interventions and programs, including traditional and psychological healing, individual and group sessions, professional and elders support. The project will provide information, support, and healing to the victims of physical and sexual abuse in residential schools, their families and the community.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$247,220.00	\$247,220.00	\$51,089.00

NEW BRUNSWICK

CT-78 (Metepenagiag First Nation)
59 Mountain Rd. P.O. Box 293 Red Bank, NB E9E 2P2
Contact: Chief Michael Augustine (506) 836-2366

Project Description: We propose to add an innovative healing treatment opportunity to our holistic approach to healing residential school survivors and their families. The Naturopathic Healing technique is a modern interpretation of ancient healing practices and complements other forms of treatment. In combination with both traditional (sweetgrass, sage, cedar...) and modern (psychology, counselling, medicines...) remedies, Naturopathic Healing will allow our health system to offer a complete range of individually tailored treatments to members and families suffering from residential school symptoms.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$69,300.00	\$69,300.00	\$15,592.50

DV-326 (St. Mary's First Nation Healing Program)
440 Highland Avenue Fredericton, NB E3A 2V2
Contact: Alma Brooks (506) 452-2751

Project description: The project will provide community-based training to enhance capacity in developing, designing and implementing healing strategies and programs that will adequately address the impact of residential school experience on Survivors and their descendants. The project will reunite lost survivors, their families and community, and will assess their specific needs.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$123,169.00	\$123,169.00	\$61,584.48

NOVA SCOTIA

CT-223 (Wagmatcook First Nation and Waycobah First Nation)
c/o Waycobah First Nation Box 149 Whycocomagh, NS B0E 3M0
Contact: Margaret Pelletier, Project Coordinator (902) 295-2112

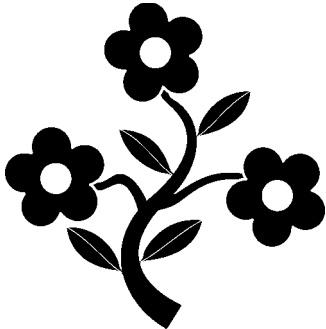
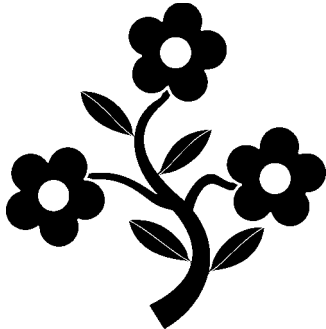
Project Description: It is proposed that specialized, trained professionals be hired in order to address the healing needs of individuals and families affected by the abuse suffered at residential schools. Namely, a clinical therapist to be shared between the communities of Waycobah and Wagmatcook First Nations along with two community home based workers, one to work in each community.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$141,200.00	\$141,200.00	\$30,401.00

CT-391 (Membertou Band Council)
111 Membertou St. Sydney, NS B1S 2M9
Contact: Jane Meader (902) 564-5147

Project description: To address the Legacy of abuse suffered at the residential schools through separate gatherings for men, women, youth and families. The project will follow the traditional process of healing using sweat lodges, fasts, teachings, talking circles and doctoring for physical, mental and emotional ailments. In particular, the project intends to use these methods to address sexual abuse healing and forgiveness.

Total costs of the project	AHF Contribution	Payment released to date
\$32,600.00	\$30,000.00	\$27,000.00



Future Directions

We are committed to continuing to find more effective and efficient ways to conduct our work for the benefit of Aboriginal communities. Over the year ahead we will be making changes that will help us to best assist Survivors and their communities, in fulfilment of the mandate entrusted to us. We hope, as a result, to become even better at meeting the needs of Survivors, their families and descendants.

Some of our plans for the future are outlined below:

The Funding Process

A refined Community Support process will be unveiled at the launch of our next call for proposals. This process will provide more intensive staff & professional reviews of each proposal before it goes to the External Merit Review phase of the process. This is intended to assist applicants in ensuring that their applications are complete and meet mandatory criteria.

Funding Cycles

Several funding cycles will be held over the life of the Foundation so everyone should have the opportunity to submit a proposal. Applicants who were not successful or missed the first cycle can resubmit their proposals when new calls are made. Deadlines for each call will always be firm and clearly publicized.

Proposal Development Workshops

Proposal Development Workshops, open to anyone interested in preparing and submitting a proposal will be held in all regions to provide information and help to applicants. The full schedule will be publicized once it has been finalized.

Revised Program Handbook

In the near future we will be releasing a revised Program Handbook which has been updated to reflect changes to the Funding Process. The revised Program Handbook will be released at the time of our next call for proposals later this fall.

Integrated Communications Strategy

An Integrated Communications Strategy has been developed and should be approved and in place by late 1999.

Consultations

Four meetings are currently scheduled for the remainder of 1999. They will be held in: Yellowknife on September 30th, Thunder Bay on October 14th, Montreal on October 28th, and Edmonton on November 4th.

AHF funding for community projects

...continued from page 1...

The Foundation has four years to spend or commit the money and wants to get it flowing through the communities as quickly as possible.”

Mike DeGagné, the Foundation’s Executive Director, spoke about some of the challenges facing staff of the Foundation.

“One challenge for us is managing peoples’ expectations. We’ve gotten calls from some people two days after they submitted a proposal asking for their money. Our evaluation and approval process is an involved one. Each proposal is evaluated on how well it will address the legacy of physical and sexual abuse arising from the residential school system, including intergenerational impacts. There are many factors to be considered in approving funds for a particular project and that takes time. We’re currently looking at a turnaround time of about eight months (from receipt of proposal to cutting a cheque).”

“Another major challenge is that people are not clear about what we do as a Foundation. We’re not here to provide healing services, or to pay out

compensation to residential school Survivors. We’re not a slush fund to top off, or replace, programs that are available through Indian Affairs, Health Canada or any other Canadian government department. Our mandate is to provide funding for healing projects, based on good proposals, that will address the legacy of physical and sexual abuse arising from the residential school system, including intergenerational impacts,” concluded Mr. DeGagné.

In closing, Mr. Erasmus added, “we are helping Aboriginal communities help themselves. We do this by providing resources for healing initiatives, promoting awareness of healing issues and needs, and by nurturing a supportive public environment. The success of the projects we are funding today, and those we will be funding in the future, will empower individuals, families and communities. That’s why we’re here.”

“We are committed to making strategic investments of the resources entrusted to us. We are determined to contribute to a climate of care, safety, goodwill and understanding for all Aboriginal people. This kind of healing is a huge task but, as the proverb goes, ‘the longest journey begins with a single step’.”

AHF Board of Directors: A Biographical Sketch



Georges Henry Erasmus

Born August 8, 1948, Fort Rae, North West Territories (N.W.T.), Canada. Education: High School, Yellowknife, N.W.T. Principal Occupation: Chair, Aboriginal Healing Foundation. Address: Aboriginal Healing Foundation, Suite 801, 75 Albert Street, Ottawa, Ontario, K1P 5E7 (613)237-4441. *Affiliations:* Secretary, Indian Band Council, Yellowknife, N.W.T. (1969-71); Organizer and Chairman, Community Housing Association, Yellowknife, N.W.T. (1969-72); Advisor to President, Indian Brotherhood of N.W.T. (1970-71); Fieldworker and Regional Staff Director, Company of Young Canadians (1970-73); Chairman, University Canada North (1971-75); Director, Community Development Program, Indian Brotherhood of Northwest Territories (later the Dene Nation) (1973-76); President, Indian Brotherhood of Northwest Territories/Dene Nation (1976-83); President, Denendeh Development Corporation (1983); elected Northern Vice-Chief, Assembly of First Nations (1983-85); elected National Chief, Assembly of First Nations, Ottawa, Canada, (1985); re-elected National Chief (1988-91); Co-Chair, Royal Commission on Aboriginal Peoples (RCAP), Ottawa, Canada (1991 - 1996); Chair, Aboriginal Healing Foundation, Ottawa, Canada (1998). *Membership:* Honorary Member, Ontario Historical Society (1990). *Awards, Honours:* Representative for Canada on Indigenous Survival International (1983); Canadian delegate to World Council of Indigenous Peoples International Conferences (1984-85); appointed Director of the World Wildlife Fund of Canada (1987); appointed to the Order of Canada (1987); appointed to the Board of the Canadian Tribute to Human Rights (1987); Board Member, Energy Probe Research Foundation, Operation Dismantle (1988-98); Honorary Committee Member, International Youth for Peace (1988); Advisory Council Member, the Earth Circle Foundation (1988); Honorary Degree of Doctorate of Laws from Queen's University, (1989), University of Toronto, (1992), University of Winnipeg, (1992), York University, (1992), University of British Columbia, (1993), Dalhousie University, (1997), University of Alberta, (1997); Aboriginal Achievement Award for Public Service, (1998); Board of Directors, Earth Day (1990); Board of Directors, SAVE Tour (1990); art, school, athletic awards. *Interests:* Reading, travel, outdoors, canoeing and art. *Published work:* Co-author, Drumbeat: Anger and Renewal in Indian Country (Summer Hill Publishers, 1990).



Garnet Angecone

An Ojibway from Sioux Lookout, Ontario, Mr. Angecone is a consultant with a Diploma in Journalism from the University of Western Ontario. A former Director of the Wawatay Native Communications Society, he also served as Executive Director of Independent First Nations Alliance. His previous work includes First Nations' self-government issues and initiatives dealing with education, health, justice, economic development, management, planning and policy. His current consulting activities include media relations, communications and public relations strategies, team development, meeting facilitation and writing and research.



Charlene Belleau

Ms. Belleau is a member of the Alkali Lake First Nation in British Columbia. Active in the healing of Residential School survivors, she set up the first Residential School conference. She served on the Residential School Committee for the Assembly of First Nations from 1990-95, and spent four years co-ordinating the Residential School project for British Columbia. She is a former Chief of Alkali Lake, and has served on several national health committees and regional committees.



Jerome Berthelette

Mr. Berthelette is the Regional Director, Manitoba Region, Medical Services Branch, Health Canada. He is a citizen of the Ahnishnabe Nation, Sagkeeng. The recipient of an LL.B from the University of Western Ontario, he was called to the Bar in April, 1984. Mr. Berthelette is President of the Vanier Institute of the Family and is former Executive Director of the National Association of Friendship Centres (1986 - 1991). He served as the Commission Secretary, Royal Commission on Aboriginal Peoples (1991 - 93).



Paul Chartrand

Mr. Chartrand is a Métis from Manitoba, and a former professor specializing in Aboriginal law and policy issues. He is a graduate of Manitoba Teachers College, the University of Winnipeg, Queensland University of Technology and the University of Saskatchewan. He served on the Royal Commission on Aboriginal Peoples and has authored numerous publications, including a book on Métis land rights. He currently works as a private consultant in Victoria, British Columbia.



Angus Cockney

Mr. Cockney is an Inuk from Tuktoyaktuk, NT. He was moved to Inuvik in 1962 and attended Grollier Hall, a residential school for students in the Western Arctic, until 1976. Angus is now the business owner of Icewalker Canada. He specializes in motivational speaking and is an artist involved in various media. Angus was the first Inuk to ski to the North Pole, and he uses this experience as a platform to speak on goal-setting, motivation, and commitment. His artworks in stone have been exhibited nationally and internationally, and he is considered to be one of the more distinctive contemporary Inuit artists. Angus is also involved in multi-media production and is currently producing an educational CD-ROM for Parks Canada. From 1988 to 1997, Angus worked as a media specialist for the Department of Resources, Wildlife and Economic Development, Government of N.W.T. He is a former Canadian National Cross-Country ski champion and a Canada Winter Games champion.



Ken Courchene

Mr. Courchene is an Ojibway from Pine Falls, Manitoba who has served in the health and social fields for several years. A Chief Executive Officer, he holds a Bachelor of Arts degree in Education. He currently works in an adolescent solvent abuse program whose clients include many victims and survivors of physical and sexual abuse. Working with youth and adults suffering from addictions, he uses cultural healing methods such as sundances, sweat lodges and talking circles.



Wendy John

Ms. John is the Associate Regional Director General, Pacific Region of the Department of Indian Affairs and Northern Development. A citizen of the Musqueam First Nation in British Columbia, she served three terms as Chief. She was the first woman in Canada to be elected to the office of Vice Chief for the Assembly of First Nations (British Columbia). She has represented Canada as a Commissioner on the Pacific Salmon Commission and has served as a member of the Board of the Canadian Lands Company Limited and the Board of the Royal British Columbia Museum. She is a founding member and Chairperson of the Residential Schools Project in British Columbia.



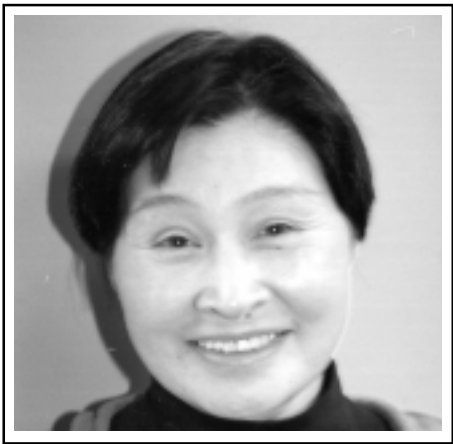
Richard Kistabish

Mr. Kistabish is an Algonquin from Val-d'Or, Quebec who speaks English, French and Algonquin fluently. He is President of Social Services Minokin, and has been involved in the field of health and social services at the regional and provincial levels for many years. He served as Secretary-Treasurer of the Health Committee, Kitchisakik, and as President (Grand Chief) of the Algonquin Council of Quebec. His publications include: *Mental Health and Aboriginal People of Quebec - Postface*; *The Green Book - Position of the Algonquin Nation on Environmental Issues*; and the *National Inquiry into First Nations Child Care*.



Carrielynn Lamouche

A Métis consultant from Gift Lake, Alberta, Ms. Lamouche studied with the Royal Conservatory of Music and possesses a degree of Master of Social Work. She co-ordinated and facilitated several events including Grant McEwan's Dreamcatchers Conference and a Métis Settlement's Youth Conference. Ms. Lamouche has published articles on Métis settlement history and serves as a volunteer with challenged children and their families. An Aboriginal person with disabilities, she works with governments, businesses and educational institutions to identify and reduce barriers. Among her extensive Committee work is service with the Provincial Human Rights, Multicultural Education Fund Advisory Committee and Chair of the Gift Lake Métis Settlement Peace Advisory Committee. As a child, Ms. Lamouche attended St. Mary's Residential School in Kenora, Ontario.



Ann Meekitjuk-Hanson

Ms. Hanson is an Inuk who is a freelance writer and broadcaster living in Iqaluit, Nunavut Territory. She owns and operates a business with her husband, and works with the Canadian Broadcasting Corporation in Iqaluit. She has published historical works in a variety of publications, and has a close knowledge of the nature and effects of abuse. Ann is married to Bob Hanson. Together they have raised five daughters and are the proud grandparents of seven grandchildren.



Teresa Nahanee

Ms. Nahanee is a member of the Squamish Nation. A member of the Law Society of British Columbia, she currently practices law in Merritt, B.C. She has served as a Corporate Adviser, Aboriginal Programs with Correctional Services Canada and as a Constitutional Consultant for the Native Women's Association of Canada. Ms. Nahanee formerly worked in the office of the Minister of Indian Affairs and Northern Development and the Secretary of State. She was a Regional Director, B.C. -Yukon with the Native Economic Development Program. Ms. Nahanee spent two years in Washington, D.C., with one year as Special Assistant to the Commissioner, Bureau of Indian Affairs, and one year with the U.S. Congress Committee on Interior and Insular Affairs. She has published several chapters of books, including examination of the subject of sexual assault in Canada. Ms. Nahanee attended St. Paul's Indian Residential



Dorris Peters

Ms. Peters is an Elder from the Sto:Lo Nation. She was born on the Peters Reserve a few kilometres west of Hope, B.C. At an early age, her healing abilities were discovered, nurtured, and developed by her grandparents. Throughout her adult life she worked with elders from different cultural groups and learned many powerful lessons in the area of healing. Ms. Peters believes that Aboriginal people must go back and relearn the basic principles, including honesty, respect, being a role model, giving back to the community, sharing of resources, assisting those who are in need, keeping integrity and decency at the forefront of all official actions, transmitting the culture/language to the next generation, humility, spiritual cleansing and being a positive mentor to those who are gifted in the spiritual ways. It is in this way, she says, that we can recapture the true essence of ourselves as First Nations and heal the wounds of the past and present in order to create a positive future for the generations yet unborn.



Viola Robinson

Ms. Robinson is a Mi'kmaq woman born in Amherst, Nova Scotia. She attended the Indian Day School at Shubenacadie Reserve (Indian Brook), then went to the Sacred Heart Academy in Meteghan, Nova Scotia and Maritime Business College in Halifax, Nova Scotia. She has spent her life as an advocate for the Mi'kmaq people and for the human rights of First Nations across the country. While she is best known as the founding and long time president of the Native Council of Nova Scotia as well as the Native Council of Canada, her other achievements are numerous. She was awarded an Honorary Doctorate of Law Degree from Dalhousie University in 1990. She served as a Commissioner with the Royal Commission on Aboriginal Peoples. She completed a law degree at Dalhousie Law School in May 1998 and is now in the last stages of her articling with a firm in Halifax. Although she is not a Survivor of the Residential Schools, her close family members, including her brother, are all Survivors.



Grant Severight

Mr. Severight is currently involved in graduate studies on Aboriginal Justice and Corrections at the University of Saskatchewan. He is a member of the Saulteaux-Ojibway nation who resides in Saskatoon. He has served as the President of the Saskatchewan Treaty Indian Council and the Director of the Prince George Indian Friendship Centre. Music, carpentry, lifeskills instructing and volunteering are major interests in Mr. Severight's life.

Aboriginal Healing Foundation - Staff List

EXECUTIVE OFFICES



Cindy Swanson

A third-year student working toward a degree in Native Studies at the University of Alberta, Ms. Swanson is a Métis living in Edmonton, She was appointed as a provincial member of the Métis National Youth Advisory Council, and has participated with Métis and First Nations communities in a variety of capacities, but foremost with Métis and First Nations youth initiatives and organizations. She has conducted research into the Residential School syndrome.



Charles Weaselhead

A member of the Blood Tribe First Nation in Standoff, Alberta, Mr. Weaselhead is a health administrator with a 2-year Certificate in Health Care Administration. He served as Director of Alcohol and Drug Abuse Treatment for eight years, and has been involved in health administration for a total of 15 years. He has been active in Aboriginal community issues and initiatives for the past two decades, and pursues an active interest in individual and community healing processes, in particular traditional and cultural methods. He is particularly interested in dealing with the negative cycles of abuse for children and in providing a safety net for victims and others affected.

Mike DeGagné
Executive Director

Linda Côté
Assistant to the Executive Director

Yancy Craig
Executive Correspondence Officer

Natasba Martin
Administrative Assistant

Janette Meinert
Executive Assistant to the Board of Directors

RESEARCH

Roberta Greyeyes
Interim Director of Research

COMMUNICATIONS

Kanatiio (Allen Gabriel)
Director of Communications

Marilyn McIvor
Assistant to the Director of Communications

Hussein Hamdan
Database Coordinator

Giselle Robelin
Communications Officer

Wayne Spear
Communications Officer

FINANCE

Ernie Daniels, CGA
Director of Finance

Leanne Nagle
Assistant to the Director of Finance

Caroline Garon
Senior Finance Officer

Lorinda Goodwin
Assistant Accounts Manager

Ray D. Jones, B.A.
Senior Finance Officer

Eva Jacobs, CGA
Senior Finance Officer

Janice Kicknosway
Financial Analyst

Rhonda Oblin
Finance Assistant

Paul Olsbeski
Accounts Manager

Tammy Saulis
Senior Finance Officer

ADMINISTRATION

Robin Henry
Office Manager

Lorraine DeRepentigny
Mailroom Coordinator

Suzanne Danis
Receptionist

Pat Shotton
Informatics Manager

PROGRAMS

Rod Jeffries
Interim Director of Programs

Pamela Lussier
Assistant to the Director of Programs

Janet Brewster
Programs Information Officer

Karen (Konwawibon) Jacobs-Williams
Programs Information Officer

Virginia Toulouse
Proposal Review Manager

Alexia Fruin
Assistant to the Proposal Review Manager

Dolly Creighton
Proposal Review Officer

Miche Jetté
Proposal Review Officer

Dave Tellier
Program Review Assistant

Mark Loft
Programs Officer

Edward Martin
Programs Officer

Sharon Clarke
Community Support Manager

Joanne Langan
Proposal Analyst

Public Notice of Regional Gatherings

September 30, 1999

The Explorer Hotel
4825 – 49th Avenue
Yellowknife, NT

October 28, 1999

Marriott Château Champlain
1 Place du Canada
Montreal, Quebec

October 14, 1999

Valhalla Inn
1 Valhalla Road
Thunder Bay, Ontario

November 4, 1999

Ramada Edmonton Inn
11830 Kingsway Avenue
Edmonton, Alberta

Directors of the Aboriginal Healing Foundation will travel to various regions of the country in order to meet with Survivors, their families and descendants directly.

Directors will:

- ❖ Report on the Foundation's activities during its first year of operation;
- ❖ Provide an update on funded projects;
- ❖ Provide an overview of new initiatives;
- ❖ Provide an opportunity for dialogue and feedback.

PLEASE NOTE: Participants may attend any gathering of their choice and must cover their own travel costs. The Foundation will provide refreshments and a light lunch.

For more information, please contact Natasha Martin
(613) 237-4441
or toll-free at (888) 725-8886, Ext. 241.

Regional Gatherings Tentative Agenda

9:00 a.m.	Opening
9:15 a.m.	Opening Remarks – Chair
9:30 a.m.	Introduction of Board of Directors
10:00 a.m.	Break
10:15 a.m.	Presentation of Annual Report and Audit
12:00 noon	Luncheon Presentation: Overview of new initiatives – Executive Director
1:00 p.m.	Opportunity to provide feedback
3:00 p.m.	Break
3:15 p.m.	Opportunity to provide feedback
4:30 p.m.	Closing Remarks
4:45 p.m.	Closing Adjournment

A word from the Editor...

She:kon (Greetings):

I realize it's been awhile since we've put out a newsletter and I apologize for the delay in getting this edition out to you. We've been extremely busy since I joined the Foundation but you can look forward to getting news and updates on a regular basis. We hope you like the new format. While this edition is meant to be informative, we are planning to make future editions more project and issue-focussed.

We will soon be establishing an Editorial Board and policy to govern the publication of this newsletter. Once done, we will be able to provide space for you to tell your stories.

Please contact me if you have any comments or suggestions about this newsletter. Stay tuned for more...

Kanatiio (Allen Gabriel)
Director of Communications
Editor, Healing Words

Healing Words

An Official Publication of the Aboriginal Healing Foundation
Canada Post Corporation - Publication Agreement # 1573519



Aboriginal Healing Foundation
75 Albert Street, Suite 801
Ottawa, Ontario K1P 5E7



Local Calls: (613) 237-4441
Toll-free: (888) 725-8886



(613) 237-4442



programs@ahf.ca
www.ahf.ca

REACHING US

The Foundation's staff members are here to help you. Please call if we can be of service.

Executive Offices

Mike DeGagné, Executive Director
Linda Côté, Executive Assistant
(Extension 236)

Programs Department

Rod Jeffries, Interim Director
Pamela Lussier, Executive Assistant
(Extension 223)

Finance Department

Ernie Daniels, Director
Leanne Nagle, Executive Assistant
(Extension 261)

Research Department

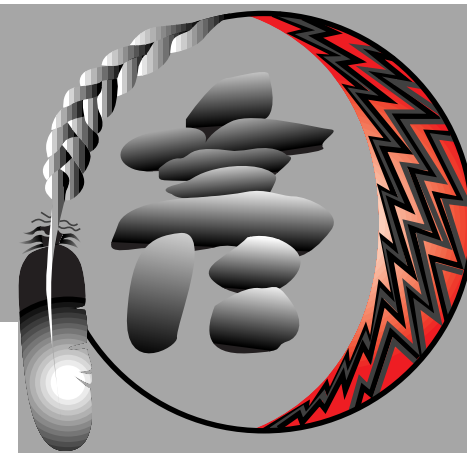
Roberta Greyeyes, Interim Director
(Extension 248)

Communications Department

Kanatiio (Allen Gabriel), Director
Marilyn McIvor, Executive Assistant
(Extension 245)

Le premier pas

Une publication officielle de la Fondation autochtone de guérison
Société canadienne des postes - entente de publication n° 1573535



Guérir les survivants des pensionnats, leurs familles et descendants: La Fag subventionne les premiers projets communautaires

Le 23 juin 1999, la Fondation autochtone de guérison a annoncé les prochaines grandes étapes de la démarche vers la guérison pour les personnes qui souffrent des effets de la violence physique et sexuelle subie dans les pensionnats au Canada.

« Notre mission est d'encourager et d'aider les autochtones à mettre en oeuvre et à établir des processus de guérison durables. Les projets que nous finançons aujourd'hui suscitent l'espoir et favorisent la guérison dans les communautés qui s'efforcent de panser les blessures causées par les traumatismes subis dans les pensionnats » a déclaré Richard Kistabish, vice-président de la Fondation autochtone de guérison, lors d'une conférence de presse tenue au Centre d'amitié autochtone de Montréal.

Le 7 janvier 1998, l'honorable Jane Stewart, ministre des Affaires indiennes, a annoncé le Plan d'action du Canada pour les questions autochtones — *Rassembler nos forces*, une stratégie visant à amorcer une démarche de réconciliation et de renouveau avec les Autochtones. En tant que pierre angulaire de *Rassembler nos forces* figure l'engagement du gouvernement canadien à consacrer 350 millions de dollars pour appuyer les initiatives de guérison communautaire destinées aux Autochtones, vivant dans les réserves et en dehors des réserves, qui ont souffert des séquelles laissées par les sévices physiques et sexuels subis dans les pensionnats. La fondation a été créée afin de gérer ces fonds.

Les 35 projets annoncés aujourd'hui ont été reçus avant la date limite qui avait été fixée au 15 janvier 1999 sous les thèmes *Développement et perfectionnement des capacités des autochtones* et *Approche thérapeutique communautaire de guérison*. Nous retrouvons parmi les types de projets financés dans le cadre de ces premiers thèmes : programmes destinés aux auteurs d'agressions sexuelles, éducation, counselling ou consultation et traitement de traumatismes, élaboration de documentation adaptée aux Autochtones, formation de membres des communautés, programmes d'aide aux employés et soutien des méthodes thérapeutiques traditionnelles. En date du 30 juillet 1999, un montant de plus de 20 millions \$ a été engagé dans la réalisation de ces projets de guérison.

Comme M. Kistabish le disait, les membres du Conseil d'administration de la Fondation autochtone de guérison ont exprimé le regret que, lors de ce cycle-ci d'attribution de fonds, les propositions n'aient pas été toutes financées. Certains de ces projets n'ont pas été approuvés parce que la date limite n'avait pas été respectée ou que les projets avaient besoin d'être davantage approfondis.

voir page 8...



Georges Erasmus (Président) et Mike DeGagné (Directeur général) signent les premiers chèques destinés aux projets de guérison

Photo: Kanatiio

Le nouveau logo de la Fag

L'année dernière, la Fondation autochtone de guérison a parrainé un concours national pour choisir son logo. Nous avons été très impressionnés par les dessins que nous avons reçus et le choix du logo s'est avéré difficile. Cependant, nous ne pouvions sélectionner qu'un seul logo. Le Conseil d'administration de la Fondation autochtone de guérison a donc porté son choix sur le logo présenté par Nathalie Coutou, une Abénaki du Québec.

On a attribué à Nathalie Coutou un prix en argent de 1 000 dollars \$, ainsi qu'un exemplaire de l'édition au nombre limité de l'oeuvre *North American Indian Prison Camp* par George Littlechild.

À propos de l'artiste.



Nathalie Coutou est Abénaki, ce qui signifie « Peuple qui est à l'est... terre de l'aurore », dans la langue des Abénaquis. Elle est née et elle a grandi à St-Alexis de Montcalm, une petite ville de 500 personnes près de Montréal, Québec.

Dans son enfance, elle a appris à développer sa créativité et ses propres moyens d'expression en

observant les tableaux de son père, artiste peintre. De sa mère, elle a appris le respect de soi, l'amour des autres et l'esprit de famille. La nature, les animaux et les gens en général font partie d'elle-même et de son patrimoine. Ses oeuvres lui permettent d'exprimer ses sentiments - parfois de tristesse, d'autres fois, de joie - reflétant ainsi la réalité de la vie de tous les jours.

Nathalie a étudié le graphisme au Collège du Vieux-Montréal, où elle a obtenu son diplôme en 1995. Depuis les 8 dernières années, elle a conçu et réalisé de nombreux logos et des tableaux pour des entreprises, des revues et des collections privées. Parmi ces oeuvres, il y a notamment :

- ❖ L'Affiche du concours régional, CEGEP en spectacle (1993);
- ❖ L'Illustration de la page couverture de la revue *Pleine Terre* (1994);
- ❖ Le logo de l'Assemblée sacrée (Sacred Assembly), organisée par Elijah Harper (1996);
- ❖ La Murale (fresque) environnementale pour l'Université du Québec à Montréal (1996);
- ❖ Les illustrations et la couverture d'expression artistique du Guide pour les étudiants autochtones de l'Université Carleton (1996);
- ❖ Le logo du Projet sur la réconciliation de Elijah Harper;
- ❖ Le logo de l'équipe Aboriginal Tourism Team Canada (1998).

Elle a aussi participé à plusieurs expositions d'oeuvres d'art, notamment :

- ❖ Exposition d'artistes de toutes les nations à la Galerie Artkore du Vieux-Montréal (1995);
- ❖ Centre d'amitié autochtone de Montréal, 15e festival annuel (1994).

Dans ce numéro

Points saillants de allocution de
Richard Kistabish à Montréal le
23 juin 1999

Page 2



Sommaire des projets financés
au 30 juillet 1999

Page 3



Orientations Futures

Page 8



Conseil d'administration
de la Fondation:
Portraits biographiques

Page 9



List du personnel
de la Fondation

Page 11



Avis public de
rencontres regionales
et projet d'ordre du jour

Page 12



Pour nous rejoindre

Page 12

Points saillants d’ une allocution de Richard Kistabish à Montréal le 23 juin 1999

Kwe (bonjour)

Je voudrais tout d’abord vous remercier d’être venus nous rencontrer aujourd’hui. C’est avec plaisir que je ferai avec vous le point sur nos activités de la dernière année. Comme vous le constaterez, nous avons été extrêmement occupés.

En tout premier lieu, mes remerciements s’adressent à toutes les personnes qui ont contribué à nos travaux : les survivants, les membres des comités externe d’examen du mérite, les Aînés, notre conseil d’administration et enfin, et surtout, le personnel. En effet, les membres du personnel ont consacré beaucoup de temps et d’efforts pour faire en sorte qu’on parvienne au but fixé malgré les contraintes serrées de temps et la charge énorme de travail. Au nom des membres du conseil d’administration, je voudrais vous exprimer toute notre gratitude pour votre conscience professionnelle, votre dévouement et votre travail acharné.

Le 7 janvier 1998, l’honorable Jane Stewart, ministre canadien des Affaires indiennes, dévoilait *Rassembler nos forces - le Plan d’action du Canada pour les questions autochtones*, une stratégie visant à amorcer un processus de réconciliation et de renouveau avec les Autochtones.

Comme pierre angulaire de *Rassembler nos forces* figurait l’engagement du gouvernement canadien à consacrer 350 million de dollars pour appuyer les initiatives de guérison communautaire destinées aux Autochtones, vivant dans et en dehors des réserves, qui ont souffert des séquelles laissées par les sévices physiques et sexuels commis dans les pensionnats.

En conséquence, l’énoncé de mission de la Fondation est d’encourager et d’aider les Autochtones à mettre en oeuvre et à établir des processus de guérison durables permettant de remédier aux effets des sévices physiques et sexuels commis sous le régime des pensionnats, y compris les répercussions intergénérationnelles.

On nous a accordé quatre ans pour attribuer ou pour engager les fonds qui nous ont été confiés. Les survivants ont demandé à la Fondation de distribuer ces fonds aux communautés le plus rapidement possible. Jusqu’à maintenant, nous avons été guidés par cette volonté générale et nous avons agi en conséquence.

Voici la liste de nos réalisations à ce jour :

- ❖ mise sur pied d’un conseil d’administration composé de 17 membres;
- ❖ élaboration des critères de financement des propositions fondés sur les suggestions des survivants;
- ❖ préparation et travail d’organisation pour le lancement du premier Appel de propositions (Guide du programme et autres documents de base);
- ❖ établissement du Soutien pour l’élaboration de proposition;
- ❖ La tenue de 18 séances d’information à travers le pays;
- ❖ réalisation d’un cycle d’attribution de fonds en respectant l’engagement de faire appel à la participation et à l’aide d’examineurs externes communautaires et d’appuyer financièrement des projets dans toutes les régions;
- ❖ mise sur pied de l’organisation (35+ membres

- du personnel, représentatifs d’une large proportion des Nations autochtones);
- ❖ mise sur pied d’une infrastructure de soutien, comprenant des systèmes de base de données et un logiciel pour la gestion des allocations de fonds/des services financiers;
- ❖ élaboration de produits clés pour appuyer les requérants dont la demande de financement a été acceptée (Lignes directrices sur le code d’éthique et le Cadre d’évaluation des projets);
- ❖ Nous avons un nouveau programme de communication et de diffusion, de symbolisation sociale (Bulletin d’information, logo, etc.)

C’est le 3 décembre 1998 qu’avait lieu le lancement du premier Appel de propositions. Cet appel de proposition a été réparti en trois dates limites : le 15 janvier (thème du Développement et perfectionnement des capacités des Autochtones et Approches thérapeutiques communautaires), le 26 février (Centres de guérison) et le 31 mars (Rétablissement de l’équilibre et Commémoration et historique des faits). La dernière mise à jour des données d’information que je vous transmets ce matin remonte au vendredi 11 juin 1999.

Premier appel de propositions :

- ❖ 1 066 propositions ont été reçues conformément à la date limite fixée, grand total des demandes pour les trois dates limites;
- ❖ Environ 20 millions de dollars ont été alloués ou en voie de l’être (un total de 50 millions de dollars est planifié pour le premier appel de propositions);
- ❖ 1 268 demandes dans le cadre du Soutien pour l’élaboration de proposition (1 758 000 million \$ déboursés).

Première date limite (15 janvier) :

- ❖ 370 propositions ont été reçues lors du premier appel de propositions;
- ❖ budget moyen des projets approuvés à ce jour : 210 000 \$;
- ❖ marge de variation des budgets des projets approuvés à ce jour : 19 200 \$ à 1,1 million de dollars.

Cette liste continue de s’allonger au moment où je vous la présente. Les membres de notre personnel continuent de négocier et de conclure des ententes de financement de projets à chaque jour. J’aimerais à ce moment-ci vous informer que nous diffuserons mensuellement des mises à jour sur les résultats de notre cycle d’allocations de fonds. Nous transmettrons ces mises à jour au moyen d’un certain nombre d’outils de communication, incluant notre site web que vous pouvez consulter au : www.ahf.ca.

Processus d’examen des propositions

1. Examen administratif interne;
2. Examen par le comité externe d’examen du mérite (comités régionaux composés de survivants, de guérisseurs, d’Aînés, de professionnels et de citoyens);
3. Examen du comité des programmes (sous-comité du conseil d’administration) pour assurer l’équité démographique;
4. Approbation finale du conseil d’administration;
5. Négociation contractuelle;
6. Entente de financement des projets;
7. Attribution des fonds.

Types de projets financés dans le cadre des premiers thèmes seulement (Développement et perfectionnement des capacités des Autochtones et Approche thérapeutique de guérison communautaire) :

- ❖ Programmes destinés aux auteurs d’agressions sexuelles;
- ❖ éducation, counselling ou consultation et traitement de traumatismes;
- ❖ Élaboration de documentation adaptée aux Autochtones;
- ❖ Formation de membres des communautés;
- ❖ Programmes d’aide aux employés;
- ❖ Soutien des méthodes thérapeutiques traditionnelles.

Administration :

- ❖ Première vérification complétée (sans réserve ou sans restriction d’aucune sorte);
- ❖ Dépenses d’administration de la première année d’exercice : 2 521 000 millions de dollars (approximativement 1/3 pour la régie/le conseil d’administration, 2/3 pour le personnel et l’examen des propositions);
- ❖ Revenus de placement depuis l’acquisition des fonds en juin 1998 (16,5 millions de dollars du 1^{er} juillet 1998 au 31 mars 1999 — 5,1% de taux moyen de rendement);

Reddition des comptes :

- ❖ Conseil d’administration est moralement responsable devant les personnes survivantes et toute la collectivité autochtone;
- ❖ Participation du conseil d’administration aux réunions annuelles des organisations nationales autochtone;
- ❖ Réunions régionales annuelles entre les membres du conseil d’administration, du public et, en particulier, la collectivité autochtone. 4 réunions sont prévues à l’automne (Yellowknife le 30 septembre, Thunder Bay le 14 octobre, Montréal le 28 octobre et Edmonton le 4 novembre);
- ❖ Conduite et présentation, par le personnel, de séances d’information à travers le pays;
- ❖ Rapports annuels au gouvernement canadien.

Leçons tirées de l’expérience :

- ❖ Certains nous ont dit que les dates limites fixées ont été pour eux source de complications;
- ❖ Nécessité d’augmenter l’interaction dans la prestation de services auprès des requérants, notamment au sujet du contenu de la proposition, au début du processus;
- ❖ Aide financière ciblée davantage pour les requérants;
- ❖ Financement pluriannuel vs modalité limitée;
- ❖ Cibler les communautés/endroits où les besoins sont grands et qui sont mal desservis.

Les membres du conseil d’administration de la Fondation autochtone de guérison regrettent que tous les projets reçus n’aient pas pu être financés lors de cette première étape. Certains projets n’ont pas pu être approuvés parce que la date limite avait été dépassée et d’autres projets avaient besoin d’être davantage approfondis.

J’aimerais prendre le temps d’expliquer de quelle façon on traite cette situation. Les requérants dont les propositions ont été retournées sans avoir été acceptées ne devraient pas se décourager.

Nous leur avons indiqué que nous pouvons travailler avec eux pour préciser et améliorer leur projet afin qu’ils puissent le présenter de nouveau lors des prochaines étapes.

Nous allons effectuer plusieurs autres cycles d’attributions de fonds au cours du mandat de la Fondation et ainsi, tout le monde devrait avoir la possibilité de soumettre un projet. Ceux qui ont fait une tentative infructueuse ou ceux qui ont manqué le premier cycle peuvent soumettre leur proposition à nouveau quand les autres cycles seront annoncés. Les dates limites fixées seront toujours fermes et devons être respectées.

Dans un avenir prochain

- ❖ Prochain appel de propositions (automne 1999);
- ❖ Guide du programme révisé;
- ❖ Séances d’information/préparation de proposition.

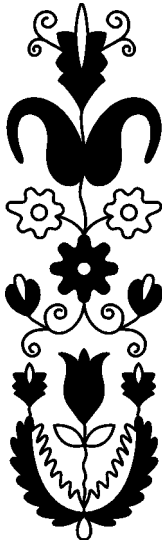
Notre but est d’aider les communautés autochtones à s’aider elles-mêmes. Dans cette optique, nous leur assurons les ressources nécessaires à la réalisation d’initiatives de guérison; nous faisons connaître les dossiers et les besoins en matière de guérison et nous mettons tout en oeuvre pour que l’opinion publique les appuie.

Nous nous sommes engagés à investir stratégiquement les ressources qui nous ont été confiées. Nous sommes résolus à contribuer à créer un climat de confiance, de sécurité, de bonne volonté et de compréhension les autochtones. La réussite des projets que nous finançons maintenant et ceux que nous financerons dans l’avenir permettra aux personnes, aux familles et aux communautés de se prendre en charge. Voilà notre raison d’être.

Les projets financés suscitent l’espoir et favorisent la guérison dans les communautés qui s’efforcent de panser les blessures causées par les traumatismes subis dans les pensionnats. On commencera enfin à briser le cycle de la violence et des familles dysfonctionnelles.

Ce type de guérison constitue une tâche considérable. C’est pourquoi aujourd’hui nous faisons la déclaration suivante : c’est le désir des Autochtones d’être aux leviers de commande en mettant fin aux souffrances laissées par la violence commise dans les pensionnats qui nous a empoisonné la vie depuis trop longtemps.

Migwech (merci)



Resumé des projets financés au 30 juillet 1999

YUKON

ATC-183 (Kwanlin Dun First Nations Health Program)
35 McIntyre Drive Whitehorse, YT Y1A 5A5 **Personne-ressource** : Judy Laird (867) 633-7800

Description du projet : Assurer un meilleur accès aux services communautaires de counselling, d'éducation/information, de prévention et aux services de soutien à domicile pour les victimes/survivants des pensionnats, enfants, adolescents, familles ainsi que pour tous ceux et celles qui ont souffert des répercussions intergénérationnelles causées par les sévices subis dans les pensionnats.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
245 276,50 \$	182 976 \$	45 744 \$

ATC-416 (Carcross/Tagish First Nation)
C.P. 130 Carcross, YT Y0B 1B0 **Personne-ressource** : Karyn Atlin (867) 821-4271

Description du projet : Engager à temps plein deux psychologues cliniciens, conseillers multidisciplinaires, venant de l'extérieur de la communauté; ils dispenseront localement des services de guérison, des soins et de la formation aux membres de la première Nation affectés par les répercussions intergénérationnelles des sévices physiques et sexuels et de la perte des traditions et de la culture subis dans le pensionnat, Choulta Residential School, situé à Carcross, Yukon. Établir des liens complémentaires avec les programmes et les services de santé et sociaux communautaires.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
166 800 \$	160 800 \$	33 770,79 \$

TERRITOIRES DU NORD-OUEST

ATC-209 (Tl'oondih Healing Society)
C.P. 30 Fort McPherson, T. N.-O. X0E 0J0 **Personne-ressource** : Hazel Nerysoo (867) 952-2025

Description du projet : L'objectif du projet proposé, « Services de consultation/conseils communautaires - En réponse aux problèmes non résolus du passé et aux problèmes actuels causés par les pensionnats », vise à reconnaître ces problèmes causés par les pensionnats et les besoins de guérison en adoptant une approche respectueuse à l'égard des membres des quatre communautés Gwich'in. Offrir des services de conseils (consultation) communautaires aux adultes, aux jeunes et aux Aîné(e)s. Aider à rétablir le rôle de la famille dans le processus de rétablissement et de renforcement des communautés. Redonner confiance dans les services d'éducation des communautés Gwich'in. Rétablir le rôle des Aîné(e)s dans les familles et les communautés. Mettre en application un système d'encadrement ou de mentorat avec des intervenants expérimentés.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
330 300 \$	330 300 \$	82 575 \$

ATC-411 (Hamlet of Cape Dorset)
a/s de Community Healing Team, C.P. 30 Cape Dorset, T. N.-O. X0A 0C0
Personne-ressource : Kanayuk Salomonie (867) 897-8316/8873/8257

Description du projet : Ce projet appuie déjà la démarche de guérison d'un certain nombre de femmes qui ont subi les effets des sévices physiques et sexuels subis dans les institutions du sud au cours des années 50 et 60. Ce financement contribuera à offrir un appui soutenu, permettant à plus de femmes de la communauté de guérir. De plus, de nombreux jeunes garçons de Hamlet qui fréquentaient l'école au cours des années 1980 ont été victimes d'agression sexuelle. Ces jeunes hommes, qui sont maintenant à la fin de la vingtaine et au début de la trentaine, continuent en silence d'éprouver de la honte. Beaucoup de ces victimes sont devenues elles-mêmes des agresseurs, aboutissant généralement dans des établissements correctionnels. Certains d'entre eux se sont suicidés. A l'aide de ce projet, on planifie pouvoir faire appel et mobiliser un plus grand nombre d'hommes afin qu'ils aident à intervenir auprès de ces hommes victimes de sévices sexuels.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
126 ,080 \$	121 080 \$	27 243 \$

DP-160 (Dene Cultural Institute)
C.P. 3054 Hay River Reserve, T. N.-O. X0E 1G4 **Personne-ressource** : Joanne Barnaby (867) 874-8480

Description du projet : Il y a trois composantes à ce projet : 1) Offrir un soutien individuel de guérison aux conseillers autochtones oeuvrant actuellement dans la communauté, assurer leur bien-être et leur efficacité dans l'accomplissement de leur travail auprès des Autochtones affligés par les effets des sévices subis dans les pensionnats, y compris les répercussions intergénérationnelles. 2) Dispenser des cours spécialisés ainsi que des cours d'initiation aux conseillers desservant actuellement la communauté et qui travaillent avec les victimes des pensionnats et d'autres personnes affectées dans les communautés autochtones du Nord. 3) Élaborer une stratégie globale de formation et de perfectionnement qui sera étudiée dans le cadre d'une vaste consultation auprès des conseillers, des centres de traitement et d'autres organismes contribuant à remédier aux effets des sévices subis dans les pensionnats.

«notre but est de continuer jusqu'à ce qu'il n'y ait pas un seul Indien au Canada qui n'ait [...] été absorbé par l'État et qu'il n'y ait aucune question indienne».
— *Duncan Campbell Scott,*
sous-surintendant général des Affaires indiennes
Volume 1 du rapport final de la CRPA

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
537 700 \$	347 700 \$	100 975 \$

COLOMBIE-BRITANNIQUE

ATC-65 (Gitksan & Wet'suwet'en Residential School Committee)
C.P. 335Hazelton, C.-B. V0J 1Y0 **Personne-ressource** : Willie Blackwater (250) 849-5002

Description du projet : Ce modèle de guérison est un programme graduel (pas-à-pas), comprenant sept étapes pour remédier aux effets des sévices physiques et sexuels subis sous le régime des pensionnats, y compris les répercussions intergénérationnelles. Ce programme comprendra également de la formation aux gens de Gitksan & Wet'suwet'en, dispensée par un psychiatre au cours de la première année de la mise en oeuvre du programme.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
731 600 \$	471 200 \$	150 200 \$

ATC-99 (Chawathil First Nations) C.P. 1659
Hope, C.-B. V0X 1L0 **Personne-ressource** : Allan Bunjun (604) 869-9994

Description du projet : Chawathil First Nation mettra en oeuvre les initiatives suivantes : engager un conseiller accrédité, pour travailler avec des personnes survivantes des pensionnats et les membres de leur famille et élaborer un programme-maison communautaire auprès des délinquants sexuels.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
145 280 \$	192 480 \$	43 308 \$

ATC-128 (Sulsilalelum Healing Centre Society)
6840 Salish Drive Vancouver, C.-B. V6N 4C4 **Personne-ressource** : Jeri Sparrow (604) 263-2790

Description du projet : Engager des conseillers qualifiés pour dispenser du counselling individuel et offrir des sessions en groupe/ateliers de guérison aux membres de la communauté affectés par les effets des sévices subis dans les pensionnats. Le projet permettra également de mettre sur pied un groupe de soutien composé d'Aînés qui vont transmettre leurs connaissances sur la culture et les méthodes traditionnelles de guérison du peuple Musqueam.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
227 200 \$	198 330 \$	62 555 \$

ATC-161 (Tsleil-Waututh Nation)
3082 Ghum - Lye Drive North Vancouver, C.-B. V7H 2V6
Personne-ressource : Calvin George OU Ron Shortt (604) 929-3454

Description du projet : Planifier, concevoir, mettre en oeuvre une panoplie de programmes de guérison uniques qui répondront aux besoins de guérison des survivants, de leur famille et de leurs descendants.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
283 920 \$	283 920 \$	94 546 \$

ATC-203 (Prince George Native Friendship Centre Society)
1600 Third Ave Prince George, C.-B. V2L 3G6 **Personne-ressource** : Mary Clifford (250) 564-3568

Description du projet : Le projet permet de doter le programme du centre autochtone de guérison de PGNFC de quatre postes supplémentaires afin de traiter les problèmes liés aux effets des sévices subis dans les pensionnats, de même qu'une augmentation de 25% des services de psychologie. Prestation de services de guérison offerts au niveau individuel, familial et communautaire (programme de dépistage, counselling individuel, en groupe, cercle de la parole et cercle de guérison, renvoi/aiguillage aux guérisseurs traditionnels et activités spirituelles de guérison, ateliers, etc.). Le projet offrira également une combinaison de méthodes thérapeutiques autochtones et non-autochtones.

*Veuillez visiter notre site d'internet afin d'y
consulter la mise à jour mensuel des projets financés...*

Resumé des projets financés au 30 juillet 1999

Veuillez visiter notre site d'internet afin d'y consulter la mise à jour mensuel des projets financés...

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
263 342 \$	255 342 \$	71 585 \$

ATC-206 (Nuu-chah-nulth Tribal Council Community & Human Services)
C.P. 1280 Port Alberni, C.-B. V9Y 7M2 **Personne-ressource** : Florence Wylie (250) 724-3232

Description du projet : Une proposition globale visant la guérison holistique de personnes résidant dans le territoire qu'on dessert et qui souffrent des effets des sévices physiques et sexuels subis dans les pensionnats, y inclus des répercussions intergénérationnelles. Comme éléments spécifiques nouveaux, il y aura : la formation de conseillers Quu'usa, la formation d'aidants pairs (de moniteurs), la formation des travailleurs de première ligne actuellement à l'emploi, un vidéo sur des expériences de guérison, une conférence sur la guérison, un travailleur des services d'approche dans le milieu pour rejoindre ceux qui vivent à l'extérieur de leur communauté et un programme de guérison extérieur (offert à l'extérieur de la communauté).

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
3 ,071 795 \$	1 122 084 \$	282 221 \$

ATC-208 (Squamish Nation 'Na Nchimstm Tina Tkwekin')
345 West 5th St. North Vancouver, C.-B. V7M 1K2
Personne-ressource : Theresa Campbell-Nahanee (604) 985-7711

Description du projet : Ce programme permettra de traiter les problèmes de crise et de traumatisme qui sont des séquelles laissés par les sévices subis dans les pensionnats. Il permettra également d'offrir des services de santé mentale qui associent les approches traditionnelles et conventionnelles pour mettre en application un processus efficace de guérison. En adhérant à des valeurs et à des croyances traditionnelles telles que définies par les Aînés du comité sur les pensionnats, le projet établira, comme première étape, un code d'éthique ayant pour objet de guider la création du modèle de guérison communautaire. Ce code d'éthique sera fondé sur les principes du respect, de la compassion et de l'amour et il va permettre au projet d'appliquer une approche fructueuse, féconde, adaptée aux besoins des membres de la communauté.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
487 568 \$	450 328 \$	144 692 \$

ATC 302 (Urban Native Youth Association)
1607 East Hastings Street Vancouver, C.-B. V5L 1S7 **Personne-ressource** : Jerry Adams (604) 254-7732

Description du projet : Le programme réunira régulièrement des jeunes autochtones « Two-Spirited » dans une rencontre de groupe hebdomadaire. Les jeunes, avec l'aide et le soutien de deux animateurs de groupe, se trouveront parmi leurs pairs, partageront leurs expériences communes et gagneront de l'autonomie au moyen de discussions de groupe, du counselling et de modèles de comportement.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
82 ,000 \$	81 420 \$	19 164 \$

ATC-350 (Healing Our Spirit BC First Nations AIDS Society)
415B West Esplanade North Vancouver, C.-B. V7M 1A6
Personne-ressource : Carole Dawson OU Ken Clement (604) 983-8774

Description du projet : Ce projet va permettre aux professionnels (spécialistes) et aux traditionalistes de se rencontrer et ainsi, de pouvoir mettre à contribution, chacun de leur côté, leurs points forts et leur expérience. Il vise à implanter une démarche intégrée pour répondre aux besoins de leurs clients en ce qui concerne les problèmes liés aux pensionnats. On peut avoir établi pour la clientèle un diagnostic double que les thérapies conventionnelles ne peuvent guérir. Il y aura trois sessions de douze semaines chacune, offertes à deux groupes par session, composés de 20 personnes par groupe. En tout, 120 personnes en bénéficieront.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
262 875,94 \$	230 342,63 \$	57 585,66 \$

DP-52 ('Namgis First Nation)
C.P. 290 Alert Bay, C.-B. V0N 1A0 **Personne-ressource** : Ian Knipe (250) 974-5522

Description du projet : Ce projet permettra d'effectuer des travaux de recherche, d'élaborer et de dispenser un programme de formation conçu pour habiliter les aides ou aidants autochtones à s'attaquer

aux effets des sévices subis dans les pensionnats et aux répercussions intergénérationnelles qu'ils ont entraînés. On mènera une collecte d'information permettant d'établir les résultats d'apprentissage sur lesquels sera fondé le programme de formation auprès des survivants et de leur famille, auprès des personnes ayant des connaissances spécifiques d'expert sur les conséquences/troubles psychologiques causés par les sévices commis dans les pensionnats. On effectuera également des travaux de recherche dans le domaine de la psychologie portant sur l'état de stress post-traumatique et des syndromes connexes. On tiendra compte de l'histoire politique. On mettra l'accent sur la guérison communautaire, de même que sur la guérison individuelle et sur la guérison au niveau familial. De plus, le personnel du projet assurera un milieu favorable et de la formation aux intervenants de première ligne qui ont à travailler avec les personnes aux prises avec les effets néfastes des sévices subis dans les pensionnats.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
63 900 \$	63 900 \$	15 975 \$

DP-182 (Lower Similkameen Indian Band)
Boîte postale 100 Keremeos, C.-B. V0X 1N0 **Personne-ressource** : Richard Terbasket (250) 499-5528

Description du projet : Objectifs principaux de ce projet : 1) effectuer une évaluation approfondie des besoins de la communauté ayant trait principalement aux besoins de guérison engendrés par les sévices subis dans les pensionnats; 2) mener des recherches et appuyer au moyen de documents les faits vécus et les histoires personnelles des survivants de pensionnats, de leur famille et de leurs descendants; 3) faire des recherches et documenter l'histoire traditionnelle de Lower Similkameen Nation; 4) mettre sur pied divers groupes communautaires; entreprendre une démarche de guérison qui s'inspire des pratiques traditionnelles et/ou des pratiques modernes de guérison; 5) concevoir, participer à ou offrir des ateliers d'information, de formation communautaires.

Coût total du projet	Contribution de la Fag	Montant versé à date
224 500 \$	220 800 \$	73 599 \$

DP-491 (Tawataineuk Band Council)
Poste restante Kingcome Inlet, C.-B. V0N 2B0 **Personne-ressource** : Pamela Moon (250) 974-3013

Description du projet : Engager du personnel pour mener une évaluation au niveau de la communauté des besoins des survivant(e)s des pensionnats de la bande de Tawataineuk, à Kingcome Inlet, C.-B.. L'évaluation inclurait des renseignements statistiques au sujet des personnes qui ont fréquenté le St.Michael's Residential School à Alert Bay et le Port Alberni Residential School où on a envoyé des membres de la bande dans les dernières années. De l'information serait aussi recueillie sur les générations subséquentes qui ont subi les effets des pensionnats. En plus, des réunions et des rencontres individuelles seront tenues avec les membres de toutes les générations qui ont fréquenté ou subi les effets des pensionnats dans le but bien arrêté (précis) d'avoir une bonne connaissance de ce qu'il faut faire pour que le processus de guérison débute et se poursuive.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
28 118 \$	29 118 \$	26 206,20 \$

DP-580 (Lax Kw'alaams Indian Band Family Counselling Centre)
206 Shushaak Street Lax Kw'alaams, C.-B. V0V 1H0 **Personne-ressource** : Kristi Hagen (250) 625-346

Description du projet : Haag Step 1, qui dure toute l'année au rythme de 22 jours par semaine, est un programme de guérison psychologique personnelle, d'expérience de formation rectificative et de leadership pour 12 hommes et femmes qui ont souffert de l'expérience des pensionnats. Comme composantes, ce programme comprend un enseignement des habiletés et connaissances traditionnelles donné par les Aîné(e)s de notre communauté; des cérémonies du cercle de guérison; des cercles de la parole tous les jours et des consultations personnelles offertes de façon optionnelle; visites à des campements de type ancestral et de type contemporain; sorties éducatives à des musées de référence / des rassemblements autochtones; intégrer, rédiger et présenter leur travail sous forme de guide à la communauté lors d'une fête à l'honneur de leur travail et du soutien de la communauté. Ce projet reposera sur les principes fondamentaux suivants : la force qui se dégage du travail en commun, l'intégration et le respect des différentes formes d'enseignement. En versant des allocations aux participants, on reconnaît que des connaissances et des compétences très précieuses sont acquises et mises en application. Aama Haag Step 2 (en phase d'élaboration) est un projet de reconquête et de renouvellement culturel/spirituel/historique en profondeur utilisant les connaissances et les forces acquises par les participants et le personnel du projet Aama-Haag Step 1.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
212 640 \$	176 180 \$	35 236 \$

DP-1369 (Chawathil First Nations)
C.P. 1659 Hope, C.-B. V0X 1L0 **Personne-ressource** : Herman W. Peters (604) 858-9327

Description du projet : Chawathil First Nations mettra en oeuvre les initiatives suivantes : 1) groupe de soutien pour les Aînés; 2) ateliers de formation portant sur l'historique et les répercussions des pensionnats et 3) évaluation de l'impact des effets néfastes laissés par les pensionnats.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
124 480 \$	122 480 \$	27 558 \$

ALBERTA

ATC-207 (Paddle Prairie Métis Settlement)

Boîte postale 58 Paddle Prairie, AB T0H 2W0 **Personne-ressource** : Sonya Kobelsky (780) 981-2227

Description du projet : Ce projet permettra d'identifier les personnes et les familles qui ont besoin de suivre une démarche thérapeutique de guérison en conséquence des répercussions causées par les sévices physiques et sexuels subis dans les pensionnats, incluant également les répercussions intergénérationnelles. Une fois identifiés, on organisera les programmes et les services adaptés à ces besoins. Ces programmes et services inclueront des cercles de guérison, de la consultation/counselling offert individuellement, en groupe ou au niveau familial; des ateliers, retraites et des séminaires; des fêtes/cérémonies, activités de loisir et d'autres activités axées sur la guérison. On fera appel aux Aînés et aux dirigeants communautaires et on les invitera à soutenir les programmes une fois que le financement sera interrompu.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
112 500 \$	112 500 \$	23 875 \$

ATC-316 (Alexis Health Department)

Boîte postale 39Glenevis, AB T0E 0X0 **Personne-ressource** : Gladys Kyme (403) 967-2591

Description du projet : Le principal objectif de ce projet-pilote d'un an est d'aider à la guérison des blessures personnelles et intergénérationnelles causées par les sévices physiques et sexuels commis dans les pensionnats. Un objectif secondaire est de démontrer d'une façon empirique l'efficacité de ce projet à guérir ces blessures infligées par les pensionnats, nous permettant ainsi de faire pression pour le financement nécessaire à la poursuite et à la prolongation du projet.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
336 845,25 \$	192 747 \$	64 071,75 \$

ATC-390 (Saddle Lake Health Care Centre)

Boîte postale160 Saddle Lake, AB T0A 3T0 **Personne-ressource** : Lorna Redcrow (403) 726-3930

Description du projet : Assurer un processus de guérison à la communauté au complet qui répondra aux besoins de guérison des différents segments de la population (enfants, adolescents, jeunes adultes, adultes et Aînés) affectés par les effets néfastes des sévices subis dans les pensionnats, incluant les répercussions intergénérationnelles.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
128 450 \$	128 450 \$	38 053 \$

DP-101 (Loon River First Nation #476)

Boîte postale 189 Red Earth Creek, AB T0G 1X0 **Personne-ressource** : Brian Pitcaim (403) 649-3883

Description du projet : La Première nation Loon River propose d'élaborer et de mettre en oeuvre une suite de programmes et d'activités communautaires, déterminés et guidés par la communauté, qui vont augmenter et renforcer leur capacité (1) à améliorer le niveau scolaire et le taux de réussites et (2) à prévenir et à réduire l'abus de l'alcool et des drogues. Se servant d'une approche de développement communautaire et intégrant les programmes et services existants qui appliquent des approches holistiques, la communauté va pouvoir apprendre à travailler dans le cadre d'un seul plan et viser deux buts, soit améliorer la scolarisation et prévenir l'abus des substances psychoactives.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
164 717 \$	156 600 \$	47 900 \$

DP-344 (Blood Tribe Human Resource Management Department)

C.P. 60 Standoff, AB T0L 1Y0 **Personne-ressource** : Elaine Creighton-Fox (403) 737-8116

Description du projet : Offrir et faciliter des sessions de formation individuelles et de groupe, la participation à des activités de sensibilisation et de guérison et ce, à l'intention des employés du Blood Tribe Administration. Ces activités de formation/de sensibilisation seront offertes au moyen de services de counselling internes, de séminaires et ateliers maison.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
261 135 \$	261 135 \$	60 565,26 \$

SASKATCHEWAN

ATC-180 (Ile-A-la-Crosse Friendship Centre)

C.P. 160 Ile-A-La Crosse, SK S0M 1C0 **Personne-ressource** : Philip Durocher (306) 833-2313

Description du projet : Ce projet fournira la possibilité sur le plan personnel de suivre une démarche de guérison, grâce au renforcement de l'estime de soi, à tous ceux et celles qui ont été affligés par les effets des sévices subis dans les pensionnats. On obtiendra ce résultat au moyen de programmes de type « dynamique de la vie-apprentissage de l'autonomie fonctionnelle » et de cercles intensifs de partage.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
147 028 \$	138 328 \$	34 582 \$

Resumé des projets financés au 30 juillet 1999

*Veuillez visiter notre site d'internet afin d'y
consulter la mise à jour mensuel des projets financés...*

ATC-190 (Yorkton Tribal Administration Inc.)

21 Bradbrooke Drive North Yorkton, SK S3N 3R1

Personne-ressource : Bev Whitehawk (306) 782-0676

Description du projet : Offrir des services de counselling aux conjoints (partenaires) violents ou agresseurs dans sa relation avec l'autre, dans le cas où la violence manifestée provient des effets néfastes des pensionnats. Les services seront offerts dans les communautés et les centres urbains de Yorkton et de la périphérie.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
1 154 100 \$	230 820 \$	51 934,50 \$

ATC-229 (Prince Albert Associated Counselling & Mediation Services)

1003A - 1st Avenue West Prince Albert, SK S6V 4Y3 **Personne-ressource** : Ella Wilberg (306) 922-7747

Description du projet : De combler les lacunes du counselling thérapeutique de première ligne dispensé aux Métis, aux personnes incarcérées et aux personnes sans statut indien au moyen de services de counselling individuel et de programmes de guérison offerts en petits groupes et axés sur les effets des sévices physiques et sexuels subis sous le régime des pensionnats, incluant les répercussions intergénérationnelles.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
319 935 \$	278 570 \$	69 642,50 \$

ATC-249 (Beardy's and Okemasis First Nation)

Boîte postale 340 Duck Lake, SK S0K 1J0 **Personne-ressource** : Chef Rick Gamble (306) 457-2250

Description du projet : Au cours de cette première année financière, le projet donnera suite à 2 composantes : 1) une évaluation des besoins au moyen d'une vaste consultation auprès de la collectivité. 2) Les survivants et ceux et celles qui sont affectés par les répercussions intergénérationnelles du pensionnat demandent des services thérapeutiques et des méthodes de guérison basées sur la culture. Les répercussions incluent mais ne se limitent pas à : la violence (sévices physiques et sexuels continuels), la perte des compétences parentales (qui sont transmises aux générations subséquentes), les comportements pathologiques, la dépendance forcée par rapport aux services en établissement, et la violence et la négligence à l'égard des Aînés.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
113 780 \$	113 780 \$	37 947 \$

ATC-2429 (Building a Nation Life Skills Training Inc.)

1439 Brightsand Court Saskatoon, SK S7J 4X1 **Personne-ressource** : Glen McCallum (306) 651-2000

Description du projet : Ces fonds serviront à la prestation de trois types de services : des services thérapeutiques, des activités de guérison et un soutien continu aux jeunes, aux hommes, aux femmes, aux couples et aux familles qui ont survécu aux effets de la violence subie dans les pensionnats.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
212 830 \$	210 229,98 \$	82 474,16 \$

DP-165 (Prince Albert Associated Counselling and Mediation Services)

1003A - 1st Avenue West Prince Albert, SK S6V 4Y3 **Personne-ressource** : (306) 922-7747

Description du projet : Faire de la recherche sur la portée et les effets des traumatismes des pensionnats au niveau local. Former des guérisseurs potentiels et accroître leurs compétences professionnelles.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
272 375 \$	215 819 \$	53 954,75 \$

DP-181 (Cote First Nation)

C.P. 1659 Kamsack, SK S0A 1S0 **Personne-ressource** : Karen Stevenson (306) 542-2694

Description du projet : Élaborer un programme de formation qui s'attaquera aux effets des sévices physiques et sexuels subis dans les pensionnats au moyen d'une sensibilisation de la population, d'une régénération de la culture et de l'identité, de l'enseignement des compétences parentales et de l'application de changements qui visent à créer une communauté en santé.

Resumé des projets financés au 30 juillet 1999

*Veuillez visiter notre site d'internet afin d'y
consulter la mise à jour mensuel des projets financés...*

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
198 439 \$	198 439 \$	44 649 \$

DP-211 (Prince Albert Grand Council Health and Social Development)
3rd Floor, 1004-1st Avenue West Prince Albert, SK S6V 4Y4
Personne-ressource : Al Ducharme (306) 953-7248

Description du projet : Identifier la fréquence et préciser la dynamique de l'éclatement de la famille dans notre secteur. Identifier et ,valuer les programmes et services de PAGC de la région. Évaluer et mesurer les capacités/compétences existantes. Déterminer quelles capacités doivent être renforcées, développées.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
705 090 \$	627 230 \$	188 769 \$

MANITOBA

DP-597 (Ma Mawi Wi Chi Itata Centre)
800 Selkirk Ave. Winnipeg, MB R2W 2N6 **Personne-ressource :** Josie Hill (204) 925-0300

Description du projet : Ce projet vise à créer un modèle de soins communautaires, un lieu d'apprentissage où on organisera des rencontres pour décider des interventions/mesures à prendre au niveau communautaire et développer les capacités communautaires pour remédier aux effets des sévices physiques et sexuels subis dans les pensionnats, incluant les répercussions intergénérationnelles. Le projet desservira quatre des quartiers à risque élevé du centre-ville de Winnipeg.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
176 605 \$	176 605 \$	43 241 \$

ONTARIO

ATC-212 (Native Child and Family Services of Toronto)
464 Yonge Street, Suite 201 Toronto, ON M4Y 1W9
Personne-ressource : Kenn Richard (416) 969-8510

Description du projet : Le projet élaborera et mettra en oeuvre au Mooka'am Treatment and Healing Services du Native Child and Family Services of Toronto trois composantes de guérison supplémentaires, conçues pour répondre aux besoins de guérison de ceux et celles qui sont affectés par les effets néfastes laissés par les pensionnats : i) services de guérison réservés aux hommes; ii) un cercle de la famille (thérapie familiale); et iii) services de guérison et de consultation offerts aux Aînés. Ces ajouts aideront le programme Mooka'am à s'établir comme centre de services de traitements complètement holistiques et basés sur la culture. Les services supplémentaires continueront à appliquer le principe de guérison holistique du programme pour répondre aux besoins spirituels, physiques, cognitifs et affectifs des clients, offrant un traitement axé spécifiquement sur les quatre dimensions des sentiments, de l'identité, des relations familiales et des compétences psychosociales.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
99 996 \$	99 996 \$	24 999 \$

ATC-277 (Georgian Bay Native Friendship Centre)
175 Yonge Street Midland, ON L4R 2A7 **Personne-ressource :** Bruce Marsden (705) 526-3607

Description du projet : Ce projet va permettre de coordonner les cercles d'enseignement destinés aux femmes et aux personnes âgées afin de commencer à reconnaître les répercussions ou séquelles intergénérationnelles provoquées par la violence subie dans les pensionnats. Par la suite, des cercles de la parole seront mis sur pied, suivis de cercles traditionnels de partage qui leur permettront d'échanger au sujet de leurs expériences dans un endroit sécuritaire. La prochaine étape prévue, ce sera la mise sur pied des cercles de guérison. Les Aînés et les personnes-ressources traditionnelles animeront ces cercles afin de s'assurer qu'une approche holistique de guérison sera mise de l'avant. En même temps, deux stagiaires/apprentis (coordonnateur de Guérison et de Mieux-être pour les autochtones, ainsi que coordonnateur des soins à vie) seront formés par un Aîné pour continuer à animer des cercles après que le financement aura cessé d'être accordé. Le coordonnateur de Guérison et Mieux-être et le coordonnateur de soins à vie seront responsables de la coordination des activités de ces cercles ainsi que de leur administration et de leur évaluation.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
22 600 \$	22 600 \$	20 340 \$

ATC-291 (Giizhgaandag Gamig Healing Lodge Inc.)
Route 805 River Valley, ON P0H 2C0 **Personne-ressource :** Rose Corbière (705) 967-0559

Description du projet : Le projet aidera à faire comprendre aux gens les effets néfastes laissés par les pensionnats et leur impact sur les survivants, leur famille et leurs descendants, afin de briser le cycle de la violence et des souffrances. Tebwewin enseignera les croyances traditionnelles et culturelles, présentera des ateliers sur les méthodes cliniques appliquées au « Healing Lodge » [pavillon de guérison] pour établir des relations positives de guérison dans les communautés.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
98 868 \$	92 868 \$	19 355 \$

ATC-324 (Mnjikaning First Nation)
C.P. 35 Rama, ON L0K 1T0 **Personne-ressource :** Dennis Martel (705) 325-3611

Description du projet : Les services communautaires et aux familles de la Première nation Mnjikaning, connue sous le nom de Gga Wiidookaadmin, (trad. Rassemblons-nous pour nous aider les uns les autres), a réuni ensemble tous les travailleurs qui oeuvrent dans le domaine de la lutte contre les toxicomanies, la violence/les sévices, la violence familiale et l'aide à l'enfance pour mener une action commune comme un cercle de guérison. Ils combinent les approches autochtone et canadienne pour aider les personnes, les familles et la communauté à développer des habitudes de vie saine.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
23 400 \$	23 400 \$	21 060 \$

ATC-365 (Naandwedidaa « Let's Heal One Another » Program)
Wikwemikong Health Centre. C.P. 101 Wikwemikong Unceded Indian Reserve, Ontario P0P 2J0
Personne-ressource : Dorothy Kennedy (705) 859-3098

Description du projet : L'éducation et la formation de 10-12 personnes de la communauté en matière de traitement de la violence familiale/sexuelle. Le contenu du programme comprendra : les questions de base sur la violence familiale/sexuelle; l'impact des traumatismes provoqués par les pensionnats; les approches holistiques. A la fin de leur formation, les travailleurs continueront leur affectation aux Naandwedidaa Counselling and Support Services [trad. Services de soutien et de counselling Naandwedidaa] comme équipe d'intervention communautaire pour les rencontres de familles.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
881 709 \$	469 474 \$	105 632 \$

ATC-596 (Big Grassy First Nation)
Poste restante Morson, ON P0W 1J0 **Personne-ressource :** Vernon Tuesday (807) 488-5614

Description du projet : Cette proposition a été présentée conjointement par la Première nation Big Grassy et celle de Big Island. Le projet permettra d'employer 6 personnes qui dispenseront des services de guérison selon les méthodes clinique et traditionnelle aux personnes de ces deux premières nations qui ont été affectées par les séquelles laissées par les sévices commis dans les pensionnats.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
314 620 \$	314 620 \$	120 000 \$

DP-163 (Whitewater Lake Community Development Corporation)
114 Mountain Road, Fort William Reserve Thunder Bay, ON P7C 4Z2
Personne-ressource : Irene Goodwin (807) 622-0894

Description du projet : Le projet a comme objectifs de former 2 membres de la Première nation de Whitewater Lake aux traditions et cultures Anishnabek. On prévoit que ces participants deviendront pleinement compétents et habilités pour former à leur tour, enseigner et aider d'autres membres à développer diverses capacités, acquérir des connaissances au sujet des dossiers et des problématiques associés aux effets causés par les sévices subis dans les pensionnats. Le projet assurera un environnement ressourçant et sécuritaire afin de faciliter l'étude et les pratiques de croissance spirituelle et de guérison, en mettant à la disposition des gens une « cabane à suer-suerie » adéquate et un teepee. Ce projet va également permettre d'offrir de l'information/documentation sur les services actuellement offerts par d'autres organismes qui traitent les problèmes et les préoccupations exprimés par les personnes.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
156 440 \$	143 200 \$	50 000 \$

DP-232 (Algonquins of Pikwàkanagàn First Nation)
C.P. 100 Golden Lake, Ontario K0J 1X0 **Personne-ressource :** Thomas Kohoko (613) 625-2800

Description du projet : Instituer dans la communauté un processus permettant de remédier à l'impact négatif des pensionnats. En premier lieu, préparer le personnel, les membres du comité et les représentants élus à y répondre positivement.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
109 054 \$	88 457 \$	30 968 \$

DP-266 (Chapleau Cree First Nation)
C.P. #400 Fox Lake Reserve, Chapleau, ON P0M 1K0
Personne-ressource : Chef Michael Cachagee (705) 864-0784

Description du projet : Ce projet propose la planification/conception et future mise sur pied d'un cercle de guérison pour aider et faciliter le processus de guérison des survivants des pensionnats et de leur famille dans bon nombre des communautés du Nord-Est de l'Ontario. Ce projet sera mené en différentes étapes. Il sera établi à partir du principe de l'équilibre des pouvoirs, de même qu'il comprendra un processus d'évaluation permettant de s'assurer que le programme réponde bien aux besoins des communautés participantes.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
203 952 \$	203 952 \$	132 026 \$

DP-307 (Children of Shingwauk Alumni Council)
a/s de Algoma University College 520 Queen Street East Sault Ste. Marie, ON P6A 2G4
Personne-ressource : Catherine MacLeod 705-949-2301 poste 387

Description du projet : Objectifs du projet : 1) créer un annuaire complet, contenant des renseignements mis à jour et les adresses des personnes survivantes, de même que du personnel et des personnes alliées qui apportent leur appui; 2) mettre sur pied un centre de ressources et un centre-patrimoine, un lieu de rencontre aux fins de guérison, ainsi qu'un réseau d'entraide/de soutien pour les étudiants et leur famille; 3) préparer et diffuser/publier un bulletin d'information pour les diplômés; 4) aider l'Université à répondre aux besoins des étudiants autochtones et leur communauté; 5) mettre sur pied Shingwauk University et organiser la quatrième réunion, Shingwauk 2000, pour les étudiants du pensionnat et leur familles.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
46 645 \$	46 645 \$	41 980,50 \$

DP-334 (Chippewas of Nawash)
R.R. #5 Wiarton, ON NOH 2T0 **Personne-ressource** : Patricia Cheghano (519) 534-1689

Description du projet : Objectifs : encourager les personnes âgées de la communauté à reconnaître et à traiter les traumatismes subis par les survivants des pensionnats, comprenant également les répercussions que ces souffrances ont suscité, chez leurs enfants et leurs petits-enfants; dispenser des services qui favoriseront chez les personnes âgées leur réintégration au niveau communautaire et leur participation à l'ensemble des programmes communautaires; offrir des services de soutien grâce au centre pour personnes âgées en mettant l'accent sur le bien-être des personnes âgées dans un environnement sécuritaire; favoriser les échanges et les visites avec les autres Premières nations, les centres d'amitié et les centres de guérison; dispenser des services de protection jusqu'à ce que des solutions/mesures à plus long terme soient mises en application.

Coût total projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
101 646 \$	101 646 \$	300 217 \$

DP-404 (Constance Lake First Nation)
Boîte postale 4000 Calstock, ON P0L 1B0 **Personne-ressource** : John R. Sutherland (705) 463-2155

Description du projet : Engager un coordonnateur/coordonnatrice affecté(e) à la question des pensionnats dans le but d'entreprendre une évaluation des besoins spécifiques de la collectivité en matière de programmes et services de guérison liés aux sévices subis dans les pensionnats; offrir une approche holistique de guérison communautaire. En ce qui concerne les soins de longue durée auprès des survivants des pensionnats, le coordonnateur/coordonnatrice fera des démarches en vue d'établir un pavillon de ressourcement communautaire (rechercher le financement) pour la collectivité et les réserves des Premières nations de la région.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
73 063,25 \$	73 063,25 \$	16 439,23 \$

DP-581 (Ojibways of the Pic River First Nation)
Heron Bay, ON P0T 1R0 **Personne-ressource** : JoAnne Michano (807) 229-1749

Description du projet : Les Ojibways de la Première nation Pic River vont s'attaquer aux effets des sévices physiques et sexuels des pensionnats, y inclus les répercussions intergénérationnelles au moyen de l'élaboration d'un plan stratégique basé sur une évaluation globale. Le plan stratégique établira l'orientation future de l'organisation concernant la santé des personnes, de la famille et de la collectivité. Afin de réaliser le projet, Pic River demande une aide financière de la Fondation pour engager un agent/une agente de planification communautaire pour une période de six mois. Anishnabek Employment [trad. Emploi Anishnabek] (DRHC) accordera des fonds pour engager un/une assistant(e) à l'agent(e) de planification communautaire. Le projet comprendra une composante de formation pour qu'il y ait transfert de compétences et de connaissances, permettant ainsi d'utiliser le processus dans de futures planifications.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
19 178 \$	19 178 \$	17 260 \$

Resumé des projets financés au 30 juillet 1999

*Veuillez visiter notre site d'internet afin d'y
consulter la mise à jour mensuel des projets financés...*

DP-592 (Walpole Island and First Nation Council)
Route rurale 3 Wallaceburg, ON N8A 4K9 **Personne-ressource** : Vera E. Williams (519) 627-1481

Description du projet : Le projet répond à quelques-uns des besoins de la collectivité concernant l'élaboration et la mise en oeuvre améliorée d'une approche communautaire holistique de guérison qui étudiera les effets des sévices physiques et sexuels des pensionnats et des répercussions intergénérationnelles.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
42 100 \$	42 100 \$	37 890 \$

DP-595 (Wabaseemoong Independent Nations)
Whitedog, ON P0X 1P0 **Personne-ressource** : Julia Mandamin (807) 927-2068

Description du projet : Engager un coordonnateur/une coordonnatrice des services de guérison pour aider les travailleurs communautaires actuels, pour former un travailleur/une travailleuse communautaire de la communauté, pour entreprendre une évaluation de la réceptivité de la communauté et élaborer un processus communautaire holistique de guérison.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
257 300 \$	142 290 \$	39 323 \$

QUÉBEC

ATC-164 (Onkw'takaritahtsheraa Healing the Family Circle)
a/s de Kahnawake Shakotia'takehnhas Community Services
C.P. 1440 Kahnawake, QC J0L 1B0 **Personne ressource** : Connie Meloche (450) 632-6880

Description du projet : « Iohahi:io » permettra de faire prendre conscience des pensionnats et des traumatismes intergénérationnels subis par les familles des survivants et leurs générations subséquentes. Ainsi en sensibilisant les dispensateurs des soins et les membres de la communauté, les responsables du projet espèrent favoriser chez eux une meilleure compréhension des raisons qui expliquent les comportements malsains et destructeurs. Ce n'est qu'en comprenant le problème que des mesures positives et précises peuvent être prises pour intervenir et se rétablir. Au fur et à mesure que la conscientisation s'accroît, les mécanismes doivent être mis en place pour apporter du soutien aux personnes au moment où elles commencent à découvrir les problèmes responsables des nombreuses difficultés qu'ils ont supportées. Les sentiments de honte, de culpabilité, de manque d'estime de soi, les sentiments provoqués par la perte de la culture et de la langue mènent à des comportements destructeurs auxquels on doit s'attaquer d'une manière holistique. Il faudra donc faire appel aux guérisseurs traditionnels pour répondre à ces besoins.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
80 000 \$	80 000 \$	20 000 \$

ATC-259 (Conseil des Montagnais de Natashquan)
159-B rue des Montagnais Natashquan, QC G0G 2E0
Personne-ressource : Pierre St-Arnaud, Psychologue (418) 726-3434

Description du projet : Programme de thérapie intensive de groupe pour les adultes hommes et femmes intégrant une approche psychothérapeutique professionnelle contemporaine et une démarche de guérison traditionnelle de reconstruction de l'identité montagnaise.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
112 363 \$	112 363 \$	28 090,75 \$

DP-310 (Conseil de la nation atikamekw inc.)
290, rue St-Joseph, C.P. 848 La Tuque, QC G9X 3P6
Personne ressource : Maxime Quoquochi (819) 523-6153

Description du projet : Par l'entremise d'un processus de conscientisation relatif à l'expérience des pensionnats, promouvoir une volonté de changement vers un mieux-être en offrant des activités thérapeutiques diversifiées après avoir parfait les compétences et les connaissances des intervenants en poste.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
547 263 \$	517 317 \$	135 000 \$

DP-375 (Council of the Cree Nation of Mistissini)
187 Main St. Mistissini, QC G0W 1C0 **Personne ressource** : Jane Blacksmith (418) 923-3461

Description du projet : « Reconstituer le cercle » est un projet holistique qui sera mené dans la communauté au moyen d’une variété d’interventions et de programmes particuliers, incluant approches traditionnelle et psychologique de guérison, séances individuelles et en groupe, soutien des spécialistes et des Aînés. Ce projet permettra de dispenser de l’information, du soutien et du ressourcement/guérison aux victimes de la violence physique et sexuelle commise dans les pensionnats, à leur famille et à la communauté.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant à versé à date
247 220 \$	247 220 \$	51 089 \$

NOUVEAU-BRUNSWICK

ATC-78 (Metepenagiag First Nation)
59 Mountain Rd. C.P. 293 Red Bank, N.-B. E9E 2P2
Personne ressource : Chef Michael Augustine (506) 836-2366

Description du projet : Nous proposons d’ajouter la possibilité, d’entreprendre une démarche de guérison innovatrice à notre approche holistique de guérison des survivant(e)s des pensionnats et de leur famille. La Naturopathic Healing technique [trad. technique de guérison par la naturopathie] est une adaptation moderne d’anciennes pratiques de guérison et elle complète d’autres formes de traitement. De concert avec, à la fois, des remèdes traditionnels (foin d’odeur, sauge, cèdre…) et les remèdes modernes (la psychologie, le counselling, la médecine…), la guérison par la naturopathie permettra à notre système de santé d’offrir une gamme complète de traitements individualisés aux membres et à leur famille qui souffrent de symptômes liés aux effets des pensionnats.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
69 300 \$	69 300 \$	15 592,50 \$

Les premiers projets communataires

...de page 1...

M. Kistabish a de plus indiqué « qu’on a tort de ...croire qu’on ne peut faire qu’une seule demande de financement et que, si cette demande n’est pas acceptée la première fois, il n’y aura plus d’autres possibilités offertes. Il s’agit là d’une fausse perception. Nous aidons les requérants dont la proposition n’a pas été approuvée à préciser et à améliorer leur demande afin qu’ils puissent la présenter de nouveau lors de la prochaine série d’appel de propositions. Nous effectuerons de nombreux autres cycles d’attribution de fonds au cours de la durée de vie de la Fondation. Ainsi, tout le monde aura la possibilité de soumettre une proposition. Les dates limites de chaque appel de propositions resteront toujours fermes et devront être respectées. On a accordé à la Fondation quatre ans pour attribuer ou pour engager les fonds confiés et la Fondation veut distribuer ces fonds aux communautés le plus rapidement possible. »

Mike Degagné, le Directeur général de la Fondation, a décrit ainsi certains des défis que doit relever le personnel de la Fondation : « Un de ces défis, c’est d’arriver à répondre aux attentes des gens. On reçoit des appels téléphoniques de personnes qui, deux jours après avoir soumis leur proposition, demandent l’argent. Notre processus d’examen et d’approbation des propositions est complexe. Chaque proposition est évaluée quant à sa capacité de remédier aux effets de la violence physique et sexuelle commise sous le régime des pensionnats, y compris les répercussions intergénérationnelles. Il y a de nombreux facteurs à prendre en considération avant d’approuver des fonds pour un projet en particulier et cette démarche prend du temps. Actuellement, on envisage un délai d’exécution ou de retour de la proposition d’environ huit mois (du moment de la réception de la proposition à celui de l’émission du chèque). »

« Un autre défi d’importance, c’est de clarifier auprès des gens qui ont besoin de le comprendre plus clairement le rôle de la Fondation. On ne dispense pas de services de guérison et on ne prélève pas non plus sur les fonds accordés des indemnisations pour les personnes survivantes des pensionnats. Nous ne disposons pas d’un fonds de caisse pouvant compléter, ou remplacer, des programmes déjà offerts par l’entremise des Affaires indiennes, de Santé Canada ou d’autres ministères du gouvernement canadien. Notre mandat est d’allouer des fonds à des projets de guérison, bien articulés dans des propositions solides, qui ont pour objet de traiter les effets de la violence physique et sexuelle subie sous le régime des pensionnats, y compris les répercussions intergénérationnelles, » disait M. Degagné en terminant.

« Nous aidons les communautés à s’aider elles-mêmes en leur procurant les ressources nécessaires pour mettre sur pied des initiatives de guérison, faire la promotion des questions et des besoins en matière de santé et en créant un milieu favorable au près du public. La réussite des projets que nous finançons maintenant et ceux que nous financerons dans l’avenir permettra aux personnes, aux familles et aux communautés de se prendre en charge. Voilà notre raison d’être » à ajouté M. Kistabish. « Nous nous sommes engagés à investir stratégiquement les ressources qui nous ont été confiées. Nous sommes résolus à contribuer à créer un climat de confiance, de sécurité, de bonne volonté et de compréhension pour tous les autochtones. Cette entreprise représente une tâche énorme mais, comme tout, rien n’est impossible si la volonté existe ».

DP-326 (St. Mary’s First Nation Healing Program)
440 Highland Avenue Fredericton, N.-B. E3A 2V2 **Personne ressource** : Alma Brooks (506) 452-2751

Description du projet : Ce projet va permettre d’offrir de la formation adaptée à la communauté, dans le but de perfectionner les compétences nécessaires pour concevoir, planifier et mettre en oeuvre des stratégies et des programmes de guérison qui traiteront adéquatement les séquelles laissés chez les survivants et leurs descendants par la violence commise dans les pensionnats. Ce projet vise à rassembler les survivants perdus, désorientés, leur famille et la communauté et à évaluer leurs besoins spécifiques.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
123 169 \$	123 169 \$	61 584,48 \$

NOUVELLE-ÉCOSSE

ATC-223 (Wagmatcook First Nation and Waycobah First Nation)
a/s de Waycobah First Nation Boîte postale 149 Whycocomagh, N.-É. B0E 3M0
Personne ressource : Margaret Pelletier (902) 295-2112

Description du projet : On propose d’engager des spécialistes pour répondre aux besoins de guérison des personnes et leur famille affectées par les sévices subis dans les pensionnats, à savoir un/une thérapeute clinicien(ne) qui partagerait son temps entre les communautés des Premières nations de Waycobah et Wagmatcook avec deux travailleurs/travailleuses communautaires, un/une dans chaque communauté.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
141 200 \$	141 200 \$	30 401 \$

ATC-391 (Membertou Band Council)
111 Membertou St. Sydney, N.-É B1S 2M9 **Personne ressource** : Jane Meader (902) 564-5147

Description du projet : S’attaquer aux séquelles laissées par la violence commise dans les pensionnats à l’aide de groupes séparés d’hommes, de femmes, d’adolescents ou de jeunes adultes et de familles. Ce projet procédera selon le processus traditionnel de guérison : sueries, jeûnes, enseignements, cercles de la parole et soins/traitements cliniques des troubles physiques, affectifs et mentaux. Il vise tout particulièrement à mettre en application ces méthodes pour remédier aux séquelles des sévices sexuels par la guérison et le pardon.

Coût total du projet	Contribution de la FAG	Montant versé à date
32 600 \$	30 000 \$	27 000 \$

Orientations Futures

Nous avons la ferme intention de continuer à trouver des façons de faire, encore plus efficaces et efficientes, pour l’exécution de notre travail et ce, dans l’intérêt des communautés autochtones. Au cours de la prochaine année, nous apporterons des changements qui nous permettront de venir en aide de la meilleure façon possible aux personnes survivantes, à leur famille et à leurs descendants. Voici certains projets d’activités à venir :

Processus de financement
Un processus amélioré concernant le soutien communautaire sera dévoilé au lancement de notre prochain appel de propositions. Ce processus permettra au personnel d’effectuer les examens de propositions de façon plus intensive et plus approfondie avant que la proposition passe à une autre phase du processus d’examen avec le concours du Comité externe du mérite. Par ce procédé, on vise à aider davantage les requérants en s’assurant que leur demande est complète et qu’elle satisfait aux critères obligatoires.

Cycles d’attribution de fonds
Il y aura de nombreux cycles d’attribution de fonds au cours de la durée de vie de la Fondation et ainsi, tout le monde devrait avoir la possibilité de soumettre une proposition. Les requérants dont la demande de financement n’aura pas été approuvée ou qui n’auront pas pu profiter du premier cycle pourront présenter à nouveau une proposition à un prochain appel de propositions.

Les date limites de chacun de ces appels de propositions resteront fermes et elles seront clairement annoncées, publiées.

Séance d’information sur la préparation de proposition
Des séances portant sur la préparation de proposition, destinées à toutes les personnes intéressées à préparer et à soumettre une proposition, auront lieu dans toutes les régions pour fournir de l’information et aider les personnes qui souhaitent faire une demande. Le calendrier complet de ces séances sera publié une fois complété.

Guide révisé du programme
Prochainement, nous distribuerons un Guide révisé du programme qui a été mis à jour pour indiquer les changements apportés au processus de financement. Le Guide révisé du programme sera publié plus tard cet automne au moment de notre prochain appel de propositions.

Stratégie intégrée de communication
Nous avons élaboré une stratégie intégrée de communication et elle devrait être approuvée et mise en application à la fin de l’année 1999.

Consultations
Quatre réunions sont présentement prévues pour le reste de l’année 1999. Elles auront lieu à Yellowknife, le 30 septembre, à Thunder Bay, le 14 octobre, à Montréal, le 30 octobre et à Edmonton, le 4 novembre.

Conseil d'administration: portraits biographiques



Georges Henry Erasmus

Né le 8 août 1948 à Fort Rae, Territoires du Nord-Ouest (T.N.-O.), Canada. *Études* : Diplôme d'études secondaires, Yellowknife, T.N.-O. *Fonction principale* : président, Fondation autochtone de guérison. Adresse: Fondation autochtone de guérison, 75, rue Albert, pièce 801 Ottawa (Ontario) K1P 5E7, téléphone (613) 237-4441. *Affiliation* : secrétaire, conseil de bande indienne, Yellowknife, T.N.-O. (1969-71); organisateur et président, Association communautaire d'habitation, Yellowknife, T.N.-O. (1969-72); conseiller auprès du président, Fraternité des Indiens des Territoires du Nord-Ouest (1970-71); travailleur sur le terrain et directeur régional du personnel, Compagnie des Jeunes Canadiens (1970-73); président, University Canada North (1971-75); directeur, Programme de mise en valeur des collectivités, Fraternité des Indiens des Territoires du Nord-Ouest (devenue plus tard la Nation dénée) (1973-76); président, Fraternité des Indiens des Territoires du Nord-Ouest/Nation dénée (1976-83); président, Denendeh Development Corporation (1983); vice-chef élu du Nord, Assemblée des Premières nations (1983-85); Chef national élu, Assemblée des Premières nations, Ottawa, Canada, (1985); Chef national réélu (1988-91); co-président, Commission royale sur les peuples autochtones (CRPA), Ottawa, Canada (1991-1996); président, Fondation pour la guérison des Autochtones, Ottawa, Canada (1998); *Qualité de membre* : membre honoraire, Société historique de l'Ontario (1990). *Distinctions honorifiques, prix/décorations* : représentant du Canada au Indigenous Survival International (1983); délégué canadien aux conférences internationales du Conseil mondial des peuples indigènes (1984-85); directeur nommé au Fond mondial pour la nature Canada (1987); récipiendaire de l'Ordre du Canada (1987); nomination à la Commission du Monument canadien pour les droits de la personne (1987); membre du conseil d'administration, Fondation de recherches, Enquête énergétique, opération de démantèlement (1988-98); membre honoraire du comité, Jeunesse internationale pour la paix (1988); membre du conseil consultatif, Earth Circle Foundation (1988); doctorat honorifique en droit de Queen's University, (1989), University of Toronto, (1992), University of Winnipeg, (1992), York University, (1992), University of British Columbia, (1993), Dalhousie University, (1997), University of Alberta, (1997); distinction honorifique pour service public par un Autochtone (1998); conseil d'administration, Jour de la terre (1990); conseil d'administration, Tournée de Solidarité et action unie vers l'environnement (SAUVE) (1990); récompenses dans le domaine artistique, académique, et récompenses sportives. *Intérêts* : lecture, voyages, activités en plein air, canotage et les arts. *Publication* : coauteur, *Drumbeat: Anger and Renewal in Indian Country* (Summer Hill Publishers, 1990).



Garnet Angeconeb

Diplômé en journalisme de University of Western Ontario, M. Angeconeb est un Ojibway de Sioux Lookout qui oeuvre à titre d'expert-conseil. Ancien directeur de Wawatay Native Communications Society, il a également été directeur exécutif de l'Alliance des Premières nations indépendantes. Au fil des ans, il s'est occupé de divers dossiers et projets associés à l'autonomie gouvernementale des Premières nations portant sur l'éducation, la santé, la justice, le développement économique, l'administration, la planification et les politiques. Dans le cadre de ses fonctions actuelles d'expert-conseil, il se spécialise dans les relations avec les médias, les stratégies de communication et de relations publiques, la création d'équipes, l'animation de rencontres, la rédaction et la recherche.



Charlene Belleau

Madame Belleau est membre de la Première nation du lac Alkali, en Colombie-Britannique. En plus de jouer un rôle actif dans la guérison des survivants des écoles résidentielles ou pensionnats, elle a mis sur pied la première conférence sur les pensionnats. Elle a également été membre du comité sur les pensionnats à l'Assemblée des Premières nations de 1990 à 1995 et elle a coordonné pendant quatre ans le projet portant sur les pensionnats de la Colombie-Britannique. Ancien chef du lac Alkali, elle a aussi siégé à de nombreux comités régionaux et nationaux en matière de santé.



Jerome Berthelette

Monsieur Berthelette est directeur régional de la Direction générale des services médicaux de Santé Canada, région du Manitoba. Il fait partie de la nation des Ahnishnabes de Sagkeeng. Il a obtenu sa licence en droit de University of Western Ontario et il a été admis au barreau en 1984. Monsieur Berthelette est président de l'Institut Vanier de la famille et il a occupé, de 1986 à 1991, le poste de directeur exécutif de l'Association nationale des centres d'amitié. Il a également agi en qualité de secrétaire de la Commission royale sur les peuples autochtones, de 1991 à 1993.



Paul Chartrand

Monsieur Chartrand, un Métis du Manitoba, est un ancien professeur spécialisé en questions politiques et légales relatives aux Autochtones. Il est diplômé du Manitoba Teachers College, de l'Université de Winnipeg, de Queensland University of Technology et de University of Saskatchewan. Il a fait partie de la Commission royale sur les peuples autochtones. Auteur de nombreuses publications, dont un ouvrage sur les droits fonciers des Métis, il travaille actuellement à son propre compte comme expert-conseil à Victoria, en Colombie-Britannique.



Angus Cockney

Monsieur Cockney est un Inuk de Tuktoyaktuk des T. N.-O. En 1962, il est allé vivre à Inuvik et il a fréquenté jusqu'en 1976 Grollier Hall, un pensionnat pour les étudiants de l'Arctique de l'Ouest. M. Cockney est maintenant propriétaire de l'entreprise Icewalker Canada. Il se spécialise dans le domaine de l'expression ou de la communication orale motivationnelle; de plus, il est un artiste oeuvrant dans divers média. Premier Inuk à skier au pôle Nord, il se sert de son expérience personnelle comme plateforme pour parler de l'approche de la définition d'objectifs, de motivation et d'engagement personnel, de participation. Ses oeuvres sur pierre ont été exposées au pays et également ailleurs dans le monde. Il s'est distingué parmi les artistes Inuit contemporains. M. Cockney travaille également dans le domaine de la production multi-média et il est actuellement en train de réaliser pour Parcs Canada un CD-ROM éducatif. De 1988 à 1997, il a oeuvré à titre de spécialiste des médias au ministère des Ressources, de la Faune et du Développement économique, gouvernement des T. N.-O. De plus, il est un ancien champion de ski de fond national canadien ainsi qu'un champion aux Jeux d'hiver du Canada.



Ken Courchene

Un Ojibway de Pine Falls au Manitoba, Monsieur Courchene oeuvre depuis plusieurs années dans le secteur de la santé et des services sociaux. Il détient un baccalauréat ès arts en éducation. Président-directeur général, il travaille actuellement au sein d'un programme de lutte contre l'abus des solvants destiné à des adolescents dont plusieurs sont des victimes ou survivants de sévices sexuels et physiques. Dans le cadre de son travail avec les jeunes et avec les adultes toxicomanes, il a recours à des méthodes de guérison traditionnelles comme la danse du soleil, la cérémonie de la suerie et le cercle de la parole.



Wendy John

Madame John est directrice générale régionale associée de la région du Pacifique au ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien. Elle est membre de la Première nation Musqueam en Colombie-Britannique, au sein de laquelle elle a exercé trois mandats comme chef du conseil. Madame John a été la première femme au Canada à être élue au poste de vice-chef de l'Assemblée des Premières nations, en Colombie-Britannique. Elle a été le porte-parole du Canada, à titre de commissaire, au sein de Pacific Salmon Commission et elle a été membre du conseil d'administration de la Société immobilière du Canada Limitée ainsi que de celui du Royal British Columbia Museum. Elle est également fondatrice et présidente du projet portant sur les pensionnats en Colombie-Britannique.



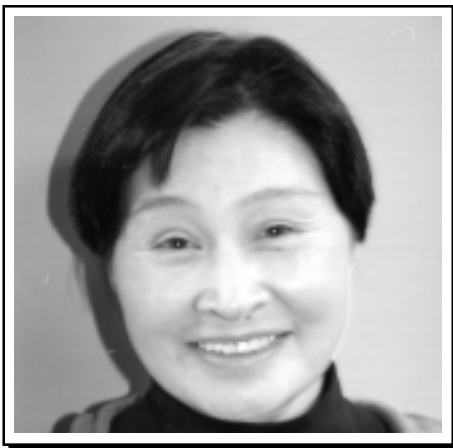
Richard Kistabish

Monsieur Kistabish, un Algonquin de Val-d'Or, au Québec, parle couramment le français, l'anglais et l'algonquin. Président des services sociaux Minokin, il oeuvre depuis plusieurs années dans le domaine de la santé et des services sociaux à l'échelle régionale et provinciale. Il a agi à titre de secrétaire-trésorier du Comité de la santé, Kitchisakik, et de président (Grand chef) du Conseil des Algonquins du Québec. Il a également publié plusieurs ouvrages dont *La santé mentale et les peuples autochtones du Québec - Postface* (Mental Health and Aboriginal People of Québec - Postface); *Le livre vert - la position de la nation algonquienne face aux questions environnementales* (The Green Book - Positions of the Algonquin People on Environmental Issues); et *Enquête nationale sur les services aux enfants chez les Premières nations* (National Inquiry into First Nations Child Care).



Carrielynn Lamouche

Experte-conseil Métis de Gift Lake, en Alberta, Madame Lamouche a étudié au Conservatoire royal de musique et détient une maîtrise en travail social. Elle a coordonné et animé plusieurs événements, y compris la conférence Dreamcatchers de Grant McEwan et une conférence pour les jeunes dans les établissements Métis. Madame Lamouche a publié divers articles sur l'histoire des établissements Métis et elle a oeuvré à titre bénévole auprès d'enfants ayant des troubles et de leurs familles. Elle-même aux prises avec une invalidité, elle collabore avec les gouvernements, les entreprises et les maisons d'enseignement pour identifier et réduire les obstacles. Elle a siégé à de nombreux comités, dont le Provincial Human Rights, Multicultural Education Fund Advisory Committee et le Gift Lake Metis Settlement Peace Advisory Committee. Dans son enfance, Madame Lamouche a fréquenté le pensionnat St. Mary à Kenora, Ontario.



Ann Meekijuk-Hanson

Madame Hanson, une Inuk d'Iqaluit, dans le Nunavut, oeuvre à titre de rédactrice et de radiodiffuseur pigiste. Elle et son mari sont propriétaires d'un petit commerce qu'ils gèrent ensemble. Elle travaille également pour le compte de la Société Radio-Canada à Iqaluit et ses textes historiques ont été publiés dans plusieurs revues. Madame Hanson connaît intimement la nature et les effets des situations d'abus. Madame Hanson est l'épouse de Bob Hanson. Ensemble ils ont élevé cinq enfants et ils sont fiers maintenant d'être les grands-parents de sept petits-enfants.



Teresa Nahanee

Madame Nahanee est membre de la nation Squamish. Elle est également membre de Law Society of British Columbia et elle pratique actuellement le droit à Merritt, en Colombie-Britannique. Elle a occupé un poste de conseillère ministérielle dans le Programme pour les Autochtones aux Services correctionnels Canada et de consultante en matière constitutionnelle auprès de la Native Women's Association of Canada. Madame Nahanee travaillait auparavant au Bureau du ministre des Affaires indiennes et du Nord canadien et au Secrétariat d'État. Elle a aussi occupé le poste de directrice régionale pour la Colombie-Britannique et le Yukon au sein du Programme de développement économique des Autochtones. Madame Nahanee a passé deux ans à Washington D.C., une année comme adjointe spéciale au commissaire du Bureau of Indian Affairs et une autre au comité du Congrès américain sur les affaires intérieures et insulaires. Elle compte plusieurs publications à son actif, notamment une étude sur les agressions sexuelles au Canada. Madame Nahanee a fréquenté le pensionnat indien St. Paul de 1951 à 1956.



Dorris Peters

Madame Peters est une Aînée de la nation Sto:lo. Elle est née dans la réserve Peters située à quelques kilomètres à l'ouest de Hope, Colombie-Britannique. Dès son jeune âge, ses grands-parents ont découvert qu'elle avait le don de guérison et ils l'ont aidée à le développer et à l'entretenir. Tout au long de sa vie adulte, elle a travaillé avec des Aînés de différents groupes culturels et elle a tiré des enseignements puissants en matière de guérison. Madame Peters croit que les Autochtones doivent se tourner et regarder vers leur passé et en réapprendre les principes fondamentaux, tels que l'honnêteté, le respect, être exemplaire, redonner à sa communauté les bienfaits reçus, partager les ressources, venir en aide à ceux qui en ont besoin, préserver au premier plan des interventions officielles l'intégrité, le sens moral et l'honneur, transmettre la culture et la langue aux nouvelles générations, l'humilité, la purification spirituelle, et enfin, être un guide, un mentor positif pour ceux et celles qui ont reçu des dons de nature spirituelle. C'est de cette manière, selon Madame Peters, qu'on pourra retrouver l'essence même de notre identité en tant que Premières nations et qu'on pourra guérir les blessures du passé et les souffrances actuelles afin de bâtir un avenir prometteur pour les générations à naître.



Viola Robinson

Née à Amherst (Nouvelle-Écosse), Viola Marie Robinson est une Micmaque. Elle a fréquenté la Micmac Indian Day School de Shubenacadie et la Sacred Heart Academy de Meteghan. Nouvelle-Écosse, avant de terminer ses études au Maritime Business College de Halifax. Madame Robinson a passé sa vie à défendre les intérêts du peuple Mi'kmaq et à plaider en faveur des droits fondamentaux des Premières nations à travers le pays. Mieux connue en tant que fondatrice et présidente depuis de nombreuses années du Native Council of Nova Scotia, de même que du Conseil national des autochtones du Canada, elle a également à son actif de nombreuses autres réalisations. En 1990, l'Université Dalhousie de Halifax lui a décerné un doctorat en droit à titre honorifique. Madame Robinson a été commissaire au sein de la Commission royale sur les peuples autochtones. En mai 1998, elle a obtenu une licence en droit de l'Université Dalhousie et elle termine actuellement son stage dans un cabinet d'avocat à Halifax. Bien qu'elle ne soit pas elle-même survivante du régime des pensionnats, tous les membres de sa famille proche, y compris son frère, sont des survivants de ce régime.



Grant Severight

M. Severight poursuit actuellement des études de cycle supérieur en Aboriginal Justice and Corrections (Justice et services correctionnels applicables aux Autochtones) à University of Saskatchewan. Il est membre de la nation de Sauteaux-Ojibway et il réside à Saskatoon. M. Severight a agi en tant que président du Saskatchewan Treaty Indian Council et également en tant que directeur du Prince George Indian Friendship Centre. Comme principaux champs d'intérêts personnels, il aime la musique et la menuiserie; de plus, il enseigne le programme de dynamique de vie (lifeskills) et il fait du bénévolat.

Liste du personnel de la Fondation autochtone de guérison

BUREAUX EXÉCUTIFS

Mike DeGagné
Directeur général

Linda Côté
Adjointe exécutive au Directeur
général

Yancy Craig
Agent de correspondance exécutif

Natasha Martin
Adjointe administrative

Janette Meinert
Adjointe exécutive au Conseil
d'administration

RESEARCH

Roberta Greyeyes
Directrice intérimaire de la
recherche

ADMINISTRATION

Robin Henry
Gérant de bureau

Lorraine DeRepentigny
Coordinatrice de la salle des
courriers

Suzanne Danis
Réceptionniste

Pat Shotton
Gérante de l'informatique

COMMUNICATIONS

Kanatiio (Allen Gabriel)
Directeur des communications

Marilyn McIvor
Adjointe exécutive us directeur des
communications

Hussein Hamdan
Adjoint administratif

Giselle Robelin
Agente de communications

Wayne Spear
Agent de communications

FINANCE

Ernie Daniels, CGA
Directeur des finances

Leanne Nagle
Adjointe exécutive au directeur des
finances

Caroline Garon
Agente des finance

Lorinda Goodwin
Gérante des comptes adjointe

Ray D. Jones, B.A.
Agent des finances

Eva Jacobs, CGA
Agente des finances

Janice Kicknosway
Analyste financier

Rhonda Oblin
Adjointe aux agents de finances

Paul Olsheski
Gérant des comptes

Tammy Saulis
Agente des finances

PROGRAMS

Rod Jeffries
Directeur intérimaire des
programmes

Pamela Lussier
Adjointe exécutive au directeur des
programmes

Janet Brewster
Agente d'information,
Programme d'information

*Karen (Konwawihon)
Jacobs-Williams*
Agente d'information,
Programme d'information

Virginia Toulouse
Chef, programme de l'examen des
propositions

Alexia Fruin
Adjointe au Chef, programme de
l'examen des propositions

Dolly Creighton
Agente, Programme de l'examen
des propositions

Miche Jetté
Agent de l'examen des
propositions

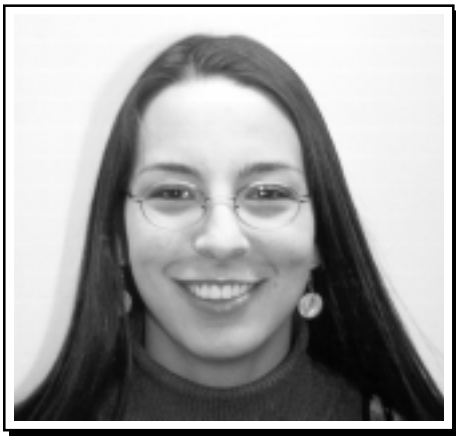
Dave Tellier
Agent de l'examen des
propositions adjoint

Mark Loft
Agent des programmes

Edward Martin
Agent des programmes

Sharon Clarke
Chef, soutien communautaire

Joanne Langan
Analyste des propositions



Cindy Swanson

Madame Swanson, une Métis vivant à Edmonton, est une étudiante de troisième année en études autochtones à l'université de l'Alberta. Elle a été nommée membre provincial du Conseil consultatif national Métis sur la jeunesse et elle a oeuvré à différents niveaux auprès des collectivités Métis et des Premières nations, tout particulièrement au sein de projets et d'organisations pour les jeunes Métis et les jeunes des Premières nations. Elle a mené des recherches sur le syndrome des pensionnats.



Charles Weaselhead

Un membre de la tribu Blood des Premières nations de Standoff, en Alberta, Monsieur Weaselhead est un administrateur de la santé. Il détient un certificat de deux ans en administration des services de santé. Il a été directeur d'un centre de traitement pour alcooliques et toxicomanes pendant huit ans et il oeuvre dans le domaine de l'administration de la santé depuis quinze ans. Depuis deux décennies, il s'intéresse aux questions et aux collectivités autochtones, tout particulièrement aux techniques de guérison individuelle et communautaire, dont les méthodes traditionnelles et culturelles. Il porte une attention toute spéciale aux cycles négatifs de la violence à l'égard des enfants et il cherche à assurer un filet protecteur, des mesures de protection, aux victimes et aux autres personnes affectées.

Avis public de rencontres regionales

Les directeurs de la Fondation autochtone de guérison visiteront différentes régions du pays afin de rencontrer les personnes survivantes, leur famille et leurs descendants.

Dans ces rencontres, les directeurs :

- ❖ feront le compte rendu des activités de la Fondation au cours de la première année de fonctionnement;
- ❖ feront le point sur les projets financés;
- ❖ donneront un aperçu général des nouvelles initiatives;
- ❖ offriront la possibilité d'échanger et de faire des suggestions, de fournir de la rétroaction.

Veillez noter que les participants peuvent assister à la rencontre de leur choix et doivent payer leurs frais de transport. La Fondation offrira des rafraîchissements et un goûter léger.

Pour plus de renseignements, communiquez avec Natasha
Martin au (613) 237-4441
ou sans frais au (888) 725-8886,
poste 241.

Rencontres régionales Projet d'ordre du jour

9 h	Ouverture
9 h 15	Observations préliminaires par le Président
9 h 30	Présentation du Conseil d'administration
10 h	Pause
10 h 15	Présentation du rapport annuel et vérification
12 h	Dîner — Présentation des nouvelles initiatives - Directeur général
13 h	Échanges — rétroaction des participants
15 h	Pause
15 h 15	Suite des échanges — rétroaction
16 h 30	Observations finales — Mot de la fin
16 h 45	Clôture Ajournement

Un mot du rédacteur...

She:kon (Salutations) :

Je me rends compte que bien du temps s'est écoulé depuis la parution du dernier Bulletin d'information et je vous présente mes excuses pour le retard que j'ai mis à publier ce numéro. J'ai été extrêmement occupé depuis mon entrée à la Fondation, mais vous pouvez maintenant vous attendre à être régulièrement informés et à recevoir des mises à jour périodiques. Nous espérons que la nouvelle présentation vous plaira. Bien que ce numéro vise à être informatif, nous planifions axer les prochains numéros encore plus sur les projets et sur les sujets de préoccupation.

Prochainement, nous mettrons sur pied un comité de rédaction et nous établirons des lignes directrices pour la publication de ce bulletin d'information. Une fois complétées, nous pourrons vous offrir de l'espace pour pouvoir partager vos histoires. N'hésitez pas à me communiquer vos commentaires ou suggestions concernant ce bulletin. Restez en contact avec nous pour en savoir davantage...

Kanatiio (Allen Gabriel)
Directeur des Communications
Rédacteur, Le premier pas

Le premier pas

Une publication officielle de la Fondation autochtone de guérison
Société canadienne des postes - entente de publication n° 1573535



Fondation autochtone de guérison
75, rue Albert, pièce 801
Ottawa (Ontario) K1P 5E7



Appels locaux (613) 237-4441
Sans-frais (888) 725-8886



(613) 237-4442



programs@ahf.ca
www.ahf.ca

Pour nous rejoindre

Les membres du personnel de la Fondation sont là pour vous aider. Veuillez communiquer avec nous si vous avez besoin d'assistance.

Bureaux Exécutifs

Mike Degagné, Directeur Général
Linda Côté, Adjointe Exécutive
(Poste 236)

Département des programmes

Rod Jeffries, Directeur intérimaire
Pamela Lussier, Adjointe Exécutive
(Poste 223)

Département des finances

Ernie Daniels, Directeur
Leanne Nagle, Adjointe Exécutive
(Poste 261)

Département de la recherche

Roberta Greyeyes, Directrice intérimaire
(Poste 248)

Département des communications

Kanatiio (Allen Gabriel), Directeur
Marilyn McIvor, Adjointe Exécutive

Healing Words



The healing power of interconnectedness

Hail The Great Spirit, my father
without him no one could exist
because there would be no will to live
Hail The Earth, my mother
without which no food could be grown
and so cause the will to live to starve
Hail the wind, my grandmother
for she brings loving, lifegiving rain
nourishing us as she nourishes our crops
Hail the fire, my grandfather
for the light, the warmth, the comfort he brings
without which we be animals, not men
—from *An Indian Prayer*, by H. Kent Craig



Nature and Healing: A Wilderness Retreat Project

FIRST NATIONS, MÉTIS AND INUIT CULTURES AND WAY of life are rooted in a common spiritual value: the interconnectedness of all creation with its creator. As a part of the creator's gift, Mother Earth is naturally balanced, healthy, and perfectly suited to provide for the needs of all.

The cycles of disease and illness, destructive to human beings and to Mother Earth, have their source in the disconnection of people from this healing force. Aboriginal people have been forcibly disconnected from this healing and life-giving force by centuries of a dominant culture's oppression, cultural assimilation, and spiritual proscription.

Today, the interconnectedness of creation with its creator is at the centre of the healing movement in Aboriginal communities. Elders, who are the depositories of traditional knowledge and wisdom, are playing a major role in the re-establishment of this interconnectedness, harmony, balance and wellness.

The traditional Aboriginal belief that harmony with nature is the source of wellness has been appropriated by many branches of science and belief in the western world. Deep ecology, ecopsychology, wilderness therapy, and bioregionalism are some of the modern names given to traditional Aboriginal approaches to a balanced life.

Thus one of the principles of Ecopsychology, a branch of science described as being in its infancy, states that "The earth is a living system. Human beings are fundamentally interconnected with the Earth and with all life. Neither the earth's problems nor humanity's problems can be resolved without taking full account of this interconnection."

To help survivors of the residential schools reestablish this traditional connection with their creator and with each other, the Conseil des Montagnais de Natasquan have designed and implemented a wilderness therapy project.

Blending traditional and contemporary approaches, this pilot project gave a group of survivors and their descendants the opportunity to reconstruct their identity and heal some of their wounds through a week of intensive therapy in the wilderness.

On the shore of a lake 90 miles north of Natasquan and reachable only by plane, the retreat area chosen for the group was in the heart of a traditional hunting ground. Two adult couples (30-40 years), four young adults (18-25 years) and 3 teenagers made up the group of participants, who were accompanied by a healing team of four Elders (2 couples), one NNADAP agent, two psychologists, one social worker and one general helper. Pierre St-Arnaud, psychologist and project Director, was also part of the team.

The Elders participating as members of the healing team volunteered for this project from a group of about eight Elders interested in the program. It is expected that other Elders from this group will participate in other wilderness expeditions.

The group of participants was identified through a process of public invitation and selective referrals. Final selection was after an interview session, followed by a session to explain the project, present the healing team, and confirm the commitment of all participants.

The therapeutic model designed for this pilot project combines traditional healing approaches and contemporary professional psychotherapy.

According to the Director of the project, Pierre St. Arnaud, "The experience was extremely memorable for everyone on the team. I can say that we had on one occasion an extraordinary experience of deep communion between Elders and therapists."

This model designated two separate areas of authority: Elders were responsible for the spiritual component and the sharing of teachings, while the psychologists were responsible for the therapeutic process. Although their inputs were different, Elders and psychologists worked as a team, deepening their relationship through daily meetings and sharing. The participants' healing journey was facilitated each day by traditional spiritual activities and by therapy sessions individually or in groups. In the beginning, participants structured their day (except for group activities) in the way they wanted, but after a few days, they decided to eat lunch together in the cabin by the lake. The organizers of the project had brought enough food supplies to complement those brought by the participants. Each day there was an opportunity for participants to balance their interactions with others and their healing work. They had time to be alone and time to be together.

Healing through survival was not the purpose of this retreat, and weather conditions did not permit hunting for food. Some participants, however, went fishing on several occasions.

The project had an impact on the life of participants at several levels. Through this experience, participants were able to understand their need of a pause in their life to question the way they live, to look for the causes of their difficulties, and to readjust, so that they can find a way to understand their inner world. This pause gave them the time and the right to express their feelings in an environment where they are not judged, where they are free and accepted as they are. This enabled them to start a process of transformation. They now saw themselves differently after a year of feeling they were of little value. This is part of learning—to go beyond the trauma that was experienced and to dissociate the image of oneself from the image built as a result of this trauma. The experience also reverses the process of emotional repression participants used previously to protect themselves.



Inside

News from our Chairman
Page 2



Updated summary
of funded projects
(to February 2000)
Pull-out supplement



The Relevance of Culture in
Recovery
Page 7



AHF Programs Department
Pages 4-5



Portrait of a Project
Page 12



Building a Nation:
Life Skills Training
Page 11



The AHF second funding announcement: highlights from a November 4, 1999 speech

ON BEHALF OF THE ABORIGINAL HEALING Foundation, I am pleased to present to you the new Program Handbook. In it, you will find information on funding criteria as well as details on the refined application and review processes. This revised Program Handbook is the result of feedback from many people over the past year.

I would like to thank all of those people who have participated in the work of the Foundation: Elders, Survivors, External Merit Review Panel Members, past Board Members, and Staff. Your dedication is appreciated, and your hard work is reflected in the revised Program Handbook.

We also acknowledge the officials of the various Canadian Government departments who were instrumental in helping us to establish the Foundation.

As we launch our second Call for Proposals and our revised Program Handbook, it is appropriate both to review what we have done right as well as what we have set out to improve. We have learned a good deal in our first round of funding, and we remember also what Survivors have told us.

The mission of the Foundation is to encourage and support Aboriginal people in building and reinforcing sustainable healing processes that address the legacy of physical and sexual abuse in the residential school system, including intergenerational impacts.

Now is a time for us to renew this mission. Survivors have told us to get funds flowing to the communities as quickly as possible. They have also insisted that we commit the money entrusted to us to quality projects with the best chance of success.

This has meant that we have had to say 'no' more often than we have been able to say 'yes.'

With our new Program Handbook, we are concentrating our efforts on helping communities and organizations develop strong, well-planned project proposals that ensure Survivors of Residential Schools are well-served.

To date, the Foundation's Board of Directors have recommended just over \$50 million in funding under all themes for the first call.

Looking back on this first round, we hope that the partnerships and links that have been formed as a result of project funding will carry on into the future.

Looking forward, we will keep talking to Aboriginal people in our effort to find the best ways to use the Foundation's funds in the healing process.

We have learned several lessons in our first round of funding. People have told us that our deadlines are troublesome to them. They have told us that we need to increase staff-applicant interaction. We know that we must target high-need and under-served areas.

Above all, we must be accountable and transparent in all that we do. That is why we have reported, and will continue to report, to National Aboriginal organizations, the Canadian Government and the public. We have held gatherings across Canada. We have also released an annual report which presents a detailed overview of the Foundation, a financial audit, and a summary of funded projects.

I want to assure you that we have heard your concerns and frustrations, and that we are taking steps to address them. We are learning how to make our funding process more accessible.

I want to stress that applicants whose proposals have been returned should not be discouraged. We will work with you to refine your proposals so you can resubmit them.

Please keep in mind that there will be several rounds of funding over the life of the Foundation. We are giving everyone the opportunity to submit a proposal. And we are helping those who resubmit, so that they will have a greater likelihood of receiving funding.

I would now like to mention a few of the things you will find in this Program Handbook:

- The application deadlines for the year 2000 are February 25 and August 25. The application deadlines for 2001 are February 23 and August 31.
- The Foundation will hold 2-day workshops to help applicants develop their proposals. These will be held across Canada, starting in late 1999. To find out about a workshop close to where you live, you can phone the Foundation toll-free at 1-888-725-8886 or go to our website at www.ahf.ca. Or you can watch for a notice in your local media.
- Community Support Coordinators are meeting with Aboriginal people in their communities to support you in setting up partnerships and give you information on services and programs. They can also tell you about program materials or research results that will help you to write your proposal.
- The Board of Directors have changed the Healing Centre Program theme to better meet the needs of survivors, their families, and descendants.

The Foundation is obtaining expert opinions to develop a broad model for Healing Centre programs. When the model is complete, the Board will ask for proposals from communities and organizations where the need is greatest. The model will then serve as a basis for proposals.

This change is intended to provide safety measures that will protect everyone involved in healing. Also, proposals funded will likely be from regions which do not have healing centres.

Some people have expressed worries that we have tried to 'reinvent the wheel' in our new Handbook. This is not the case. We have made refinements of the funding process as a result of what Aboriginal people have told us.

To speed up the review and evaluation process, we will begin to assess proposals as they arrive in our offices, rather than wait until after our deadlines.

We will provide more resources to the grassroots through our Community Support Coordinators.

We have tried to be as clear as possible in the new Program Handbook. Our proposal review process and mandatory funding criteria are clearly laid out.

If you have questions, you can call the Aboriginal Healing Foundation's Information staff toll-free at any time. Their job is to provide you with the information you need to prepare a proposal.

In closing, I would like to say again that we are committed to making strategic investments of the limited resources entrusted to us. We will continue to improve our ability to help Aboriginal people help themselves. We will promote knowledge of the legacy of the residential school system. We will work to gain public support from Canadians, encouraging them to walk with us on the path of reconciliation.

Our vision is one where those affected by the legacy of physical abuse and sexual abuse experienced in the residential school system have addressed the effects of unresolved trauma in meaningful terms, have broken the cycle of abuse, and have enhanced their capacity as individuals, families, communities and nations to sustain their well being and the well being of future generations.

Masi (Thank-you).



Georges Erasmus, AHF Chairman



Mike DeGagné, Executive Director

From the Executive Director

Healing Words allows me the opportunity to look back on the accomplishments of the Aboriginal Healing Foundation this past year and to look forward to new and better ways of assisting survivors of residential schools and their children.

The funding agreement which guides the AHF gives the organization one year to set up its operations and four years to spend or commit the money which has been entrusted to us. In our first year, starting in April of 1998, the founding Board of Directors worked to set the organization on solid ground. They organized a residential school survivors conference, which generated advice and wisdom that direct the AHF today. Our first year was also a time to establish an office, hire staff, and begin the process of calling for proposals. At the end of our preparatory year, the AHF had a small core staff ready to respond to the first round of proposals.

I can now look back on the progress of our second year. Beginning as a post office box in year one, we are now a staff of 50, answering your calls, processing and negotiating funding, communicating our progress, and providing research to determine best practices for healing.

We have concentrated on giving applicants clear feedback in order to help them refine their proposals. We hope as a consequence to fund even more projects in the coming year than we did in the last.

We received a thousand proposals this year from Aboriginal communities across Canada, and we funded 231 at a total of \$50 million. We have gone out to four regional gatherings to hear concerns about how we operate, and we have changed our funding process and modified the way we do business, in accordance with your advice.

For those who did not receive funding, we have focused our efforts on making our application process more accessible. We have contacted past applicants to ensure that they reapply. We have modified our Program Handbook to make it clearer, producing a plain language version and encouraging video or audio cassette applications from those best served in these ways. Perhaps most important, we have concentrated on giving applicants clear feedback in order to help them refine their proposals. We hope as a consequence to fund even more projects in the coming year than we did in the last.

We understand the broad responsibility of the Foundation to take a leadership role in addressing the legacy of residential schools. Both new and existing research, which includes information from AHF-funded healing projects, are casting more light on residential school experiences and the effects they have had on Aboriginal people. We accept our responsibility to develop a fuller and clearer scope of the problems rooted in the residential school system, considering both the human and economic costs to First Nation, Métis, and Inuit peoples. We must also develop our understanding of how the residential school system has affected women, children, northern regions, and other target groups. By the end of our mandate, we will be able to understand and communicate the real costs of residential schools.

As we enter year three, with the next funding cycle set to begin, I am grateful for the continual advice and feedback we have received from residential school survivors—in person, by phone, and in writing. And I am proud of the staff who work with us to offer compassionate assistance to the survivors we serve.



Information on the Aboriginal Healing Foundation is available from our regularly-updated website: <http://www.ahf.ca>

**CODE OF ETHICS
of the Aboriginal Healing
Foundation**

As a general rule:

I will practice active **listening**.
I will be **compassionate** and **understanding**.
I will **not discriminate** against anyone in any way.
I will dress in attire that is appropriate to my level of interaction with the public.

In my relationships with Foundation personnel:

I will treat all my co-workers with **respect, courtesy, fairness** and **good faith**.
I commit to working as a **team** member.
I commit to transferring skills and knowledge to my colleagues.
I commit to assist colleagues in positively **transforming** their attitudes and behaviours when requested.
I will **honour** all **commitments** made. I will make amends for falling short of any commitments and prior agreements.
I commit to being on time for work, appointments and meetings with individuals or groups.
I will **not exploit** relationships with colleagues for personal gain or the personal gain of friends and relatives.
I will **cooperate** with colleagues to promote the interests of the Foundation and the individuals and communities we serve.
I will **respect** confidences shared in working relationships and activities, and refuse to participate in gossiping of any kind.
I will not breach **confidentiality** except in the case of potential suicide, homicide or a report of child abuse.

I support and promise to work towards the goals and objectives of the Foundation, including dealing with issues as they come up, through a **positive approach** focused on problem solving.

If a dispute arises between me and a co-worker I will use best my efforts to:

1. **work things out** between us;
2. work things out with the help of our supervisor(s);
3. resort to a dispute resolution process agreeable to me and my co-worker.

I agree to respect the facility as a sacred place and our relationships with each other as sacred.

I am a role model. As such I will conduct myself so as to avoid bringing myself and the Foundation into disrepute. I should set a **good example** with respect to the responsible consumption of alcohol. I will not consume alcohol on Foundation time in a manner that may have an adverse affect on my ability to effectively carry out my duties.

I will not **smoke** in the offices of the Aboriginal Healing Foundation.

I promise to use the **resources** of the Aboriginal Healing Foundation for the purposes established by the Foundation.

I promise to be **honest** in describing my professional skills, abilities and background.

I will **adhere** to the policies established by the Foundation.

I commit to regular self-evaluation of my own strengths, limitations, biases, or levels of effectiveness. I will always **strive** for self-improvement, and seek professional and personal development by means of further **education, training** and **healing**.

While in the full time, salaried employ of the Aboriginal Healing Foundation, I will not engage in any contract work for my personal benefit without written permission from the Executive Director.

In my relationships with Survivors, the families and descendants:

I shall practice active **listening**.

It is my obligation to provide good **quality** services, without discrimination, to all survivors, their families and descendants in a confidential manner.

I will ensure that my personal values and/or unresolved **issues** do not interfere with the service offered to any person or community. This means I will not exercise any abuse of power or influence over anyone.

Any relationship between me and a survivor or relative of the survivor shall not **prejudice** the quality of the service provided.

I will act to ensure that the difference between professional and personal **relationships** with survivors is understood and respected.

I will not take **advantage** of relationships with survivors for personal or financial gain, or the personal or financial gain of relatives, friends or co-workers.

I will not take part in any action that violates or diminishes the Aboriginal, civil, legal or human **rights** of survivors or co-workers.

I will not breach **confidentiality** except in the case of potential suicide, homicide or a report of child abuse.

I accept the responsibility to uphold the **standards** of the Foundation and will undertake to use healing and facilitation methods in which the appropriate knowledge, skills and experience have been acquired.

I will ensure that the marketing and promotion of the programs, services and individual staff will be **honest** and positive, in keeping with the Foundation's commitment to traditional values.

I will strive to uphold the **healthy, positive** and **professional** image of the Foundation by maintaining a high standard of behaviour in public. I also understand that Foundation personnel must have a higher standard of behaviour due to the importance of role modelling in healing and training.

I agree and commit to **sharing** skills in order to help others develop more skills and increase individual and community capacity to do their own work and to solve their own problems.

I commit to communicating with individuals and communities in a direct, honest and **forthright** way. I will not speak to the media (interviews) on topics related to the work of the Aboriginal Healing Foundation unless I am asked to by an authorized representative of the Foundation.

WE KNOW THAT HEALING STARTS WITH ONE PERSON AND
SPREADS OUT TO TOUCH MANY OTHERS

WORKING FOR YOU...
AHF PROGRAMS DEPARTMENT

The AHF Programs Department mandate is to work with Aboriginal communities in Canada to ensure that they are able to develop their healing needs into quality healing projects. In order to achieve this goal and serve you better, the AHF has put in place three teams, each with specific responsibilities.



Yvonne Marie Boyer, Director of Programs

Yvonne is a Métis who has lived most of her life in Saskatchewan. With a background in nursing and sociology, she attended the University of Saskatchewan Summer Program for Native Students in 1991, Dalhousie University and the University of Saskatchewan, where she graduated in 1996 with an LL.B. in Law. Following graduation she was nationally recognized through the Harvey Bell Memorial Prize for academic achievement and probable contribution, as a lawyer, in establishing the rights and solving problems faced by Native Canadians and their communities within the Canadian Legal system. Her articling year was spent under the guidance of the now Honorable Mary Ellen Turpel-Lafond. In 1997 she became a member of the Law Society of Saskatchewan and a Mediator as well as an active member of the Indigenous Bar Association as well as the Canadian Bar Association.

Previous to her position with the Aboriginal Healing Foundation, Ms. Boyer was employed as Director of Justice for Saskatoon Tribal Council Inc. During this time she developed the community based justice programming for the seven member bands of the Tribal Council as well as the urban community based justice initiatives. While in Saskatoon she was an active volunteer and member of several committees and boards including the Federation of Saskatchewan Indian Nations First Nations Justice Council; Clarence Campeau Development Fund; Aboriginal Women and Violence Working Group; Fetal Alcohol Syndrome and Justice Working Group; Ecumenical Body of Christian Churches advisor on First Nation and Metis Issues; Saskatoon Tribal Council Committee on Alternatives to Litigation by Residential School Survivors; Justice 2001- Saskatoon City Advisory Committee on Restorative Justice; and Saskatoon City Police Services Chief of Police Advisory Committee on First Nations and Métis Issues. She was recently awarded a Certificate of Achievement from the Clarence Campeau Development Fund for her contribution to the Métis people of Saskatchewan in the economic development area. Recently moving to Ottawa, Yvonne enjoys being active in all aspects of the lives of her four children and is an active volunteer at the schools the children attend.



Pamela Lussier, Executive Assistant

Pamela joined the Foundation in April 1999. She was born in Mattawa, Ontario and moved to Ottawa in 1989. She has a Diploma as a Laboratory Technologist and worked for Dynacare Laboratories. She also worked as Regional District Manager of a large inventory company.

Proposal Review
The Team

Virginia Toulouse, Proposal Review Manager

Virginia Toulouse is a member of Sagamok Anishnawbek First Nation located in Ontario. She has been with the Foundation since May 1998. Prior to working with the Foundation, she was employed as Research Officer for the Mohawk Council of Akwesasne Social Development and Health, Public Affairs Officer for the Assembly of First Nations Health Commission, and Regional Consultant of Community Health Programs for Medical Services Branch, Ontario Regional Office.



Gene Ouellette
Dolly Creighton
Alexia Fruin
Yancy Craig
Sandra Greene
Karen Campbell
Marguerite Sanderson
Marilyn Brauner
Michelle Kowalski
Teresa Chovaz
Suzanne Danis
Dave Tellier
Pierrette Tessier
Christina Leblanc
Marie West

Programs Review Officer
Proposal Review Coordinator
Proposal Review Assistant
Proposal Assessment Officer
Proposal Assessment Officer
Proposal Assessment Officer
Proposal Assessment Officer
Proposal Assessment Officer
Proposal Assessment Officer
Proposal Assessment Officer
Proposal Assessment Officer
Proposal Assessment Officer
Proposal Assessment Officer
Proposal Assessment Officer
Proposal Assessment Officer



Above: Gene Ouellette, Programs Review Officer. See his article on page 10

Community Support The Team

- To liaise with your community to support access to Foundation Funding
- To assist you in strengthening your submissions

Community Coordinators

- Putting you in touch with communities that are doing the same kind of work you want to do
- Supporting you in setting up links and partnerships
- Giving you information on services and programs that are already in place
- Telling you about other funding sources
- Letting you know about program materials or research results that will help you write your proposal



Sharon Clarke, Community Support Manager

Sharon Clarke is a Cree from the James Smith Cree Nation in Saskatchewan. She holds a post-secondary degree from the University of Regina, and certificates in community development and other subjects. She enjoys learning and considers it a necessary on-going part of personal and professional development. Currently, she is working towards improving her French language skills as well as finishing off a second degree in Biology. Ms. Clarke says she is personally, and through family, impacted by Residential school issues, and is committed to the process of healing. She has worked with many communities in the development of community wellness and healing projects. She says her experience in working with communities, with Medical Services Branch regionally, and internationally with the World Health Organization Program on Substance Abuse has influenced her perspective and challenged her to develop new skills.

Below: Mary Debassige, Administrative assistant



Administrative Assistant, Mary Debassige.
Alberta Coordinator, Margaret Kappo.
BC Coordinator, Candidate to be selected on 16th February.
Manitoba Coordinator, Candidate to be selected on 16th February.
Saskatchewan Coordinator, Joanne Langan.
Ontario Coordinator, Wanda Gabriel.
Atlantic Coordinator, Kevin Barlow.
Northern Coordinator, Candidate to be selected on 16th February.
Yukon/NWT Coordinator, Frank Hope.
Nunavut Coordinator, Lena Autut.
Métis Coordinator, Yvonne Vezina.

Please call 1-888-725-8886 and ask to speak to the AHF Community Support Manager.



PROGRAMS INFORMATION The Team

The Programs Information team is here to answer your questions and provide you with the information you need to prepare a proposal.

Karen (Konwawihon) Jacobs-Williams, Information Services Manager

Karen is a Mohawk from the Kahnawake Reserve. Prior to completing her graduate studies in history at the University of Ottawa, Karen held government positions in a number of Aboriginal-specific programs such as the Native Courtworker Program, the Legal Studies for Aboriginal Peoples Program, and the National Native Alcohol and Drug Abuse Program. She also worked at the Royal Commission on Aboriginal Peoples (RCAP) as a research analyst on women's issues. More recently, she has done contract work with the University of Ottawa, the Department of Justice, and facilitated awareness workshops with the Public Service Commission. She also served in executive positions with the Native Women's Association of Canada and the Quebec Native Women's Association. She is active in the Aboriginal community in Ottawa and sits on the Aboriginal Women's Council, the Aboriginal Women's Action Circle, and on the Aboriginal Child and Family Services Board. Karen also served on the Board of Directors for the Elizabeth Fry Society of Ottawa, the Regional Coordinating Committee to End Violence Against Women (RCCEVAW), and on the Steering and Integration Committees for RCCEVAW.

Janice Kicknosway
Janet Brewster
Miche Jetté
Edward Martin

Programs Information Officer
Programs Information Officer
Programs Information Officer
Programs Information Officer

Please call 1-888-725-8886 and ask to speak to the AHF Programs Information Officers.



Questions & Answers

Q

CAN I OBTAIN FUNDING FROM THE AHF IF I ALSO HAVE FUNDING FROM OTHER SOURCES?

A

The AHF believes that healing can be more effective when healing projects take place in partnerships. A funding partnership is when one or more funders provide funding for the same project. The Aboriginal Healing Foundation is very keen to support proposals that involve funding partnerships.

Q

HAVE THERE BEEN ANY CHANGES MADE IN THE FUNDING PROCESS IN THIS NEW CYCLE?

A

Yes, there have been several changes. We have 2 funding intakes instead of one. Applicants no longer have to present their proposals under specific themes. Applications for Healing Centres are not ready yet, but there will be a special call for proposals under this area. The application form is clearer, the way questions are posed is simpler and easier to understand.

Q

HOW LONG CAN I EXPECT THE REVIEW OF MY APPLICATION FOR FUNDING TO TAKE ?

A

The Review process will take at least 8 months. This is to make sure we have enough time to review the work you have put into your proposal.

Q

WHAT EXACTLY IS BEING CHECKED WHEN THE PROPOSAL IS RECEIVED?

A

When the Foundation receives your proposal, AHF staff will check it carefully before it goes any further. The staff doing the basic review and assessment will look at the following things :

- Was the proposal received by mail, by the deadline date and time? Proposals received by fax or e-mail directly to the Foundation's office will NOT be reviewed.
- Did you send **ALL** the needed papers (such as letters of support)?
- Have you answered **ALL** the questions on the application form?

- Have you met **ALL** the rules on incorporation or sponsorship?
- Are **ALL** the needed signatures where they should be?
- Is the proposal in the proper format?
- Did you send **5 copies** of the proposal?
- Does your proposal meet the 4 mandatory criteria?
- Does your proposal meet a level of quality needed to continue? (It will be assessed and scored to determine its level of quality).
- Does your proposal need to be assessed by a specialist (for example, a traditional healer or psychologist)? AHF staff will decide if your proposal needs to be assessed by a specialist based on what you propose to do and what the expected results might be.

Q

HOW SOON WILL I GET MY DRAFT PROPOSAL BACK?

A

4 weeks.

Q

WHO WILL BE DOING THE ASSESSMENT?

A

There is a designated person who is solely responsible for assessments.

Q

MAY I SPEAK TO THE ASSESSOR?

A

Yes, You can put your questions in writing and send them either by mail or fax to the attention of the AHF proposal evaluators.

Q

IF I FAIL THE PRE-ASSESSMENT, CAN I STILL SUBMIT FOR THE DEADLINE?

A

There is no such thing as failing a pre-assessment. A person may re-submit a proposal after the concerns and issues raised by the assessor are addressed. Failing to do so may be a guarantee that the proposal will not make it through the proposal process successfully. •

THE RELEVANCE OF CULTURE IN RECOVERY

by Holly Gallant, C.D.S.C & Grief Counsellor.
Chawathil First Nations

...Laws and practices which, with the purpose of eliminating indigenous cultures, promoted the removal of indigenous children for rearing in non-aboriginal institutions and households were in breach of the international prohibition of genocide.

-from *Bringing them Home—The Report*
Human Rights and Equal Opportunities Commission, Australia

To understand the relevance of culture within the process of recovery, we first have to address and understand what we have lost in our native culture through colonization and what it is we are trying so hard to reclaim. We need to take a look at who we were before COLONIZATION. Traditionally, when we made a mistake in our lives, no matter how severe, our entire community was there as a group. They helped us to look at all components of an issue and guided us to progress in our lives in a positive and constructive way. We were nurtured. There was an ultimate respect for our Elders and we knew how to listen to them. We have lost this sense of leadership and the wisdom of belonging to a greater whole. The family system was strong. All the members had clear and defined roles and a natural healthy regard for the other members' boundaries. Parents had the knowledge of how to be positive and effective in the raising of their children. They were whole and balanced, a people with pride in themselves and with a strong understanding of who they were and where their roots originated.

Many of us have lost these natural family skills and the simple knowing of who we are and how to be proud of being native.

Many of us have lost these natural family skills and the simple knowing of who we are and how to be proud of being native. The connection to the Creator and all things created in our world was a distinctive and powerful component of our everyday lives. I believe for too many of us there is an insatiable thirst to fill this emptiness that lives where our connection to the creator used to be. In trying to fill this insatiable void, without our cultural guidance, we develop behaviours that end up being destructive to ourselves and our children. Through colonization, we lost a sense of ourselves, our own form of spirituality, our parenting skills, traditional and community structure, respect for our Elders, our natural diet, our Pride of who we are, our language, arts, stories and dances.

When we say we have lost our culture, many people do not really know what we really lost. They only know our culture to be the regalia and dancing, our wonderful artwork, our spiritual ways, whether it be smokehouse or sweatlodge. They don't realize how profoundly our traditional culture cascades to every aspect of our lives, creating a wholeness of spirit, mind, body and emotion.

We, as a people, are recovering from more than drugs, alcohol, sexual abuse and family violence. We are recovering from an annihilation of a whole self, including mind (Education), Body (Diet and Boundaries), Spirit (our connection to the Creator) and emotions (our integrity and self-esteem). Our individual character and our identity as a group are defined by our traditional culture.

I have personally experienced the changes that come from learning and living traditional methods of Healing. In that respect I encourage people to regain their inherent wisdom and I share my knowledge in a good way. I recognize where culture is needed and how crucial it is to include our cultural values and traditions as an essential role in the recovery of our people.

I thank you for this opportunity to share my personal beliefs and perspective regarding the relevance of culture in recovery.

All my relations,

Holly Grant



Armand Garnet Ruffo

Armand Garnet Ruffo was born in Northern Ontario. He holds a Master's degree in literature and creative writing from the University of Windsor and an Honours degree in English from the University of Ottawa. He now makes his home in Ottawa, where he teaches Native literature at Carleton University and is associate director of the Centre for Aboriginal Education, Research and Culture. He has previously taught creative writing at both the Banff Centre for the Arts and the En'owkin International School of Writing in Penticton, British Columbia.

Strongly influenced by his Ojibway heritage, his first collection of poetry, *Opening in the Sky*, reveals an abiding interest in the complexities of aboriginal identity in a multicultural society. His second book, *Grey Owl: The Mystery of Archie Belaney*, further raises difficult questions about voice and identity, aboriginal culture, human rights and the environment. In addition, he has written plays, stories and essays, which continue to appear in literary periodicals, including *Dandelion*, *CVII*, and *absinthe*, and anthologies in both Canada and the United States.

How

It starts slow,
a little kindness.
The kind that begins
in the shelter of your arm,
a basket made into a bed,
a bit of food. Trust
takes time. It's
a luminous bird
slowly descending from the stars
to the tip of your fingers.
The process of naming
stamps personality,
tells and seals,
and there is no longer dependence
but interdependence.
Some ask to buy,
but there's no way
you can think of cash
for indentured bondage,
zoo slavery.
In their eyes you see
your own capacity,
as fathomless as the wilderness.
But through two tiny animals
how is it possible?
Then one night they don't show
and you search for weeks,
follow trails that deadend.
Until finally, exhausted,
you have to stop
and admit love.

From *Grey Owl: The Mystery of Archie Belaney*, Coteau Books



Chawathil First Nation HEALING THROUGH ART

"The portal of healing and creativity always takes us into the realm of the spirit"

-Angeles Arrien, Anthropologist and Author of *The Four-fold Way: Walking the Paths of the Warrior, Teacher, Healer, and Visionary*.

"ART THERAPY IS AN EXCELLENT METHOD OF TREATMENT OF TRAUMA SURVIVORS. IF YOUR feelings, such as anger, grief, fear and/or aggression are overwhelming and are affecting your ability to concentrate and function on a daily basis, Art Therapy may be useful to you," says Allen Bunjun, Project administrator for the Chawathil First Nations Healing Project funded by the AHE, confirming the positive impact on residential school survivors and their family of this innovative approach to healing.

Through education, the participants become aware of the source of many of their feelings of anger and low self-esteem, and how these feelings are affecting their lives today.

The Chawathil First Nation project runs a variety of group programs to help residential school victims and their family members proceed with healing the wounds caused by being physically and sexually abused while attending residential school. They chose the Art therapy approach as an effective tool to help people express what they are often not able to share verbally. They designed and carried out two Art therapy programs, one for a residential school survivor group, the other as part of their sexual offender program. These specialized therapy groups are designed as educational and therapeutic support groups. Through education, the participants become aware of the source of many of their feelings of anger and low self-esteem, and how these feelings are affecting their lives today. Through art therapy, they are able to recognize and express their thoughts and feelings through the art process. All group sessions start with a smudge and talking circle and end with a prayer. Most close with a sweatlodge ceremony.

Art therapy is also offered as an individual therapy option to their clients by the two counsellors working in the project, Martha Drennan, B.A. & R.C.C., and Holly Gallant, C.D.S.C. & grief counsellor. The assessment procedure includes completing a standardized form and usually reveals current functioning and present concerns and conflicts. Reasonable treatment goals are then set, which are achievable within a short period of time. Clients work on implementing a wellness plan in their daily lives and begin the process of reclaiming their self identity.

So what is art therapy? As Holly Gallant underlines, "this form of expression does not require special artistic or previous art experience and is not meant to be used and analyzed by the therapist." The point is that the artwork produced by the clients helps them to discover the meaning for themselves. It provides insight into the experience, ego strength, methods of coping and past and present family history and dynamics. The art is used as a means of non-verbal communication. Often the feelings and memories connected to trauma are difficult to verbalize and can be more easily recognized and expressed through images. In art therapy the artwork produced by the participant is used as the focal point. The therapist and participant process the art, by talking about the artwork and its contents.

The therapist intervenes through questions, clarifications, confrontations and interpretation. This procedure allows the participant to understand and to gain insight and control over maladaptive patterns of thought and behaviour. Through various art processes (drawing, collage, painting, sculpture) art therapy clients may experience and express emotions or conflicts or recall memories. During an art therapy session, clients often verbally explore the symbolism and meaning of their imagery with the art therapist.

Art therapy, therefore, is a form of psychotherapy that allows for emotional expression and healing through nonverbal means. Adults may use words to intellectualize and distance themselves from their emotions. Art therapy enables the client to break through these cumbersome barriers to self expression using simple art material. •

This article was adapted from Chawathil project information and internet sources. To learn more about art therapy, contact *Healing Words* at (613) 237-4441 or 1-888-725-8886. To contact Allan Bunjun—First Nation Band Administrator, Chawathil First Nation: P.O. Box 1659, Hope, BC V0X 1L0 (604) 869-9994.

HEALING, JUSTICE, OFFENDERS AND VICTIMS

There is a direct connection between the principles of Aboriginal justice and the legacy of physical and sexual abuse left by the residential school system. These principles are appropriate because they make offenders responsible without criminalizing them. They recognize that offenders are themselves victims. They also provide support and healing to victims.

Physical and sexual abuse affect the victim's mind, spirit, body and heart. The effects of these traumas can also have an impact on the person's family and community, and they move from one generation to the next.

Breaking the cycle of abuse that was started in residential schools is essential if aboriginal communities are to be healthy places for children to be raised with love.

Intergenerational or multi-generational trauma happens when the effects of trauma are not resolved in one generation. What we learn to see as normal when we are children, we pass on to our own children. Children who learn that physical and sexual abuse is normal, and who have never dealt with the feelings that come from this, may inflict physical and sexual abuse on their children. This is the legacy of physical and sexual abuse in residential schools.

Breaking the cycle of abuse that was started in residential schools is essential if aboriginal communities are to be healthy places for children to be raised with love.

The historical, philosophical and social perspectives of the concept of justice are extremely diverse and complex. But it is clear that the principles at the basis of Aboriginal justice are connected to the broader issues of healing as reconciliation with oneself, with others, and with the community, which is what the AHF is mandated to promote. There are many ways to bring this process of reconciliation about. Many healing projects that are submitted to the Foundation demonstrate ways in which Aboriginal communities are, as James (Sâkéj) Youngblood Henderson says, "attempting to grasp the wisdom of our elders, to define ourselves, and to articulate a certain way of healing and apply it to our traumatic experiences. Many Aboriginal people are attempting to construct many forms of healing themselves based on their awareness of their knowledge, traditions and values. This will create many methods of healing and views of justice. This reflects our cultural diversity. While there is no single theory of Aboriginal justice, the common theme remains the necessity of our knowledge of our people and ourselves. The goal of healing is not to assimilate to the other, but rather to allow ourselves to live in a world as Aboriginal people who feel connected with our unique shared culture. We do not desire to be healed in a manner that we feel disconnected from our identities or feel that our identities are better suited to other societies."

Today, Aboriginal communities can draw on many resources to integrate healing approaches that are based on Aboriginal principles of justice. These approaches, rooted in aboriginal spirituality, culture and tradition, are more and more being integrated in western justice systems and practices. In fact, it should be a matter of pride for Aboriginal people the world over that the values and practices of Aboriginal law and conflict resolution are being adopted as alternatives to the principles of retributive laws that have underpinned western societies and that are proving to be ineffective and costly. •

extracts from

Defining Traditional Healing

by Gloria Lee, Research and Curriculum Developer,
Saskatchewan Indian Institute of Technologies. Ms Lee is
of Cree ancestry and is from the Pelican Lake Area.

The full text can be found at the following URL: http://usask.ca/nativelaw/jaw_lee.html

The four elements of the person are the Spiritual, Emotional, Physical and Mental. The physical manifestations of a weakness are seen as disease or a bodily ailment. The disease is traditionally seen as a symptom of the weakness. The weakness may be derived within the spiritual, emotional or psychological aspects of the person. When a person is inflicted with a disease, the traditional view is that it is an offering of a teaching to the individual. The teaching will ultimately be of oneself but the person may choose to deal only with the symptom of physical manifestation of the weakness and not address the root of the disease itself. If the person chooses to treat only the disease and ignores the teaching which it is offered, then the disease will return.

The purpose of a justice system in an Aboriginal society is to restore the peace and equilibrium within the community

The weaknesses are caused by being out of balance or off centre. There are many reasons why an individual is out of balance. The reasons range from working too much in one area or over-working at a job, being too greedy, wanting too much, and not paying attention to the other parts of ones' self or ones' life and family. If we do not pay attention to all of our parts then we will become unbalanced and an illness may come forward to remind us of the fact that we have not paid attention to other parts of ourselves. Being out of balance may also be caused by not receiving the appropriate teachings from our Elders because First Nations culture was hidden to protect it from total loss.

There are traditional ways of dealing with illnesses. With the support of Elders and the assistance of Healers and Elder Apprentices we can find the right healing for the illness and an explanation for why the illness happened in the first place. Inevitably the illness is said to be caused because the person is out of balance. Being out of balance happens because one has not lived a "careful" life.

When speaking to a traditional healer, one will discover that much of what a healer does is sorting out the jumble of disorder found in and around the patient. The disorder has many causes but primarily is caused by not living life in a good way.

Because traditional healing is within each of us, we are all

capable of healing ourselves, sometimes with the assistance or support of others such as Elders, Healers, and Helpers. Healing begins at one's own centre; this is the ultimate responsibility for one's own well being. This traditional approach to healing is found in discussions on the meaning of justice. For example, the meaning of 'justice' found in the *Report of the Aboriginal Justice Inquiry of Manitoba* states

"The dominant society tries to control actions it considers potentially or actually harmful to society as a whole, to individuals or to the wrongdoers themselves by interdiction, enforcement or apprehension, The emphasis is on the punishment of the deviant as a means of making that person conform, or as a means of protecting other members of society.

"The purpose of a justice system in an Aboriginal society is to restore the peace and equilibrium within the community, and to reconcile the accused with his or her own conscience and with the individual or family who has been wronged. This is a primary difference. It is a difference that significantly challenges the appropriateness of the present legal system for Aboriginal people in the resolution of conflict, the reconciliation and the maintenance of community harmony and good orders."

The First Nations' philosophy of justice is really an expanded understanding which, in the end, does not even mean 'justice' anymore. There is not an English word for the First Nations' Wholistic meaning. Aboriginal people have inherently a higher standard or a fuller concept of what is required to make things right. This understanding is guided by the spiritual realm and the teachings of the Creator.

"If one chooses to accept or acknowledge this concept, one can easily see that our culture, customs and traditions were also provided to us by the Creator. We are told that our culture is based on the natural law and that the natural law is connected to the natural universe.

In James Dumont's article, *Justice and Aboriginal People*, found in *The Royal Commission on Aboriginal Peoples: Aboriginal People and the Justice*, System the Aboriginal concept of justice is described in the following way:

"The Anishinabe way of expressing the concept of justice is gwaik/minodjiwi/dibaakonagwin (literally, "right, and respectful judgement)."

"Justice is the pursuit of a true judgement required to re-establish equilibrium and harmony in relationship, family and society – a judgement which is gwaik: straight and honest, while at the same time being minidjiwin: respectful of the integrity of all persons, both the wronged and the wrong-doer"

"The Anishinabe justice system is one that leans toward wise counsel, compensation, restitution, rehabilitation, reconciliation and balance, rather than obligatory correction, retribution, punishment, penance and confinement. •"

RESTORATIVE JUSTICE

Innu people do not look at punishment as appropriate.

For them, justice is rather seen as healing than punishment. All Aboriginals have their own morals, but not all have a formalized system. Even if Innu don't want punishment, they recognize the need for acknowledgegment and accountability for crimes.

-Bart Jack Sr., Innu Nation, *Justice and Healing in Sheshatsbit and Davis Inlet* <http://www.igc.apc.org>.

The principles of restorative justice have been derived from indigenous cultures.

MANY FIRST NATIONS TRADITIONALLY APPLIED, AND IN SOME CASES continue to apply, a restorative justice philosophy in dealing with community problems.

Restorative justice is intended to support all community members and First Nations people to develop justice programming which is community-driven and focused on healing. It is a way of thinking about conflict and crime. Restorative justice affects all areas of the criminal justice system and can be summarized as a philosophy that recognizes crimes are committed against people and not just committed against the state.

Lastly, restorative justice emphasizes the resolution of conflict over punishment.

Restorative justice is a value-based approach to criminal justice, with a balanced focus on the offender, victim, and community. The foundation of restorative justice is to determine the harm resulting from a crime, what needs to be done to repair the crime, and who is responsible for repairing the harm. The dominant approach to criminal justice is sometimes called retributive justice and is focused on determining what law was broken, who broke it, and how they should be punished.

One of the most important values of restorative justice is that all individuals are entitled to be treated with dignity.

-Tom Cavanagh, <http://www.restorativejustice>

IDEAS, TOOLS, METHODS

Restorative justice covers a wide variety of alternative approaches, tools and methods. This issue of *Healing Words* explores three restorative justice approaches which can be modified and adapted to other types of healing projects or programs : Conferencing, Victim Impact Panels, and Youth Diversion programs. We hope this overview will help individuals and communities in exploring and generating new ideas, and in encouraging them to look at partnership possibilities.

CONFERENCING

Real justice conferences (also called family group conferences, restorative justice conferences, and community accountability conferences) originated as a response to juvenile crime. Conferencing is a new victim-sensitive approach to addressing wrongdoing in various settings in a variety of ways. It lends itself to a variety of uses, for example by schools in response to truancy and disciplinary incidents (including violence), or as a prevention strategy in the form of role plays of conferences with primary and elementary school students.

REPAIRING THE HARM

A conference is a structured meeting between offenders, victims and both parties' family and friends in which they deal with the consequences of the crime and decide how best to repair the harm. Neither a counselling nor a mediation process, conferencing is a straightforward problem-solving method that demonstrates how citizens can resolve their own problems when provided with a constructive forum to do so. Conferences provide victims and others an opportunity

to confront the offender, express their feelings, ask questions and have a say in the outcome. Offenders hear firsthand how their behaviour has affected people. They may begin to repair the harm by apologizing, making amends, and agreeing to financial restitution or personal or community service work. Conferences hold offenders accountable while providing them an opportunity to discard the "offender" label and be reintegrated into their community, school, or workplace.

VICTIM IMPACT AND EMPATHY PANELS

Victim impact panels provide a forum for crime or abuse victims to tell a group of offenders about the impact of the abuse on their lives and on the lives of their families, friends, and neighbours. Panels typically involve three or four victim speakers, each of whom spends about 15 minutes telling their story in a non-judgmental, non-blaming manner. While some time is usually dedicated to questions and answers, the purpose of the panel is for the victims to speak, rather than for the victims and offenders to engage in a dialogue.

Victim impact panels were first initiated in 1982 by Mothers Against Drunk Driving (MADD). In light of the devastating consequences of drunk driving on its victims and on society (causing over 17,000 deaths and more than one million injuries in 1995 alone), MADD felt that it was critical to change the generally accepted attitude that these incidents were "accidents" rather than crimes. They believed that a key component of changing attitudes was to confront drunk drivers with first-hand testimony from the victims of drunk driving crashes.

As a result of positive feedback from both victims and offenders who have participated in drunk driving panels, this strategy has been used with other crimes such as property crimes, physical assault, domestic violence, child abuse, elder abuse, and homicide (the survivors serve as panelists).

GOALS

The goals of victim impact panels are to:

- Help offenders understand the impact of their crimes on victims and communities.
- Provide victims with a structured, positive outlet to share their personal experiences and to educate offenders, justice professionals, and others about the physical, emotional, and financial consequences of crime.
- Build a partnership among victim service providers and justice agencies that can raise the individual and community awareness of the short- and long-term impacts of crime.

YOUTH DIVERSION PROGRAM

The purpose is to divert people from the justice system to more appropriate community services. The primary goal of the diversion program is to reduce the rate at which the diverted youth commit subsequent offences, thereby reducing the costs borne by victims, police, and courts associated with those future offences. It is also hoped that the program would increase the victim's satisfaction with the justice process and increase the offender's sense of community belonging by offering an opportunity for atonement.

HEALING PROJECT PROGRAMS POSSIBILITIES

A Diversion Agreement is not a conviction; the record is not available to the public and can be both sealed and destroyed. The agreement/contract may require the juvenile to complete one or more of the following conditions: attend counselling/education classes, perform community service, pay restitution and fines, attend school and observe home curfews.

The Juvenile Court Diversion program is designed to divert juveniles from commitment to the formal justice system through **early intervention and by working with less-serious offenders at home.**

The programs are designed and implemented at the local level through different means such as family therapy and group counselling. Through juvenile court diversion, many local communities can provide services. •

EXPLORING JUSTICE AS HEALING

Extracted from James (Sàkèj) Youngblood Henderson's article of the same title. James is Research Director at the Native Law Centre of Canada.

JUSTICE AS HEALING IS AN OLD TRADITION IN ABORIGINAL THOUGHT AND SOCIETY. Yet, after our experiences with colonialism, racism, domination and oppression, we have returned to this tradition as a foundation for contemporary remedies. Systematic deprivation of the Aboriginal ownership of land and resources, wealth, income, as well as our culture, human dignity and social position has placed difficult demands on the traditional values and rituals. We need to explore in their totality our visions of justice as healing. We need to evaluate whether existing therapeutic treatments are tools of assimilation or cultural integrity. We need to ponder why the justice system refuses to treat our people as fully human, choosing instead to dehumanize us as deviant organisms or sick minds that need rehabilitation. We have to consider the relationship of punishment to human rights. We need to think seriously about replacing criminal law with tort and restitutionary remedies familiar to Aboriginal values. We need to rethink justice from our traditions.

Our visions of justice as healing are concerned more with equitable processes or ceremonies to resolve conflicts rather than with substantive rules. When Aboriginals say a certain behaviour or rule is wrong, they are constructing a cultural vision of justice. Our vision of justice as healing recognizes that when an appropriate healing process is clear and is not taken, expressions of abhorrence at the wrong and a demand for justice are often subtle ways of tolerating wrongs. When we look for visions of justice, we should look at the best in our traditions of raising children, rather than Eurocentric books on justice. While we should be willing to dialogue about these grand systematic European theories of justice in the modern society, we should also clarify their failures and how they are different from our visions.

We need to acknowledge and affirm our worldview, language, consciousness and order. Our vision of justice as healing requires us to understand the importance of worldviews or landscapes rather than validate a social ontology of individualism. Our traditions and values emphasize the beauty of distinct consciousness and orders. We should not repress them for formal equality with our oppressor's values. We must acknowledge that equal treatment under the law arose from the idea of fairness, an idea that presupposes differences. If everything were the same, fairness would be a moot point. Contemporary notions of equality have a difficult time acknowledging and affirming the right of Aboriginal people to be different, since it attempts to suppress all differences for universal pretence of equality. Pretence is no substitute for knowing who we are; only the value of having an authentic identity and learning how our traditional values can begin the process of healing us is more important than validating alien ideas of justice. •

The offender is not born in the Indian—the Indian is born into a system which offends....The justice system thrives in this country, and the commodity that provides the fuel is Indian people.”

-Chief Louis Stevenson, Manitoba Aboriginal Justice Inquiry, 1988.

Below: the first 2 funding cheques issued by the AHF



My Story

by Gene Ouellette

THE RESIDENTIAL SCHOOL IS AN INTERESTING ISSUE PARTICULARLY FOR ME SINCE IT HAS had such an impact not only on my life but on everyone that I care about. My mother had gone to residential school in Saskatchewan. Up until last Christmas she disclosed to me a small portion of the suffering she endured while attending school in her primary years. We were driving back from town after Christmas shopping in the afternoon, when she asked me, “Gene, you work in justice, don’t you?” I responded, “Yeah,” then immediately she asked me how to file for a claim. I was totally shocked but not surprised. Right then and there I wanted to say, HAH I knew it all along. But I bit my tongue and told her that I knew people that would be able to assist her in her healing journey. I have seen too much, having witnessed my mother in ways a kid should not. All my life I wondered why she did what she did and why she was the way she was. I knew that I was not the one to blame and figured that she has to work on her own feelings and issues.

After her brief disclosure, the car kind of went back to silence. I was too overwhelmed to go any further. I was thinking to myself, What can I do to assist my own mother? Before I went to Alberta for the Christmas holidays my brothers and sisters were telling me that my mom had started to drink again rather heavily. Prior to this she would tie one on maybe once or twice a year, which wasn’t too bad. I could handle that. However they said that almost every other day she had been drinking. Well, when we were all kids there was not much that we could do. But now that we are all adults and somewhat professional people, what was stopping us now? When my mother and I got home I told her that she had to get some professional help as soon as possible. It didn’t make any sense to me to cut a wound open, throw salt on it, and then walk away. I made a few calls to reliable sources back in Saskatchewan and in a matter of an hour we had come up with a game plan.

There was a small group of people that my mother felt that she could confide in and use as a support group. This was the start of her healing journey. Within the next couple of months my mother would phone me when she was intoxicated, sobbing over the telephone. It made me feel rather helpless that there was nothing that I could do since I was in Saskatoon and she was in Alberta. So I started to think again that she needed to go to a treatment centre where they would focus on the real underlying issues why people drink. She had checked herself into an Edmonton treatment centre with the assistance of counsellors only after her drinking was getting way out of hand. Before she had checked herself in she had phoned me one night rather intoxicated and I could not even recognize the voice. It was as if I was talking to a total stranger. Within the next couple of days she had been admitted. It is a standard procedure that at a treatment centre no phone calls are allowed for the first 10-14 days, and such was this centre. After two weeks in there my mother had phoned me and again I could not even recognize her voice. She had sounded so relaxed and content with herself and the world that surrounds her. I was rather exuberant that my mother was going to be “healed.” She had completed her 28 day treatment and had returned home. Talking with my brothers and sisters it had appeared to me that they were looking forward to my mother’s return. My mother had been doing all right for about three weeks and then she had started drinking again. I realized that there are no overnight miracles, or even twenty-eight day miracles. But the most important thing I realized was that my mother had started her journey.

Today she is still drinking, but she has been taking initiatives on her own to try to come to terms with her issues. It is not an overnight reality but a journey that requires lifetime attention. The one thing that I told her is that I want her to stick around to see her grandchildren growing up. I know how important it is for grandchildren to know and learn from their grandparents.

I felt that I had to tell my own story before I could start talking about other issues regarding residential schools. The dilemma that I had witnessed is both negative and positive feedback coming from residential schools. For both my Granny and Mooshoom had attended the very same school that my mother had attended. Now for them it was a total positive experience. I remember my Granny telling me what

it was like. When she turned 16 she had cried because she had to leave the school. She would tell me what the nuns had taught her about everything that she needed to know to become a good devoted Roman Catholic for the rest of her life. How to sew, knit, tend to gardens, cook, clean, and look after a family. My Mooshoom would remember the hard work ethics that were passed on to him which would be passed on to his adult years. For him as well the entire experience was something positive. I felt a real honour when my Granny and Mooshoom would tell me stories. For example each time when I was staying at their place and there was a real good lightning storm, my Granny would go for the Holy Water and my Mooshoom would go for the braid of Sweetgrass as they made their way around the house smudging and sprinkling around the doorways and windows. I had a real hard time trying to comprehend their rationale for performing as such. But in the bigger scheme of life it all makes sense to me in my world.

If the problem is never addressed the cycle will continue, and we as a society will never be able to empower ourselves to the same extent as prior to colonization.

The path that I have chosen for myself has been an interesting one in the sense that I feel I have been exposed to all good and bad. It is what I do with that knowledge that will make me into a complete person. Up until the last two years prior to working for the Foundation I had pretty much gone to school. I had the fortunate experience of working with an organization where I was responsible to facilitate what we had called Youth Circles. A lot of people had asked me, What are these Youth Circles? My response is that they are healing circles; we would focus on the real, underlying issues of why people do what they do. They could be described as talking circles as well, since we had both the victim and accused sitting within the circle talking about the incident and why we were having such a circle. Some might even describe it as being a sentencing circle, because there would be conditions imposed on the youth. The participants sitting in would be the facilitator, victim and their support group, the accused and their support group, a community representative, and observers. The foundation of the circle would be the Elder. Even at an early age I could see the impact of inter-generational abuse stemming from Indian residential schools. Within the circle the support group for the accused would usually be their family, and more times than not the youth would be raised within a single-parent family with the mother being the primary caregiver. The abuse is still passed on to the generations today at no fault of their own. A lot of times the youth would assume the responsibility of child rearing. The fault stems back to residential schools, where our grandmothers and grandfathers were stripped of their parenting skills. They were not loved, cared for, nurtured, or shown emotion. They were told to be quiet, not to cry, what to do, when to do it, and how to do it. This stripped away all of our values and beliefs as aboriginal people. The community would help raise one child and these days we are to fend for ourselves.

If the problem is never addressed the cycle will continue and be passed on and we as a society will never be able to empower ourselves to the same extent as we were empowered prior to colonization. When we were still roaming the plains living a carefree life, it was a good way of life. Unlike today, there was no jealousy, cheating, hurting, or abusing. Then the missionaries came along and decided that it all should be changed and that we should live the way they want us to. Everything that we were ever taught could be thrown out the window, for it went against everything that the church had believed in. Stealing children away from their parents, sending them miles away to boarding schools, cutting their sacred hair, cutting up all of their belongings – these were not ways of our people.

The residential school system had impacted our culture more than anything had before, and my guess is more than anything will in the future. For over a hundred years they have tried and tried to make us become like them, but we can’t. No matter how hard they have tried it seems that we are only getting stronger as a distinct and separate culture. During the 60s the residential schools were still going strong and not much had changed over that course of time. The government knew they had to try something else, even to the point of passing “White Paper” legislation to make all Indians become regular productive

members of society. However this had an adverse affect on the entire country. The night before it was to be introduced it was leaked out and First Nations across the country had to become united and make a strong stand. That is exactly what had happened; it made us become more organized. During the 60s the Department of Social Services started literally to sell off Indian children to the U.S. and throughout the world. Literally hundreds of kids have been exported out to different parts of the country and the world. During the 70s the government started to introduce the judicial system, coming down hard on Aboriginal people. The current judicial system that is found here in Canada is taking the place of what residential schools were trying to accomplish in the previous 100 years or so. They are taking away our brothers, sons, fathers, uncles, and even grandfathers. It is hard to function as families when such an instrumental part of the community is gone. Traditionally the men were the ones responsible for protection over the community and especially their children. However it seems like the women are starting to become the true warriors of this day and age, raising large families on their own on a very stretched income. Which brings another conspiracy that I believe the government has formed –making we First Nations people dependent on handouts, much the way the Indian Act made us dependent and restricted us in so many ways. Some have accepted the challenge of overcoming these things and have surpassed expectations, but far too many still rely on their family allowance and monthly welfare cheque to provide for their families’ bare essentials.

One analogy I like to use comes from the Linn Report, which was released in 1994. This report states that an aboriginal person is more likely to go to jail than to graduate from high school. And so, the young offender facilities are becoming like elementary schools, the correctional centres are becoming like high schools, and the penitentiaries are becoming like universities. Another quote from the Federation of Saskatchewan Indian Nations Chief Bellegarde is that we as aboriginal people have to use education as our “white buffalo.” To me this is very significant, since it was told by our Ancestors that when a white buffalo is born it will be time for the Red Nation throughout the world to make a strong reemergence.

During the 80s the adoptions were happening at rather alarming rates, even though it didn’t make sense that Aboriginal children would be put into non-aboriginal peoples’ homes. Once again we were seen as a cash surplus for a lot of these homes. The more kids they had within their homes the more money they would receive from the government. Nowhere in the agreements did it stipulate that these foster homes could do whatever they desired to these kids that were less fortunate. The government has tried to implement so many different ways to assimilate, acculturate, and make us like them, but we have resisted. It is only a matter of time before we make a strong stance again and rise above. •

Gene Ouellette is a Programs Review Officer at the Aboriginal Healing Foundation

A Poem, Author unknown,

I cannot ease your aching heart,
Nor take your pain away,
But let me stay and take your hand
and walk with you today!

I’ll listen when you need to talk;
I’ll wipe away your tears
I’ll share your worries when they come;
I’ll help you face your fears.

I’m here and I will stand by you,
Each hill you have to climb,
So take my hand, let’s face the world;
Live one day at a time!

You’re not alone, for I’m still here.
I’ll go the extra mile,
And when you grief is easier,
I’ll help you learn to smile!

– submitted by Natasha Martin, *Aboriginal Healing Foundation*

Building a Nation Life Skills Training Inc.

“Healing yourself, family, community and nation”

BUILDING A NATION PROVIDES ACCESS TO TRADITIONAL HEALING practices for Aboriginal people living in the city. Our people make available both traditional healing practices and mainstream counselling methods. Building a Nation puts the traditional medicine wheel back into practice again, in the lives of First Nations People.

Building a Nation Inc. is a non-profit agency offering counselling, life skills and healing as part of its services. As part of its mandate to support Urban youth and community healing initiatives, Building a Nation forged a partnership with Circles of Voices, an Aboriginal Youth Theatre program developed by the Saskatchewan Native Theatre Company.

The Saskatchewan Native Theatre Company

Our mission is to develop and produce performing arts initiatives and activities that educate and promote the richness and diversity of Aboriginal culture.

The Saskatchewan Native Theatre Company uses theatre as a healing tool that provides a non-threatening environment by which our stories of truth can be told. The healing force is empowering participants in the program, and those who have had the opportunity to view “The truth hurts” production leave with a sense of amazement and comfort that their story is not unique to them, but is part of all our stories. The experience is truly a part of the healing process.

The SNTC recently completed the first Circle of Voices – Aboriginal Youth Theatre Program in Saskatoon. The Circle of Voices is a unique cultural and theatrical experience that takes aboriginal youth through eight weeks of intense theatrical training workshops and cultural experiences. Aboriginal professionals in theatre and film shared their expertise, skills and knowledge in areas such as acting, directing, script writing, voice, movement, music and marketing and promotions.

The objectives of Circle of Voices are to:

- Provide a meaningful and culturally appropriate process so that Aboriginal Youth may be convened to be creative within the healing process.
- To create a safe and comfortable atmosphere that will allow open discussion and interaction in expressing one’s thoughts, feelings, ideas and concerns as part of their individual healing path.
- To build one’s self-esteem through dramatic arts.
- To introduce professional Aboriginal role models as educators who will encourage and teach the required skills and knowledge in all areas of theatre production.
- To produce and perform a staged rendition of their cooperative efforts.
- To provide Aboriginal Youth with the tools and knowledge

needed to express themselves in a respectful and creative way.

Cultural identity and the multi-generational effects of residential schools.

The culmination of Circle of Voices’ 8-week program included a one-week theatre run of “The Truth Hurts.” The 8 performances were viewed by family, friends, community members and interested groups. The script was written by Deanne Kasokeo, a First Nation writer from Poundmaker reserve, and was based on the real life stories of the participants. The stories relayed messages of physical and sexual abuse, loss of language and culture, loss of identity, racism, abandonment and foster home experiences. The theme of the program was cultural identity and the multi-generational effects of residential schools.

I learned and discovered things that have helped me grow spiritually, mentally and physically. I am more culturally aware of who I am and what our people have experienced.



The Truth Hurts

“The Truth Hurts” tells the stories of fourteen Aboriginal youth aged 12 to 23 in coping with issues of family, love, identity, racism and abuse in relation to the multigenerational effects of residential schools. “The Truth Hurts” is based on the historical cycle of dysfunctional families, the effect on youth today, and the vision for future generations. The play was written by Poundmaker First Nation Writer Deanne Kasokeo and directed by Floyd Favel of Poundmaker First Nation and Kenneth Charlette of Peter Ballantyne Cree Nation.

Theatre, a vehicle for healing

“What I enjoyed about the Circle of Voices Program is leaving it feeling confident and better about myself. I also had fun in the actual drama part of it, although the opportunity to grow in so many ways was given to us. I learned and discovered things that have helped me grow spiritually, mentally and physically. I am more culturally aware of who I am and what our people have experienced.

Through the Talking Circles, Smudging and Praying, Professional

Aboriginal Guest Speakers and Workshops and theatre games and exercises, I was able to look deep into myself and bring out talents I never knew I had.

I will always be connected to the friends I have made in this program. We all shared our own stories with each other, some sad, some funny and some angry. I have also learned the true meaning of teamwork, discipline, punctuality, consequences and, more importantly, respect.

I am thankful that our “Young” voices were not only heard but respected.

I left the Circle of Voices program with a better understanding of myself, and hope to pursue an acting career with the skills I have learned.”

*Daleen Kay Muskego
Circle of Voices 1999*

Saskatchewan Community Tour 2000

The SNTC is bringing *The Truth Hurts* to several communities and is looking for sponsors to provide support in bringing the production to other communities.

At present the Tour is scheduled for February 26th to April 15th to include 7 communities that are accessible by a majority of the Aboriginal communities in Saskatchewan:

Saskatoon on February 26th through March 4th **Prince Albert, North Battleford, Regina, La Ronge, Meadow Lake and Yorkton** between March 8th and April 29th, inclusive.

A video tape of *The Truth Hurts* is available from:

**V-Tapes
401 Richmond Street West
Toronto, Ontario
M5V 3A8**



PORTRAIT OF A PROJECT

MINWAASHIN LODGE

Minwaashin Lodge
Aboriginal Women's Support Centre
Box 79105 262 Montreal Road
Vanier, Ontario K1L 1A1
Contact: Colleen Whiteduck

In 1991, a mainstream shelter for abused women and children hired a woman from the Algonquin Nation. Within that year, the number of Aboriginal women who sought help increased. It became clear that Aboriginal women felt more comfortable with services when another Aboriginal woman was available to provide support.

Today, Minwaashin Lodge Aboriginal Women's Support Centre is in full operation and provides direct services to promote the empowerment and well-being of Aboriginal Women and children who are survivors of family violence, by offering culturally appropriate services.

The Aboriginal Women's Support Centre is a centre of Aboriginal women of many different nations working within our urban community. Through these different nations, we are able to draw on positive cultural strengths carried by each individual, in order to provide the best service to our community.

Minwaashin Lodge Aboriginal Women's Support Centre is a grassroots organisation which is staffed by survivors of family violence and volunteers from diverse cultures and backgrounds. It is located within the Centre and has been created for Aboriginal Women and children who wish to use the Lodge to reclaim Aboriginal Identity as taught by their Elders and through their traditional healing practices. Minwaashin Lodge is also a place for celebration of Aboriginal culture and survival.

A COLLABORATIVE APPROACH

Our partnership has enabled us to pool our expertise and resources, to offer improved services while cutting our costs. Because as partners we do not have to compete, to resent each other, to judge each other, clients feel free to come to any of us. This has been a real key to help our urban community to start working together more closely.

The main focus I like to highlight is that by working together as partners we are in fact preventing lateral violence, which I think can not only destroy our clients and our communities but also our organisations. Our partnership allows us to make progress on our healing journey and to be totally focused on our clients.

-Colleen Whiteduck, Executive Director, Minwaashin Lodge Aboriginal Women's Support Centre.

STRENGTHENING OUR CIRCLE

Strengthening our circle is a collaborative approach to trauma recovery from three partnering organisations: Minwaashin Lodge (the Aboriginal Women's Support Centre, or AWSC, which serves women and children), the Wabano Centre for Aboriginal Healing (which services families), and the Pinganodin Men's Lodge. These three organisations have a combined total of 12 years of experience in providing front line and direct intervention and healing services to women and youth who are direct or intergenerational survivors of residential school abuse.

The project team consists of a partnering steering committee including the Youth Service Bureau, Rape Crisis Centre, and Wabano Health Centre, and a Healing team composed of Elders, grandmothers, trained therapists, and facilitators, whose responsibilities are as follow:

Steering Committee: To insure the holistic integrity, community and participants accountability and successful implementation of the holistic trauma recovery project.

Healing Team: To support and facilitate the healing, wellness and holistic health of workshop participants.

MEETING COMMUNITY NEEDS

The project was developed as a direct response to the urgent need expressed by Aboriginal women and youth for a sustainable and proven Aboriginal-specific healing program. To this extent, the three partnering organisations have identified an immediate need for a proven holistic healing program which not only addresses the legacy of residential school abuse and the resulting intergenerational impact, but which also addresses the current realities of Aboriginal women and youth in Ottawa-Carleton and the surrounding region. Currently, the region of Ottawa-Carleton has

the fastest growing urban population of Aboriginal people in the country. In addition, there are five reserves in the area at Akwesasne, Kahnawake, Golden Lake, Maniwaki, and Kahnasatake. Geographically, our community is composed of Aboriginal women, children and families from urban, semi-remote and remote communities. Historically, Aboriginal-specific healing programs in the region have been limited and offered in isolation. This isolation has contributed to a complete lack of service accessibility for many members of the Aboriginal community.

Strengthening our circle is a demonstrated approach to holistic trauma recovery which offers prevention, intervention, post-vention and individual living sessions to both direct and intergenerational survivors of residential school abuse. The project is offered in accordance to a traditional healing model which encompasses and balances contemporary and traditional therapeutic healing practices. Specifically, *Strengthening our circle* will provide two one-week healing workshops to be followed by a 12-week aftercare program. One-to-one counselling sessions are offered during the life of the project.

Five-day trauma recovery workshop for women

About 30 First nations (status and non status), Métis and Inuit grandmothers and women who are direct or intergenerational survivors of the residential experience are able to participate in each of the trauma recovery workshops.

Applicants that are referred to the Centre are assessed according to established criteria, and are interviewed for selection and intake. Before each workshop the Centre organizes sharing circles for support and information, as well as one-on-one counselling sessions to prepare for workshops. The cost of the workshop is established according to a sliding scale depending on income.

The workshops themselves are in the form of an intensive 5-day retreat in a lodge which provides 24-hour accommodation, with meals, childcare, transportation, etc. This way, participants can focus only on their healing issues. The healing team is composed of seven support and resources persons: one Elder, one Grandmother, three trained therapists/counsellors and two facilitators. All members of the team are fully qualified and have gone through the trauma recovery workshop. The end of the workshop is marked by a graduation ceremony, during which participants are given a certificate, followed by a feast celebration, to which participants' family and friends are encouraged to attend.

All our workshops are attended by our Grandmothers. Our Grandmothers have successfully completed years of training with Elders and professionals to acquire the skills that they are called to use here. Beside the role they play in facilitating workshops, they conduct sweats and ceremonies, they open and close ceremonies, coming out ceremonies, full moon ceremonies, pipe ceremonies. They have become residential Abuse survivors Advocates and Elder Abuse advocates. AWSC is very proud of our Grandmothers, who are very empowering and gentle in the way they carry their wisdom.

Extract from the Report of the 5th assembly, Minwaashin Lodge

Each workshop is delivered in accordance to a demonstrated Aboriginal-specific healing model which balances traditional healing practices and contemporary therapeutic practices. AWSC trauma recovery facilitators use the focusing therapeutic approach.

"I am very proud of the work we have done –and are doing– here. We received funding from the Aboriginal Healing Foundation to facilitate workshops on Trauma recovery. We managed to use this funding to do not two workshops, but three. This was made possible because we spend money very sparingly, nothing fancy here. Clients feel at home, this is the most important thing. They need to feel welcome and at ease. Safety is a big part, and we do offer aftercare."

-Colleen Whiteduck.

Colleen Whiteduck is an Algonquin from the Quebec Region. She is a graduate of the Prairie Region Focusing Centre and the Focusing Institute of New York. She holds a B.S.W. and a Family Violence Intervention Certificate.

Colleen began working within the social work practice in 1992. In 1993 she founded the Aboriginal Women's Support Centre (AWSC) of Ottawa-Carleton. In 1993-94 she developed an aboriginal-specific curriculum for family violence counsellors which was accredited by CEGEP Heritage College of Ottawa-Carleton. Colleen spearheaded this project and approximately 40 students graduated with certificates and accreditation to enter into university.

Colleen is presently the Executive Director of the Aboriginal Women's Support Centre (AWSC) and continues to develop and implement programs. She works at the grassroots and offers counselling and workshops that meet the needs of aboriginal clients. She has assisted many Native and Non-Native women along their healing journey. She is committed to holistic healing and continues revitalisation of Native culture.



Colleen Whiteduck, ED, Minwaashin Lodge Aboriginal Women's Support Centre



HEALING WORLDS

Connecting Aboriginal communities – North, South, East and West.

The world over, from the North, South, East and West, Aboriginal peoples have begun their journey towards healing and wellness and are, through this process, at the forefront of the world societies healing and renewal movement. Beginning with this issue, *Healing Words* will present healing ideas and share facts, stories and views about common issues affecting Aboriginal people as the result of residential school systems implemented in other parts of the world.

The wealth of information from Aboriginal individuals, organisations, community projects and programs from every part of the world is unimaginable. In this first presentation, ***Healing Words*** features healing ideas from LaceWeb, a family and community healing movement from Australia and the South East Asia Pacific Region.

*“The communal wellbeing action spread throughout this material has been thousands of years in the making – passed down by indigenous, small minority and interculturals from far spread cultures. New stuff merges. Living in essential harmony with natural process, tribal people lived for thousands of years with balance. Eco-destruction by Homo Rampant calls forth a cry for a return to balance. Healing action **IS** taking place. Look for kindred spirits. Link with them. Share what works. Let us know what you are doing and what works for you. This resource may provide a rich field of possibilities for you to play a part together with others.”*
-LaceWeb

WHAT IS LaceWeb?

Journeying into a wealth of nurturing healing ways
Tapping into ancient wisdoms
Discovering the latest understandings of the mindbody
Evolving healing network
Enabling Community ways for healing the World

Laceweb is an informal network of indigenous and intercultural people who use self help action to heal aspects of their wellbeing. This informal network has been evolving throughout the SE Asia Pacific region since the mid 1940's. A background and historical timeline is contained in the Laceweb Internet Page called 'Communal Ways for Healing the World'.

CULTURAL HEALING ACTION

Cultural Healing Action has emerged from Vanuatu and other Pacific Cultures as well from Australian Aboriginal people. Contexts are set up where people can explore aspects of the own wellbeing together with others towards enriching wellbeing in family and community life. Throughout remote areas of Northern Australia and the SE Asia Pacific region, indigenous, small minority, and intercultural people have a long history of using Cultural Healing Action towards fostering and maintaining all aspects of wellbeing

As well, it is a movement for intercultural reconciliation and wellbeing. It fosters the development of **Quick Response Healing Teams** to resolve local community and international conflict. It provides scope for people to actively engender and promote values, language, practices, modes of action, arts and other aspects of a way of life (culture). These in turn facilitate social emancipation, intercultural healing, cultural justice, as well as social and environmental wellbeing.

Cultural healing action may run for less than an hour to several days (or weeks). People may be involved in energetic and not so energetic games and activities. Cultural healing action tends to be 'wellbeing' based rather than 'issue' based, although issues may both emerge and be resolved.

The arts and other elements of culture provide opportunities to reflect on everyday social structures and practices. A description of some of the games and exercises commonly used will perhaps present a more concrete idea of the issue-posing and issue-resolving process that characterizes people's cultural healing action.

Participants of all ages may explore creative and artistic ways of examining local cultural wellbeing matters that concern the participants and their communities. Generative wellbeing acts may result in many issues ceasing to be.

EXAMPLES of GENERATIVE WELLBEING ACTS:

being well being flexible assuring habitat
assuring food assuring land assuring clean
water good housing playful healing ways having
choice fun playfulness sharing joy giving
recognition, mutual supporting sharing what
works increasing flexibility resolving issues such
as: loneliness fatigue boredom purposelessness
violence powerlessness trauma grief sexual
abuse suicide alcohol abuse drug abuse

Participants may create short plays, songs and rhythms, poems, stories, dances, murals and postcards, and other materials about these things. A strong sense of group and community bonding may develop or be strengthened. Often others - friends and relatives - may join in towards the finish of the gatherings to experience performances, games, and perhaps an exhibition of artistic products. Typically, participants have rarely, if ever, participated in artistic expression before.

SOME OF THE PROCESSES

***Social Mapping.* Participants may explore the function of personal and community maps and their significant features. They may construct social maps, or maps of their community's or their individual concerns; detailing points of origin, the destination, the landmarks and signposts, etc. –using cut-outs, drawings, and found objects. The creation of social maps may focus on producing graphic and directional representations of individual and community wellbeing aspirations, ideal situations, and possible courses to take.**

***Conflict Studies.* Conflict may be a motive force for art –as in life. Recognising this, in some contexts, games and exercises exploring the various kinds of conflict may make up a significant portion of the early life of some cultural healing action. Physical conflict may be explored through such games which illustrate the tension that may evolve if force is used, particularly to oppose. The value of unified action, cooperative teamwork and therapeutic mediating ways in conflict resolving situations may be highlighted. Contexts may be rich with possibilities to incorporate/embody any of the healing ways you know and those included in this page.**

IMAGE THEATRE AND FORUM THEATRE

The conflict resolving exercises may naturally progress to image theatre, a basic device used in enriching wellbeing for issue dissolving. Participants often divide into groups of at least five, and each group devises three tableaux (frozen postures, attitudes, images and dialogue) depicting:

- the present state, concern or conflict situation
- the transition phases - the dynamics of change evolving
- the desired, ideal or resolved state

***Forum theatre* builds from image theatre. The situations presented in the group in stages can now be developed into a more fluid dramatic piece, complete with movement, sound, etc. The participants (still divided into groups) develop the piece either completely (ie., an aspect of wellbeing is enriched –a concern is resolved) or up to a crisis point only. Pieces are then performed with others as observers. Members of this audience stop the performance any time a person has concerns about what is being presented. During the replay, people stopping the performance do not to talk about why they want to change something. Rather they assume the role of the actor concerned or simply add another actor in the drama. The process can go on until the audience agrees that the performance offers a rich representation of the wellbeing enriching process.**

If the performance is one that stops at a crisis point, the audience supplies a resolution to the crisis. Actors, again from the audience, may rise to modify the piece. At the very end of these processes, a forum may be held with everybody present involved to further explore the presentations. Forum theatre thus becomes a process for dismantling the alienation between actors and audience typical of formal theatre. It also may serve as a rehearsal for action in the real conflict situations represented in the pieces. The healing cultural activities and dynamic 'group relating' may provide corrective, remedial and generative emotional experiences that may lead to personal and group concerns actually being healed/resolved during the process of exploring them. At the same time participants may be gaining competencies that they may use in the future.

Cultural healing action may enable healing potential within therapeutic space. It may create opportunities for exploring inner experience and outer reality, exploring the space between 'appears to be real' and 'experientially real' (ie. what is felt somatically, or in the body), enriching the capacity of 'individual self' and the 'collective self,' as healer/actor in experiencing 'safe abandon, surrendering to the unfolding moment and catching the flow, re-experiencing early childhood preplay processes of embodiment, projecting and role/dramatic play, exploring within the 'personal theatre' of the individual and community and creating the healing theatre of the group as a whole. The above processes may be used to enrich wellbeing while gaining the requisite skills in the process.

It may foster the development of Quick Response Healing Teams to resolve local community and international conflict. It may provide scope for people to actively engender and promote values, language, practices, modes of action, arts and other aspects of a way of life (culture). These in turn may enable social emancipation, intercultural healing, cultural justice, as well as social and environmental wellbeing.

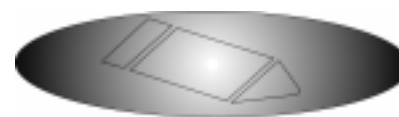
Every artistic aspect of a culture (a way of life) may be used for nurturing healing:

music drumming, percussion and body
percussion dance drama and spontaneous
drama chanting play and games clowning
aromas circus singing, chanting, toning,
humming and vocalising theatre adventure
challenges spontaneous choir visual arts
sculpture carving and moulding story telling
literature creative writing drawing painting
poetry group dynamics

Healing Cultural Action in general terms involves actively fostering and sustaining cultural wellbeing. It fosters people extending their own culture as a balance to other cultures that may be dominant, elitist and oppressive.

LaceWeb: <http://www.green.net.au/laceweb>. For a list of other resources or references, or if you have ideas or questions, please contact ***Healing Words***, Communications Department, AHF, at 1-888-725-8886. •

Healing Words



is interested in your articles, fiction, poetry, photographs, questions and comments. Please send any material to The Editors, Healing Words, The Aboriginal Healing Foundation, 75 Albert Street, Ottawa, Ontario K1P 5E7. We also accept faxes at (613) 237-4442 and email at programs@ahf.ca.

Proposal Development Workshops

The Aboriginal Healing Foundation (AHF) is facilitating Two-Day Proposal Development Workshops to assist those interested in developing and submitting proposals to the AHF. Participants will be given the opportunity to work on their proposals during the workshop.

The workshop will review and discuss the following components of the Application Process:

- What the Foundation will fund
- How to complete an Application Form
- Deadline Dates and
- Application Review Process.

Workshops will be facilitated for multi-organization/Band/community groups. Single Bands/communities/organizations are not eligible. Where possible, partnerships will be developed with the Foundation to jointly share the coordination of the workshop. The Foundation will provide the documents (Handbook 2nd Edition, application forms, evaluation forms, etc.) and other materials for the workshops.

To request a Proposal Development Workshop

If you are interested in this option, please fax, mail or email a letter of request to the Foundation that details a suggested date, location and an estimate of groups who may want to attend.

Funded Project Evaluations

This is a reminder to funded Projects to review the reporting and evaluation requirements in their contribution agreements. Note that these requirements must be completed before submitting new proposals for year 2 funding. An Evaluation Framework will be provided to funded projects by the Foundation to ensure that all information requirements are met. All funded projects will receive this information by mail depending on when their project end date is.

If you would like to be in the AHF database, please fill in this form and return it to the Aboriginal Healing Foundation, Suite 801, 75 Albert Street, Ottawa Ontario, K1P 5E7. You may also fax it to (613) 237-4442.

Name:

Title:

Organisation:

Address:

Telephone:

Fax:

Email:

Language(s):

Affiliation(s) (please circle relevant item or items):

Métis Inuk Urban Non-status First Nation

Where did you hear about the Foundation?

PROGRAM INFORMATION

COMMON QUESTIONS ON THE PROGRAM HANDBOOK For the Month of January 2000

The following common questions were received in Program Information on the Handbook:

- Clarify the difference between community support letters and linkage letters.
Support letters are from those community groups and agencies who have some awareness of the content of your application and who have general knowledge of your concerns and are willing to support your efforts.

Linkage letters may be from an organization or agency who will work with you to meet your project goals and objectives. Further explanations can be found in our Program Handbook on pages 6 and 7 of the application form and in Appendix A page A2 at the back of the Handbook.

- Can we use last year's letters in our next application?
No. The letters would now be stale-dated. All of the letters need to be written and dated no more than 3 months before the submission date for project funding. For example, if you are submitting your application for the February 25, 2000 deadline then your letters should be dated no earlier than November 25, 1999. **Please refer to Appendix A in the Program Handbook under 'Link' and 'Support'.**

- When is the next deadline?
The application deadlines for this year are February 25 and August 25, 2000. For next year they are February 23 and August 31, 2001. Please refer to pages 25 and 42 in our Program Handbook.

- How can we get a Proposal Development Workshop in our area?
To request a workshop, or to obtain further workshop information, you can fax or send a letter of request to Sharon Clarke, the Community Support Manager. (The Program Information Team will then advise the caller of the nearest workshop from the list of workshops from Community Support.)

- Clarifications requested on who should be the official sponsor for a community group or social service group?
If your group or organization has not been incorporated for a least a year then you will need to find a sponsor for your project. The sponsor can be, but is not limited to, your Chief and Council or your local Metis or Inuit authority. Further explanation on sponsorship can be found in Appendix 2 page 29 of the application for project funding at the back of our Program Handbook.

-Karen Jacobs-Williams, Programs Information Manager
February 8, 2000





REMEMBERING

We all have childhood memories.

My grandfather wrote in his autobiography, I, NULIGAK:

“I, Nuligak, will tell you a story. It is the story of what has happened to me in my life, all my adventures, many of them forever graven in my memory.”

I am grateful to my late grandfather for writing his story.

I, too, Nuligak’s grandson, will tell you a story. It is a story of what happened to me at residential school.

This story is told in the image of the cover of the Aboriginal Healing Foundation handbook, 2nd Edition.

Although this is a personal rendition of my experience, I believe the image portrays the feeling of most who survived the residential school system.

There are no more residential schools. This does not mean they are forgotten.

Like most who survived, I have memories: many of them forever graven in my memory.

-Angus Cockney

SUBMISSION OF MANUSCRIPTS:

You may submit your articles or other contributions by fax, hard copy, or diskette (Wordperfect or MSWord).

Fax: 613-237-4442

Address: The Editor, *Healing Words*
75 Albert Street Suite 801
Ottawa, Ontario
K1P 5E7

Email: grobelin@ahf.ca or wspear@ahf.ca

Please send photos by email in JPEG or TIF format or by regular mail. Please note that the AHF is not responsible for the loss or damage of material sent by mail.

Include a very short biographical statement (your name, what you do) along with your full address (or the address of your organization), phone number, fax number, e-mail.

The AHF does not pay for articles published in *Healing Words* but provides authors/contributors with copies of the newsletter to reach target audiences.

The views and opinions expressed in articles submitted by authors do not necessarily reflect the views and opinions of the AHF.

There is no set length for manuscripts, but shorter is usually better. All submitted articles are subject to the approval of the editorial team for acceptance. The AHF reserves the right to edit accepted manuscript for length and editorial style.

Articles are accepted on a rolling basis for future issues. The AHF reserves its right to accept or refuse articles submitted for publication. We reserve the right to delete unacceptable language and edit for grammar, punctuation and spelling.

The purpose of *Healing Words* is to be an instrument for honouring the Foundation's commitments to survivors, their descendants, and to their communities. It is one of the means by which we demonstrate our respect for the agreements the Foundation has signed. It is also a vehicle for supporting the Mission, Vision and objectives of the Aboriginal Healing Foundation as well as the goals of the Aboriginal Healing Foundation's Communications Strategy.

Use of the name "Aboriginal Healing Foundation"

The Aboriginal Healing Foundation is the only organization incorporated under this name in Canada. The Aboriginal Healing Foundation does not endorse or fund projects other than those submitted and approved in conformity with the Aboriginal Healing Foundation application process. If you have questions about someone who claims to represent or be endorsed by the Aboriginal Healing Foundation, please contact the Foundation's office in Ottawa.



Lorraine de Repentigny and Natasba Martin in the Foundation's mailroom on the day of the first proposal deadline, 15 January 1999.

HEALING CENTRES

The Board of Directors of the Aboriginal Healing Foundation have changed the Healing Centre program theme to better meet the needs of survivors, their families, and descendants.

The Foundation is obtaining expert opinions to develop a broad model for Healing Centre programs. When the model is complete, the Board will ask for proposals from communities and organizations where the need is greatest. The model will then serve as a basis for proposals.

This change is intended to provide safety measures that will protect everyone involved in healing. Also, proposals funded will likely be from regions which do not have healing centres.

We will shortly post information about Healing Centre proposals on our website (www.ahf.ca). You can also contact our Information Officers at 1-888-725-8886.



Healing Words

A quarterly publication of the Aboriginal Healing Foundation

75 Albert Street Suite 801,
Ottawa, Ontario K1P 5E7
(613) 237-4441 (Ottawa)
(888) 725-8886 (Toll-free)
(613) 237-4442 (Fax)
programs@ahf.ca (Email)
www.ahf.ca (Internet)

Reaching Us

The Foundation's staff members are here to help you. Please call if we can be of service.

Executive Offices

Mike DeGagné, Executive Director
Linda Côté, Executive Assistant
Extension 236

Programs

Yvonne Boyer, Director
Pamela Lussier, Assistant to Director
Extension 223

Finance

Ernie Daniels, Director
Leanne Nagle, Assistant to Director
Extension 261

Research

Gail Valaskakis, Director
Jackie Brenman, Assistant to Director
Extension 306

Communications

Kanatiio (Allen Gabriel), Director
Marilyn McIvor, Assistant to Director
Extension 245

IN OUR NEXT ISSUE

Healing Words will continue, with your help, to explore other aspects of the vast theme of Aboriginal justice and healing as it applies to Aboriginal healing projects and programs. In our next issue, we will explore other methods of restorative justice which can be useful for healing projects or program development. Your comments, ideas and suggestions are most welcome.

We will continue to highlight healing ideas and will look at some traditional approaches adopted by some of the AHF funded programs.

We cannot print all the references and resources material used for the articles, but we can provide them to you on demand.

We will connect with other Aboriginal People in other parts of the world, learn their stories and let them tell us how they are walking on the path of healing and reconciliation.

We will let Canadians tell us how they are walking with us on the path of reconciliation and how they are playing their part in reestablishing truth to history.

We have regrouped some references about the articles in the same place on the newsletter, to enable you to cut them out. Due to space constraints, this is a partial list only. We can provide a more comprehensive list to you on demand.

References

ART THERAPY REFERENCES

The art and Healing Network: <http://www.artheals.org>
Art therapy in Canada web page: <http://home.ican.net>
American Art therapy Association Web Page: www.arttherapy.org
Association des art-thérapeutes du québec Inc. <http://www3.sympatico.ca/diane.ranger/aatqweb>

<http://www.artshhealing.org>
<http://www.zapcom.net>
<http://www.talamasca.org>

DRAMA THERAPY REFERENCES

<http://www.nadt.org>

AUSTRALIAN ABORIGINAL HEALING NETWORK REFERENCES

LaceWeb: <http://www.green.net.au/laceweb>
<http://www.paradigm4.com.au>

JUSTICE REFERENCES

<http://www.vorp.com>
<http://www.usask.ca>
<http://www.restorativejustice.org>
<http://www.cerj.org>
<http://www.sgc.gc.ca> Search for Aboriginal programs

WILDERNESS THERAPY REFERENCES

<http://www.csuhayward.edu>
<http://www.forests.org>
<http://www.turtleisland.org>
<http://www.members.aol.com>
<http://www.appstate.edu>

Le premier pas



LES LIENS ENTRE LES ÊTRES HUMAINS, LA CRÉATION ET LEUR CRÉATEUR

« Nous les Indiens vivons dans un monde de symboles où le spirituel et l'ordinaire ne font qu'un. Pour vous, les symboles ne sont que des mots, un langage parlé et écrit.

Pour nous, il y a plus. Il y a une partie de la nature, une partie de nous-même – la Terre, le Soleil, le vent, la pluie, les pierres, les arbres, les animaux, tous les petits insectes comme la fourmi et la sauterelle.

Nous souhaitons que vous compreniez ces choses, non pas avec votre tête mais avec votre cœur et nous nous n'avons pas besoin de vous en faire comprendre plus pour que vous puissiez en saisir la signification. »



Nature sauvage – Une source de guérison...naturelle

LES CULTURES ET MODES DE VIE DES PREMIÈRES NATIONS, DES MÉTIS et des Inuits sont enracinés dans une valeur spirituelle fondamentale et commune: le lien entre la création toute entière et son Créateur. La Terre, notre Mère, est l'un des dons du Créateur. Parfaitement créée pour subvenir aux besoins de toutes ses créatures elle est, dans son état naturel, équilibrée et saine.

Le cycle des maladies et des déséquilibres destructeurs pour les êtres humains, les autres êtres terrestres et notre terre elle-même, a son origine dans la déconnexion entre les êtres humains et cette force vitale et équilibrante, source de bien-être. Les peuples autochtones ont été déconnectés de cette force par des siècles d'oppression, d'assimilation culturelle et de proscription spirituelle par une culture dominante.

Aujourd'hui, les liens entre la création et son Créateur sont au cœur du mouvement de guérison des communautés autochtones. Les Aînés, qui détiennent les connaissances traditionnelles et la sagesse, jouent un rôle central dans le rétablissement de ces liens, générateurs d'harmonie, d'équilibre et de bien-être.

La croyance traditionnelle qui déclare que l'harmonie avec la nature est source de bien-être a été appropriée par de nombreuses sciences et croyances du monde occidental. L'Écologie profonde, l'Écopsychologie, la Thérapie en milieu sauvage, le Biorégionalisme sont quelques-uns des titres modernes occidentaux qui chapeautent les approches traditionnelles des autochtones pour une vie équilibrée.

Ainsi, l'un des principes de l'Écopsychologie, une branche des sciences décrite comme étant à ses débuts,

déclare ceci : la Terre est un système vivant. Les êtres humains sont fondamentalement liés à la terre et avec tous les autres créatures vivantes. Ni les problèmes humains, ni les problèmes de la terre ne pourront être résolus sans tenir pleinement compte de ces liens.

Un projet de retraite en milieu sauvage

Pour aider les survivants du système des pensionnats à guérir en rétablissant ces liens traditionnels avec leur Créateur, avec eux-mêmes et avec les autres, le Conseil des Montagnais de Natasquan a élaboré et mis en oeuvre un projet de thérapie en milieu sauvage.

Combinant approches traditionnelles et contemporaines, ce projet-pilote a permis à un groupe de survivants et de leurs descendants d'entreprendre la reconstruction de leur identité et de guérir certaines de leurs blessures en organisant une semaine de thérapie intensive en milieu sauvage

Situé sur les rives d'un lac situé à 90 miles au nord de Natasquan, et ne pouvant être atteint que par avion, le lieu de retraite choisi par le groupe se trouvait au cœur d'un terrain de chasse traditionnel. Le groupe de participants, composé de deux couples adultes (30-40 ans), quatre jeunes adultes (18-25 ans) et trois adolescents était accompagné d'une équipe de guérison formée de quatre Aînés(2 couples), un agent PNLAADA, deux psychologues, un travailleur social et une personne pour aide générale. Pierre St-Arnaud, psychologue et directeur du projet, faisait aussi partie de l'équipe.

Les 4 Aînés membres de l'équipe de guérison font partie d'un groupe-ressource de huit Aînés et se sont portés volontaires pour ce projet. Les autres membres du groupe des aînés participeront à des expéditions ultérieures.

Un processus d'invitation au public et de sélection à partir d'une liste de personnes référées, a permis d'identifier le groupe de participants, dont la sélection finale a été effectuée par le biais d'une entrevue, suivie d'une session pour expliquer le projet, présenter l'équipe de guérison, et confirmer l'engagement des participants.

Approche traditionnelle et contemporaine

Le modèle thérapeutique conçu pour ce projet combine un approche de guérison traditionnelle avec une approche thérapeutique professionnelle contemporaine

« L'expérience a été énormément satisfaisante et mémorable pour tous les membres de l'équipe de guérison. Je peux même dire que pendant cette retraite nous avons vécu un moment extraordinaire, un moment de véritable communion entre les thérapeutes et les Aînés », dit Pierre St-Arnaud, Directeur du projet.

Ce modèle établissait deux zones distinctes d'autorité : les Aînés étaient responsables de la partie spirituelle et du partage des enseignements, tandis que les psychologues étaient responsables du processus thérapeutique. Bien que leurs contributions étaient différentes, les Aînés et les thérapeutes ont travaillé comme une seule équipe, approfondissant leur relation en participant ensemble à des rencontres et des sessions de partage quotidiennes. Grâce aux activités spirituelles traditionnelles et aux séances de thérapie offertes individuellement ou en groupe, les participants ont pu progresser sur le chemin de leur guérison.

Au début, les participants ont organisé chacun leur journée selon leurs propres désirs (sauf pour les activités de groupe), mais après quelques jours, ils ont décidé d'un commun accord à prendre le repas de midi ensemble dans la cabane au bord du lac. Les organisateurs du projet avaient apporté assez de provisions pour suppléer celles des participants. Au cours de chaque journée, l'occasion était offerte à chaque participant d'équilibrer ses interactions avec les autres membres du groupe et son travail de guérison personnelle, ses périodes de solitude et ses périodes de participation sociale.

Le but de cette retraite n'était pas de guérir à travers une expérience de survie en milieu sauvage, et les conditions météorologiques n'étaient pas propices à la chasse comme moyen d'obtenir de la nourriture. Quelques participants sont cependant allés à la pêche à plusieurs occasions.

Dans ce numéro

Message de notre Président
Page 2



Sommaire des projets
financés (Février 2000)
Supplément



Pertinence de la culture dans
le processus de guérison
Page 7



Département des programmes
Pages 4-5



Portrait d'un projet
Page 12



Construire une Nation
Page 11



Deuxième cycle d'allocation de fonds : extrait du discours du 4 novembre 1999

J'ai le grand plaisir, de la part de la Fondation autochtone de guérison, de vous présenter la nouvelle édition de notre Guide du programme. Vous y trouverez à l'intérieur des renseignements sur les critères de financement ainsi que des informations détaillées sur les processus de demande de financement et d'examen de propositions que nous avons raffinés. Cette version révisée du Guide est le résultat des suggestions et commentaires qui nous ont été transmis au cours de l'année.

Nous remercions tous ceux et celles qui ont participé au travail de la Fondation: les Aînés, les Survivants, les membres du Comité externe d'examen du mérite, les anciens membres du Conseil d'administration et les membres du personnel de la FAG. Votre dévouement est apprécié et se reflète dans le nouveau Guide.

Nous remercions aussi les représentants officiels des divers départements du gouvernement du Canada qui ont collaboré à l'établissement de la Fondation.

Il est opportun, au moment même où nous lançons notre second appel de propositions ainsi que notre Guide révisé du programme, d'examiner ce que nous avons fait de bien et ce que nous avons l'intention de continuer à améliorer. Nous avons beaucoup appris durant le premier cycle d'allocation de fonds, et nous nous rappelons ce que les survivants nous ont dit.

La mission de la Fondation est d'appuyer les peuples autochtones et de les encourager à concevoir, développer et renforcer des démarches de guérison durables qui s'attaquent aux effets des abus sexuels et physiques subis dans les pensionnats, y compris les répercussions intergénérationnelles.

L'heure est venue de renouveler cette mission, les survivants nous ont demandé de distribuer les fonds qui nous ont été confiés le plus rapidement possible. Ils nous ont aussi fait part de leur volonté à voir ces fonds engagés dans des projets de qualité, qui auront la meilleure chance de réussir.

Ceci signifie que nous avons dû dire plus souvent «non» que «oui».

Notre nouveau Guide du programme nous a permis de concentrer nos efforts sur les besoins des communautés et des organisations en matière de développement de propositions. Notre aide les aidera à mettre sur pied des projets solides, bien planifiés, qui répondront efficacement aux besoins des survivants.

Jusqu'à maintenant, le Conseil d'administration de la Fondation a recommandé l'allocation de cinquante millions de dollars pour des projets couvrant tous les thèmes.

En examinant les gestes que nous avons posés au cours de ce premier cycle, nous espérons que les alliances et partenariats que vous avez forgés par le biais des projets financés par la Fondation demeureront des liens positifs et durables.

Nous continuerons à aller de l'avant, en consultation constante avec les communautés autochtones, afin de rechercher avec eux les meilleurs moyens d'utiliser les fonds de la Fondation et de faire avancer le processus de guérison.

Nous avons fait des apprentissages précieux au cours de ce premier cycle d'allocation de fonds. Les gens nous ont dit que les dates-limites leur ont causé des problèmes. Ils nous ont demandé de faciliter les interactions entre les membres du personnel de la FAG et les requérants. Nous savons qu'il nous faut

cibler les régions de grands besoins et qui sont privées de services.

Par dessus tout, nous devons être transparents et rendre compte de tous nos gestes. C'est pourquoi nous présentons régulièrement—et nous continuerons de le faire—les rapports de nos activités aux organisations autochtones nationales, au gouvernement et au public canadien.

Nous avons tenu des Assemblées régionales à travers tout le Canada. Nous avons aussi publié un rapport annuel contenant des informations détaillées sur les activités de la Fondation, des états financiers vérifiés, et un descriptif sommaire des projets financés.

Je veux vous assurer que nous vous avons écouté, que nous avons entendu vos frustrations et vos inquiétudes, et que nous avons pris les mesures pour y répondre. Nous apprenons chaque jour à améliorer notre processus de financement afin de le rendre plus accessible.

J'aimerais souligner que les participants dont la proposition a été refusée une première fois ne doivent pas se décourager. Nous allons travailler avec vous pour que vous puissiez améliorer votre proposition et la soumettre de nouveau.

Rappelez-vous que la Fondation lancera plusieurs appels de propositions au cours de son cycle de vie. Ceci permettra à chacun de soumettre une proposition. Nous aiderons ceux qui désirent soumettre une deuxième fois leur proposition, afin que celle-ci ait plus de chance de recevoir un financement.

Certaines personnes nous ont exprimé leur inquiétude : ils sont d'avis que nous avons «réinventé la roue» dans notre Guide. Ce n'est pas le cas. Nous avons raffiné le processus de financement, en réponse aux suggestions que les communautés autochtones nous ont faites.

Afin d'accélérer le processus d'examen et d'évaluation des propositions, nous allons commencer à les évaluer dès qu'elles arrivent dans nos bureaux, plutôt que d'attendre les dates limites avant de le faire.

Nous mettrons davantage de ressources à la disposition des gens de la base, par le biais de nos coordonnateurs de soutien communautaire.

En conclusion, j'aimerais vous rassurer une nouvelle fois : nous sommes fermement engagés à investir de manière stratégique les fonds limités qui nous ont été confiés. Nous continuerons à améliorer notre capacité à aider les Autochtones à se prendre en charge. Nous promulguons les connaissances qui existent sur les impacts du système des pensionnats. Nous travaillerons à mobiliser le soutien des autres Canadiens et à les encourager à s'avancer avec nous sur la voie de la réconciliation.

Dans notre vision d'avenir, ceux qui ont été affectés par les abus sexuels et physiques subis dans les pensionnats ont confronté les expériences traumatisantes qu'ils ont vécu et ont guéri une grande partie de leurs blessures. Ils ont brisé le cycle des abus et ont développé, de manière significative, leurs capacités au niveau individuel, familial, communautaire et national, jetant ainsi les bases d'un plus grand bien-être pour eux-mêmes et les générations futures.

Masi (Merci).



Georges Erasmus, Président FAG



Mike DeGagné, Directeur général FAG

Premiers pas m'offre l'occasion de jeter un regard sur ce que la Fondation autochtone de guérison a accompli au cours de cette dernière année et d'anticiper avec plaisir les nouvelles initiatives que nous mettrons en oeuvre pour toujours mieux servir les survivants des pensionnats et leurs enfants.

L'accord de financement qui guide la FAG lui donne une année pour mettre ses structures de fonctionnement en place et quatre années pour distribuer ou pour engager les fonds qui lui ont été confiés. Au cours de notre première année d'existence, qui a débuté en avril 1998, le Conseil des fondateurs a travaillé à établir la Fondation sur des bases solides. Ils ont organisé une conférence des Survivants des pensionnats, source des conseils et de la sagesse qui inspirent et orientent aujourd'hui le travail de la Fondation. Nous avons aussi, au cours de cette même période, établi un bureau, recruté et embauché du personnel et amorcé le processus d'appel de propositions.

À la fin de cette année préparatoire, la FAG avait recruté un petit noyau d'employés qui assumait le travail relié à l'administration des propositions de ce premier cycle.

Je peux aujourd'hui faire une rétrospective des progrès accomplis au cours de notre deuxième année. Ce qui était au tout début un simple casier postal est devenu une organisation de cinquante employés, qui répondent à vos appels, administrent et négocient les financements, communiquent nos progrès et fournissent les services de recherche pour déterminer et documenter les meilleures pratiques de guérison.

NOUS NOUS SOMMES EFFORCÉS DE FOURNIR DES RENSEIGNEMENTS ET DES RÉPONSES CLAIRES À CEUX QUI NOUS ONT TRANSMIS LEURS PROPOSITIONS, AFIN DE LES AIDER À LES RAFFINER. NOUS ESPÉRONS QUE CELA NOUS PERMETTRA DE FINANCER UN PLUS GRAND NOMBRE DE PROJETS ENCORE QUE L'AN DERNIER.

Nous avons reçu, cette année, plus de mille propositions de communautés autochtones à travers tout le Canada et nous en avons financé 231, pour un total de 50 millions de dollars. Nous avons tenu quatre assemblées régionales afin d'écouter vos inquiétudes et vos suggestions à propos de notre fonctionnement, et nous avons modifié celui-ci, conformément à vos conseils.

Nous nous sommes également efforcés, pour ceux qui n'avaient pas reçu de financement, de rendre notre processus de demande de financement plus accessible. Nous avons contacté les requérants de l'an passé pour nous assurer qu'ils pouvaient resoumettre leurs propositions. Nous avons révisé notre Guide du programme et l'avons publié dans une version de lecture simple, afin de le rendre plus clair. Nous l'avons aussi rendu disponible sous forme de cassette audio et vidéo, pour ceux qui en avaient besoin.

Plus important encore est le fait que nous ayons mis en oeuvre des moyens efficaces pour fournir des renseignements et des réponses claires à ceux qui nous ont transmis leurs propositions, afin qu'ils puissent les réviser et les raffiner. Nous espérons que cela nous permettra de financer un plus grand nombre de projets encore que l'an dernier.

La Fondation doit assumer un rôle de chef de file en matière de guérison des séquelles laissées par les pensionnats et nous comprenons l'envergure de cette responsabilité. Les recherches existantes et nouvelles, qui incluent les informations recueillies par le biais des projets de guérison financés par la Fondation, jettent de plus en plus de lumière sur les expériences vécues dans les pensionnats et les répercussions que celles-ci ont eu chez les peuples autochtones.

Il nous incombe de développer une compréhension de plus en plus claire et complète des problèmes enracinés dans l'expérience des pensionnats et de considérer ce que cette expérience a coûté en termes humains et économiques aux Premières Nations et aux peuples Métis et Inuit. Nous acceptons cette responsabilité, ainsi que celle de mieux comprendre comment le système des pensionnats a affecté les femmes, les enfants, les régions du Nord et les autres groupes-cibles.

À la fin de notre mandat, nous comprendrons et pourrions communiquer ce que nous savons des coûts réels du système des pensionnats.

Au seuil de cette troisième année, alors que notre prochain cycle de financement vient juste de débuter, je suis reconnaissant des conseils et des suggestions qui continuent à nous être prodigués par les Survivants des pensionnats — que ce soit par téléphone, en personne ou par écrit. Et je suis fier de notre personnel qui travaille avec nous pour offrir une assistance chaleureuse et compréhensive aux Survivants que nous servons.

Vous désirez en savoir plus sur la Fondation autochtone de guérison? Visitez notre site Web au <http://www.ahf.ca>



CODE D'ÉTHIQUE de la Fondation autochtone de guérison

Nous acceptons que

Nous avons l'obligation de nous comporter, en tout temps, d'une manière qui ne soit pas incompatible avec la mission et objectifs de la Fondation.

Nous avons l'obligation de nous comporter, en tout temps, d'une manière qui ne portera aucune atteinte à l'intégrité de notre propre réputation et à celle de la Fondation.

Nous avons l'obligation d'exercer nos fonctions en priorité à titre de Partie de la Fondation et non à titre de membre d'une entité particulière.

Nous avons l'obligation de nous conformer au Code de conduite.

Nous avons l'obligation de respecter les droits fondamentaux de la personne.

De plus, la nature de notre travail au sein de la Fondation autochtone de guérison requiert

Un engagement personnel envers la démarche de guérison.

Un niveau élevé d'intégrité et de professionnalisme.

Courtoisie, équité, loyauté et bonne foi.

Comme règles générales de conduite,

Nous mettrons en pratique l'écoute active.

Nous serons compatissants et compréhensifs.

Nous n'exercerons pas de discrimination malveillante contre qui que ce soit, ni d'aucune manière que ce soit.

Nous nous traiterons les uns les autres avec respect, courtoisie, équité, loyauté et bonne foi.

Nous nous engageons à échanger positivement des connaissances et des compétences.

Nous nous engageons à aider et à appuyer nos collègues.

Nous respecterons tous les engagements que nous avons pris.

Nous n'exploiterons pas nos relations avec nos collègues pour notre profit personnel ou celui d'amis et de membres de notre famille.

Nous respecterons les confidences qui ont été recueillies par le biais des échanges interpersonnels en milieu de travail ou lors d'activités professionnelles, et refuserons de participer aux commérages de quelque nature qu'ils soient.

Nous promettons d'être honnête en faisant valoir et en décrivant nos compétences, nos habiletés professionnelles et notre bagage de connaissances et d'expériences.

Nous nous engageons à faire régulièrement l'auto-évaluation de nos forces, de nos limites, de nos préjugés, ou de notre niveau d'efficacité, et à faire tout notre possible pour nous améliorer.

Nous nous assurerons de ne pas imposer nos croyances, ni nos valeurs personnelles aux autres, dans le but d'influencer les résultats.

Reconnaissant le fait que l'on peut nous percevoir comme modèle, nous ferons tout notre possible pour maintenir l'image positive d'une Fondation intègre et professionnelle, en démontrant un haut degré de fiabilité dans notre propre comportement.

Nous nous abstiendrons de fumer dans les bureaux de la Fondation autochtone de guérison.

Les personnes parmi nous qui consomment de l'alcool donneront l'exemple en le faisant de façon responsable.

Nous nous abstiendrons de consommer des drogues illicites ou toute autre substance pouvant altérer la capacité d'exercer nos fonctions au sein de la Fondation.



NOUS SAVONS QUE LA GUÉRISON COMMENCE PAR UNE PERSONNE ET SE RÉPAND POUR TOUCHER DE NOMBREUSES AUTRES PERSONNES

ELLES TRAVAILLENT POUR VOUS...
LES ÉQUIPES DU DÉPARTEMENT DES PROGRAMMES DE LA FAG

Le département des programmes de la FAG a pour mandat de collaborer avec les communautés autochtones du Canada afin que celles-ci puissent mettre sur pied des projets de guérison de qualité. . Pour atteindre cet objectif et mieux vous servir, la FAG a créé trois équipes, avec chacune des responsabilités distinctes.

Yvonne Marie Boyer,
Directrice des programmes



Yvonne est Métis et a passé la majorité de sa vie au Saskatchewan. Son domaine étant les Sciences infirmières et la Sociologie, elle s’est inscrite en 1991 à un programme d’études d’été pour les étudiants autochtones à l’Université du Saskatchewan, puis à plein temps à l’Université de Dalhousie et à l’Université du Saskatchewan, à peine obtenu, elle reçoit une acclamation nationale en obtenant le Prix Harvey Bell Memorial, qui lui a été décerné en reconnaissance de son excellence académique et de sa contribution probable, en tant qu’avocate, à l’établissement des droits des Autochtones canadiens et à l’élimination des obstacles rencontrés par les communautés autochtones à l’intérieur du système juridique canadien. Elle a passé son année d’apprentissage en tant que clerc d’avoué sous la direction de l’Honorable Mary Ellen Turpel-Lafond. En 1997, elle devient membre de l’Ordre des avocats, médiatrice, membre active de l’Association autochtone des avocats du Barreau et de l’Association canadienne des avocats du Barreau.

Avant de prendre son poste à la Fondation autochtone de guérison, Madame Boyer travaillait comme Directrice des services de justice pour le Conseil de bande de Saskatoon Inc. Au cours de cette période, elle a développé un programme de justice communautaire pour les sept membres du Conseil de bande ainsi que plusieurs projets de justice communautaire en milieu urbain. Lorsqu’elle résidait à Saskatoon, elle faisait partie, en tant que bénévole, de plusieurs comités et Conseils d’administration, y compris la Fédération des Nations Indiennes du Saskatchewan, le Conseil de Justice des Premières Nations, le Fond de développement Clarence Campeau, le Groupe de travail des femmes autochtones sur la violence, le Groupe de travail sur la Justice et le Syndrome foetal d’alcool, le Conseil consultatif écuménique des églises chrétiennes sur les Premières Nations et les Métis, le Comité du Conseil de bande de Saskatoon chargé d’examiner les solutions autres que les litigations pouvant être entreprises par les survivants des écoles résidentielles, Justice 2001- le Comité consultatif de la ville de Saskatoon sur la Justice restorative et le Comité consultatif sur les questions Autochtones et Métis de la ville de Saskatoon auprès des services du Chef de police. Un certificat d’excellence vient de lui être décerné par le Fond de développement Clarence Campeau, pour sa contribution envers la cause des Métis du Saskatchewan, dans le domaine du développement économique. Ayant récemment déménagé à Ottawa, Yvonne s’implique de très près dans tous les aspects de la vie de ses enfants et participe activement en tant que bénévole dans leur école.

Pamela Lussier, Adjointe à la Directrice des programmes

Pamela s’est jointe à la Fondation en avril 1999. Elle est née à Mattawa, en Ontario et est venue habiter à Ottawa en 1989. Elle possède un diplôme de technicienne de laboratoire et a travaillé précédemment pour les laboratoires Dynacare. Elle a également détenu le poste de gestionnaire régionale pour une grande compagnie d’inventaire.



ÉQUIPE D’ÉVALUATION DES PROGRAMMES

L’équipe d’évaluation des programmes est chargée d’examiner et d’analyser les demandes de financement.

Virginia Toulouse, Gestionnaire – Examen des programmes

Virginia Toulouse is membre de la Première Nation Anishnawbek de Sagamok en Ontario. Elle travaille à la Fondation depuis mai 1998. Avant cet emploi, elle occupait respectivement les postes d’Agente de recherche pour le Conseil Mohawk d’Akwasasne pour le développement social et la santé, de Responsable des Affaires publiques pour l’Assemblée des Premières nations et de Consultante régionale en programmes de santé communautaire pour la division des services médicaux du Bureau régional de l’Ontario



- | | |
|----------------------|-------------------------------------------|
| Gene Ouellette | Agent d’examen des programmes |
| Dolly Creighton | Coordonnatrice - Examen des programmes |
| Alexia Fruin | Adjointe – Examen des programmes |
| Yancy Craig | Agent d’évaluation des propositions |
| Sandra Greene | Agente d’évaluation des propositions |
| Karen Campbell | Agente d’évaluation des propositions |
| Marguerite Sanderson | Agente d’évaluation des propositions |
| Teresa Chovaz | Agente d’évaluation des propositions |
| Suzanne Danis | Commis aux dossiers |
| Dave Tellier | Coordinateur - entrées de données |
| Pierrette Tessier | Entrées de données – soutien des systèmes |
| Christina Leblanc | Agente d’évaluation des propositions |
| Marilyn Brauner | Agente d’évaluation des propositions |
| Michelle Kowalski | Entrées de données |
| Marie West | Agente d’évaluation des propositions |



En haut: Gene Ouellette, Agent d'examen des programmes. Voir son article, page 10.

SOUTIEN COMMUNAUTAIRE

- Assurer la liaison avec votre communauté afin de vous faciliter l'accès au financement de la Fondation
- Vous aider à consolider vos propositions
- Faciliter la participation de votre communauté dans le processus mis en place par la Fondation, y compris l'établissement de réseaux avec d'autres projets approuvés

Coordinateurs de soutien communautaire

Les Coordinateurs de soutien communautaire peuvent répondre à certaines de vos questions en:

- Vous mettant en rapport avec des communautés qui font le même type de travail que vous voulez faire
- Vous aidant à établir des liens et des partenariats
- Vous donnant de l'information sur les programmes et services existants
- Vous informant sur les autres sources de financement

En vous faisant connaître les documents de programmes ou les résultats de recherche qui vous aideront à rédiger votre proposition.

L'Équipe

Sharon Clarke, Gestionnaire

Sharon Clarke est de la Nation Crie de James Smith au Saskatchewan. Elle détient un diplôme d'études post-secondaires de l'Université de Regina, et plusieurs certificats en développment communautaire et autres domaines connexes. Elle aime apprendre et considère ceci comme faisant partie intégrale d'un développement personnel et professionnel continu. Elle travaille actuellement à améliorer ses capacités à parler le français et elle termine un diplôme en Biologie. Madame Clarke nous confie qu'elle est affectée, au niveau personnel et familial, par le système des écoles résidentielles et qu'elle est activement engagée sur le chemin de la guérison. Elle a travaillé avec de nombreuses communautés, les aidant à développer des programmes de bien-être et de guérison. Son expérience communautaire, au niveau régional avec la division des services médicaux et au niveau international avec les programmes de prévention de la toxicomanie de l'Organisation mondiale de la santé a eu une influence importante sur elle, les défis qui ont été placés sur son chemin lui ont donné l'occasion de développer de nombreuses compétences.



Ci-dessous: Mary Debassige, Adjointe administrative.



Mary Debassige, Adjointe administrative
Coordnatrice, Alberta, Margaret Kappo
Coordinateur, BC, poste vacant selection de
candidat le 16 février
Coordinateur, Manitoba, poste vacant selection de
candidat le 16 février
Coordnatrice, Saskatchewan, Joanne Langan
Coordnatrice, Ontario, Wanda Gabriel
Coordinateur, Atlantique, Kevin Barlow
Coordinateur, Nord, poste vacant selection de
candidat le 16 février
Coordinateur, Yukon/NWT, Frank Hope
Coordnatrice, Nunavut, Lena Autut
Coordnatrice, Métis, Yvonne Vezina

Veillez composer le 1 888-725-8886 et demandez à parler au coordinateur de soutien communautaire qui sert votre région.



INFORMATIONS SUR LES PROGRAMMES

L'équipe des informations sur les programmes est là pour répondre à vos questions et vous donner l'information dont vous avez besoin pour préparer une proposition.

L'Équipe

Karen (Konwawihon) Jacobs-Williams, Gestionnaire des services d'information

Karen est Mohawk, de la Réserve de Kahnawake. Avant de terminer ses études universitaires en Histoire à l'Université d'Ottawa, Karen a occupé divers postes au sein du gouvernement, dans des programmes axés sur les questions autochtones, par exemple le Programme des travailleurs autochtones dans les cours de justice, le Programme d'études juridiques pour les peuples autochtones, le Programme National autochtone sur l'alcoolisme et les toxicomanies. Elle a également travaillé pour la Commission royale sur les peuples autochtones (CRPA) en tant que chercheuse-analyste, sur les questions affectant les femmes. Plus récemment, elle a occupé plusieurs postes contractuels à l'Université d'Ottawa et au Département de Justice, et a également animé des ateliers de conscientisation pour la Commission de la Fonction publique. Elle a siégé sur l'exécutif de l'Association des femmes autochtones du Canada et l'Association des femmes autochtones du Québec. Elle s'implique activement dans les activités de la communauté autochtone d'Ottawa et siège au Conseil des femmes autochtones, au Cercle d'action des femmes autochtones et au Conseil des Services aux familles et aux enfants autochtones. Karen a aussi siégé au Conseil d'administration de la Société Elizabeth Fry d'Ottawa, au Comité de coordination pour le projet *Fin aux violences contre les femmes* et au Comité directeur et Comité d'intégration de cette même organisation.

Janice Kicknosway	Agente d'information sur les programmes
Janet Brewster	Agente d'information sur les programmes
Miche Jetté	Agent d'information sur les programmes
Edward Martin	Agent d'information sur les programmes

Veillez composer le 1 888-725-8886 et demandez à parler aux agents d'information sur les programmes.

Questions & Réponses

Q

EST-CE QUE JE PEUX OBTENIR UN FINANCEMENT DE LA FAG SI J'OBTIENS AUSSI DU FINANCEMENT D'AUTRES SOURCES?

A

La FAG croit que la guérison est plus efficace lorsqu'elle se déroule à l'intérieur de partenariats, là où cela est possible. Des partenariats se créent lorsqu'au moins deux groupes ou communautés collaborent au même projet de guérison. On parle d'un partenariat de financement lorsque deux organismes de financement ou plus engagent des fonds pour le même projet. La Fondation autochtone de guérison est très intéressée à appuyer les propositions de projets et (ou) de financements conjoints.

Q

Y A-T-IL EU DES CHANGEMENTS DANS LE PROCESSUS DE FINANCEMENT AU COURS DE CE NOUVEAU CYCLE?

A

Oui, plusieurs changements ont été apportés.

- Nous avons maintenant deux dates de soumission au lieu d'une seule.
- Les requérants n'ont plus à présenter leurs propositions sous un thème spécifique.
- Les demandes relatives au Centres de guérison ne sont pas encore prêtes, nous lancerons un appel spécial à cet effet.
- Le formulaire de demande de financement est plus clair, les questions posées sont sous une forme plus simple et plus facile à comprendre.
- Nous demandons maintenant davantage d'information, par exemple sur:
 - Les profils communautaires
 - Un plus grand nombre de lettres, dont le contenu doit être plus détaillé.

Q

COMBIEN DE TEMPS L'EXAMEN DE MA PROPOSITION PRENDRA-T-IL?

A

Le processus d'examen prendra huit mois au moins. Nous avons besoin de cette période de temps pour évaluer tout le travail que vous avez incorporé dans votre proposition.

Q

QUE VÉRIFIEZ-VOUS EXACTEMENT LORSQUE VOUS RECEVEZ UNE PROPOSITION?

A

Lorsque la Fondation reçoit votre proposition, les membres du personnel de la FAG l'examinent consciencieusement avant de la laisser passer à l'étape suivante. Les membres du personnel qui sont chargés de l'évaluation préliminaire se pencheront sur les éléments suivants:

· Avez-vous envoyé la proposition par la poste? la date limite a-t-elle été respectée? Les propositions reçues par télécopieur ou par courrier électronique ne seront PAS examinées.

- Avez-vous inclus TOUS les documents demandés (lettres de soutien)?
- Avez-vous répondu à toutes les questions du formulaire de demande?
- Avez-vous respecté TOUTES les règles d'incorporation ou de parrainage?
- Avez-vous vérifié si TOUTES les signatures sont incluses?
- Avez-vous respecté le format demandé?
- Avez-vous envoyé CINQ copies de la proposition, et vérifié que la proposition n'a PAS été télécopiée à la FAG?
- Est-ce que votre proposition répond aux 4 critères obligatoires?
- Est-ce que votre proposition correspond à un niveau de qualité qui permettra de la faire passer à l'étape suivante? (elle sera évaluée pour son niveau de qualité et une note lui sera assignée pour cela)
- Est-ce que votre proposition doit être évaluée par un spécialiste? (Par exemple un guérisseur traditionnel ou un psychologue?) Le personnel de la FAG décidera si votre proposition a besoin d'être évaluée par un spécialiste, basé sur ce que vous proposez de faire et sur les résultats attendus).

Q

QUAND M'ENVERREZ-VOUS MON ÉBAUCHE DE PROPOSITION?

A

À l'intérieur de 4 semaines.

Q

QUI EST CHARGÉ DE L'ÉVALUATION?

A

Une personne a été spécifiquement désignée comme responsable des évaluations.

Q

EST-CE QUE JE PEUX COMMUNIQUER AVEC L'ÉVALUATEUR?

A

Vous pouvez formuler vos questions par écrit et nous les envoyer par la poste ou par télécopieur à la FAG, à l'attention de l'évaluateur des propositions.

Q

SI J'ÉCHOUE À L'ÉTAPE DE L'ÉVALUATION PRÉALABLE EST-CE QUE JE PEUX QUAND MÊME SOUMETTRE MA PROPOSITION POUR LA DATE LIMITÉ?

A

Il n'y a pas d'échec à l'étape de l'évaluation préalable. Vous pouvez soumettre votre proposition, en tenant compte des questions et commentaires soulevés par l'évaluateur. Si vous ne le faites pas, votre proposition ne pourra pas passer aux étapes suivantes. Si vous ne pouvez pas resoumettre votre proposition à une date limite, vous pouvez la soumettre à la date limite suivante. •

LA PERTINENCE DE LA CULTURE DANS LE PROCESSUS DE GUÉRISON

Holly Gallant, C.D.S.C & Thérapeute de deuil
Première Nation de Chawathil

...Les lois et les pratiques, qui, ayant pour objectifs d'éliminer les cultures autochtones, ont prôné l'enlèvement des enfants autochtones pour les faire élever dans des institutions et des familles non-autochtones étaient en violation de la Loi internationale sur le génocide

-Extrait du rapport *Bringing them Home*, Commissions des droits de la personne et de l'équité, Australie.

Pour comprendre la pertinence de la culture dans le processus de guérison, nous devons tout d'abord examiner et comprendre ce que la colonisation nous a enlevé de notre culture d'origine et ce que nous essayons, avec tant de peine, de retrouver.

Nous avons besoin de regarder ce que nous étions AVANT la colonisation. Par tradition, lorsqu'une personne commettait une erreur dans sa vie, si grave quelle soit, la communauté entière était là pour elle, en tant que groupe de soutien. Les membres de ce groupe nous aidaient à examiner toutes les facettes de la chose et nous guidaient à progresser dans notre vie, d'une manière positive et constructive.

Nous étions nourris, spirituellement et émotionnellement. Nous avions un grand respect pour nos Aînés et nous savions les écouter. Nous avons perdu ce sens de direction et la sagesse qui nous gardait unis et connectés au reste de l'univers. Le système familial était solide. Tous les membres avaient des rôles clairs et bien définis et un respect naturel et sain pour les limites des autres. Les parents savaient comment agir de manière positive et efficace pour élever leurs enfants. Ils étaient des personnes complètes et équilibrées possédant un sens bien réel de ce qu'ils étaient, de leurs racines. Ils étaient fiers du peuple auquel ils appartenaient.

Un grand nombre d'entre nous ont perdu les compétences parentales que nous possédions naturellement auparavant, en même temps que nous avons perdu la capacité de nous estimer et d'être fiers de notre identité autochtone.

Le lien qui existe entre le Créateur et toutes les choses créées faisait partie intégrante de notre vie quotidienne. Je crois que trop de nos gens ont une soif insatiable de combler le vide qui était autrefois occupé par notre Créateur. Essayer de combler ce vide, sans être guidés par notre culture, nous pousse à adopter des comportements qui finissent par nous détruire, nous et nos enfants. La colonisation nous a enlevé notre sens d'identité, notre estime de soi, nos croyances et pratiques spirituelles, nos compétences parentales, nos structures communautaires traditionnelles, notre respect envers nos Aînés, notre régime alimentaire naturel, notre fierté, notre langue, nos arts, nos histoires, et nos danses.

Lorsque nous disons avoir perdu notre culture, un grand nombre de personnes ne savent pas vraiment ce que nous avons perdu. Ce qu'ils connaissent de notre culture se limite à nos costumes de cérémonies, nos danses, nos beaux objets d'artisanat, nos coutumes spirituelles telles les cabanes de suerie... Il ne se rendent pas compte de la profondeur de nos valeurs traditionnelles et à quel point celles-ci imprègnent tous les aspects de notre vie, la rendant complète et équilibrée dans ses dimensions spirituelles, physiques, mentales et émotionnelles.

En tant que peuple, nous retrouvons peu à peu une santé qui avait été attaquée par quelque chose de plus grave que les toxicomanies, l'alcoolisme, les abus sexuels et physiques et la violence familiale. Nous sommes en train de nous remettre de l'annihilation de notre être collectif, que ce soit dans sa dimension mentale (éducation), spirituelle (le lien avec notre Créateur) et émotionnel (notre intégrité et estime de soi). Le caractère et l'identité de notre groupe sont définis par notre culture traditionnelle.

J'ai personnellement vécu l'expérience des transformations qui s'opèrent lorsqu'on apprend et que l'on pratique les méthodes traditionnelles de guérison. C'est pour cela que j'encourage les gens à aller à la recherche de la sagesse qu'ils possèdent déjà intérieurement, et je partage mes propres connaissances en respectant les autres. Je sais où la culture est utile et nécessaire et combien il est important d'inclure nos traditions et valeurs culturelles, car celles-ci jouent un rôle vital dans le processus de guérison de notre peuple.

Je vous remercie de m'avoir offert cette occasion de partager mes croyances et perspectives personnelles en ce qui concerne la pertinence de la culture dans le processus de guérison.

Toutes mes relations,

Holly Grant

SPIRITUAILITÉ AUTOCHTONE ET GUÉRISON DES NATIONS

Tous ces gestes du quotidien s'inscrivent dans la spiritualité des nations et prennent place dans la richesse de l'héritage transmis au fil des générations. De nos jours, nombreux sont les non-autochtones qui découvrent ces traditions et cette spiritualité, qui figurent parmi les choses dont les Autochtones d'Amérique du Nord n'ont pas été dépossédés au fil des siècles. La spiritualité autochtone a résisté au choc de la civilisation occidentale et à l'implantation du christianisme en terre d'Amérique.

Au cours des dernières années, alors que les dimensions politiques et économiques de la question autochtone ont retenu toute l'attention, les traditions spirituelles sont animées d'une nouvelle vitalité qui s'affirme de jour en jour. À l'aube du nouveau millénaire, cette spiritualité s'adapte aux conditions de vie moderne tout en sauvegardant ses valeurs fondamentales. Implantées sur ce continent depuis des millénaires, les nations autochtones ont lentement tissé leur culture, leur langue et leur spiritualité, en partageant le sentiment profond d'un lien sacré avec la Terre.

Kitche-Manitou

« Kitche-Manitou était Dieu, le Grand et ultime mystère des ordres naturel et surnaturel... Kitctche-Manitou a créé l'univers, le monde et les êtres au-delà, au-dessus et au-dessous, corporels et incorporels »

« De rien, Kitche-Manitou a créé le roc, l'eau, le feu et le vent. Dans chacun il a insufflé le souffle de la vie. Il a transmis à chacun, avec son souffle, une nature et une essence différente. Chaque substance a reçu son propre pouvoir, qui est devenu âme-esprit.

Avec ces quatres substances, Kitche-Manitou a créé le monde matériel du soleil, des étoiles, de la lune et de la terre.

Kitche-Manitou a donné le soleil le pouvoir de la lumière et de la chaleur. À la terre il a donné la croissance et la guérison, aux eaux, la pureté et le renouveau, au vent la musique et le souffle même de la vie...

Puis Kitche-Manitou a créé les plantes. Il en a fait quatre groupes: les fleurs, les herbes, les arbres et les légumes. Il a donné à chacun un esprit de vie, de croissance, de guérison et de beauté. Il a placé chacun à un endroit où il serait le plus bénéfique et il a gratifié la terre au plus haut degré de beauté, d'ordre et d'harmonie.

Après les plantes, Kitche-Manitou a créé les animaux et a pourvu chacun d'une nature et de pouvoirs spéciaux. Il en a fait avec deux pattes, quatre pattes, des ailes ou des nageoires ».



Première Nation Chawathil L'ART-THÉRAPIE – SE LIBÉRER POUR MIEUX GUÉRIR

“Les portes de la guérison et de la créativité nous font toujours entrer dans le royaume de l'âme”

-Angeles Arrien, Anthropologue et auteur

« L'Art-thérapie est une excellente méthode pour traiter les personnes traumatisées. Si vous êtes accablés par les émotions, que ce soit la colère, le chagrin, la peur ou l'agressivité, que ces émotions affectent votre capacité de concentration et vous empêchent de fonctionner dans la vie de tous les jours, l'Art-thérapie pourrait vous être utile », nous affirme Allen Bunjun, administrateur d'un projet de guérison communautaire pour la Première Nation de Chawathil, financé par la Fondation autochtone de guérison. Il confirme ainsi l'impact positif de cette approche de guérison innovatrice sur les survivants des écoles résidentielles et leurs descendants, pour lesquels ce projet a été élaboré.

Le projet de guérison de la Première Nation de Chawathil a mis sur pied plusieurs programmes de groupes afin d'aider les victimes du système des pensionnats et les membres de leur famille à progresser vers la guérison des blessures qu'ils vivent à cause des abus sexuels et physiques perpétrés contre eux dans les pensionnats.

L'Art-thérapie est une méthode efficace pour aider les personnes à exprimer ce qu'elles trouvent souvent difficile de partager verbalement. Deux programmes d'Art-thérapie ont été conçus et mis en oeuvre à Chawathil: le premier à l'intention d'un groupe de survivants des écoles résidentielles, l'autre à l'intention d'un groupe d'agresseurs faisant partie d'un programme de réhabilitation.

Ces groupes de thérapie spécialisée ont été organisés comme des groupes de soutien éducatif et thérapeutique. Par le biais de l'éducation, les participants prennent conscience de l'origine de leur colère et de leur manque d'estime de soi et apprennent comment ces émotions affectent leur vie de tous les jours.

L'Art-thérapie leur permet de reconnaître et d'exprimer leurs pensées et leurs émotions à travers un processus d'expression artistique. Toutes les sessions de groupe débutent avec la cérémonie du la fumée et avec un Cercle de la parole, et se terminent par la prière. La plupart des groupes choisissent aussi de vivre l'expérience de la suerie traditionnelle.

L'Art-thérapie est également offerte comme une option de thérapie individuelle aux survivants et leur famille par les deux thérapeutes qui travaillent pour le projet, Martha Drennan, B.A & R.C.C et Holly Gallant C.D.S.C & thérapeute de deuil.

Qu'est l'Art-thérapie?

Comme Holly Gallant C.D.S.C & thérapeute de deuil le souligne « cette forme d'expression n'exige pas de talents artistiques ni de connaissances ou d'expérience préalables en art, et elle n'est pas soumise à l'analyse de la thérapie ».

L'objectif de cette thérapie est d'aider le client à découvrir lui-même, à travers ce qu'il a produit, la signification de ce qu'il y a exprimé. Il peut ainsi mieux comprendre son expérience, ses forces, ses manières de réagir et il peut voir plus clairement l'historique et la dynamique de son milieu familial.

L'Art-thérapie est donc utilisée comme un véhicule de communication non verbale. Souvent, les émotions et les souvenirs reliés aux traumatismes sont difficiles à exprimer verbalement et peuvent être exprimés et compris beaucoup plus facilement à travers des images. En Art-thérapie, les images produites par les participants sont utilisées comme point central d'un processus de réflexion.

La thérapeute et le participant examinent le travail produit. Pour cela, le participant parle de ce travail et de ce qu'il contient. La thérapeute n'intervient que pour poser des questions, demander des clarifications, confronter et interpréter pour stimuler la discussion. Ce processus permet au participant de comprendre, d'obtenir une plus grande clarté et de reprendre un certain contrôle sur des habitudes, attitudes, comportements et modes de pensées maladaptés.

Par le biais de divers médiums (dessin, collage, peinture, sculpture) les clients en Art-thérapie peuvent vivre et exprimer leurs émotions, les conflits ou faire remonter leurs souvenirs. Pendant la session d'Art-thérapie, les clients explorent souvent, de manière verbale, le symbolisme et la signification de leurs images avec l'art- thérapeute.

L'Art-thérapie est donc un type de psychothérapie qui permet sous une forme non verbale, l'expression des émotions et un cheminement vers la guérison.

Les adultes utilisent souvent les mots pour rationaliser leurs émotions et créer ainsi une certaine distance avec elles. L'Art-thérapie, par l'utilisation d'un matériel très simple, permet aux clients de briser les barrières qui les empêchent d'exprimer leur monde intérieur.

Casier Postal 1659
Hope, BC
VOX 1L0

Personne-Contact: Allan Bunjun – administrateur First
Nation de Chawathil – Tel: 604- 869-9994

JUSTICE RÉPARATRICE

« Je déclare sérieusement que je préférerais mourir dans les tortures les plus cruelles, jamais infligées sur ce continent, plutôt que de languir dans une de vos prisons pendant une seule année. Grand Esprit de l'univers ! - et vous dites que vous êtes chrétiens ? ».

-Joseph Brant, chef des Mohawks, 1803

Les pratiques autochtones traditionnelles à l'égard de l'administration de la justice sont inscrites dans une approche holistique axée sur la réconciliation et l'importance de la participation de la collectivité au processus. Nombre des caractéristiques de la justice réparatrice sont profondément enracinées dans la culture des collectivités autochtones.

Il est aujourd'hui reconnu que les collectivités autochtones ont été à l'avant-garde de l'instauration d'un régime de justice réparatrice, qui a ses racines dans les valeurs de leur culture. De nombreuses nations autochtones se servaient et se servent toujours de cette philosophie de justice réparatrice au sein de leur communauté.

Les principes de justice autochtones et de guérison traditionnelle permettent de réparer les torts causés à une personne ou à une collectivité. De fait, la guérison est une vaste notion qui englobe la justice réparatrice. La perpétration d'un crime révèle un manque d'équilibre spirituel chez la personne et le processus de guérison vise à rétablir cet équilibre en unifiant les quatre éléments qui la définissent, à savoir les dimensions spirituelle, affective, physique et mentale. L'exercice de la justice consiste à rétablir cet équilibre à mettre *« l'accent non seulement sur le déséquilibre ayant donné lieu à l'acte répréhensible, mais aussi sur les forces externes qui ont causé ce déséquilibre ainsi que les conséquences de l'acte »* (cité dans Lee, 1996).

Selon ces principes, la justice réparatrice vise à prévenir la criminalité en réparant les torts du passé et en rétablissant les relations sociales. Elle a pour objet de réconcilier les délinquants et les victimes et d'aider les collectivités à assurer leur réinsertion au lieu de favoriser le recours à l'incarcération ou à d'autres formes de châtiment.

Fondements de la justice réparatrice

Le crime est avant tout un conflit entre des personnes qui cause un préjudice aux victimes, aux collectivités et aux délinquants eux-mêmes; ce n'est qu'en deuxième lieu qu'il constitue une infraction.

Le but premier du processus de justice est de réconcilier les parties tout en réparant le préjudice causé par le crime. Le processus de justice doit faciliter la participation active des victimes, des délinquants et des collectivités.

La participation active de la victime et des autres membres de la collectivité au processus constitue l'un des éléments clés de la justice réparatrice dont l'objet est de réconcilier les délinquants et les victimes et d'aider les collectivités à assurer leur réinsertion. La source de la paix et de l'ordre réside dans des collectivités solides et actives ayant à cœur le bien-être de leurs membres.

Qu'est ce que la justice réparatrice et quel est son rapport avec les projets de justice communautaire et de justice autochtone?

Notre système de justice actuel est un système rétributif; l'État fixe des lois rigides et se venge si celles-ci sont violées. Le processus ne sert pas à faire justice puisque l'incarcération ne remédie pas au traumatisme que le crime a suscité chez la victime ou dans la collectivité et ne corrige pas non plus les attitudes du délinquant.

La justice réparatrice vise à transformer la honte stigmatisante de l'incarcération, qui isole les victimes et les délinquants, en une honte régénératrice qui sert à reconnaître l'existence d'un tort, à établir la responsabilité pour celui-ci et à négocier le retour du délinquant dans la collectivité. En rejetant la justice rétributive et en responsabilisant la victime, la collectivité et le délinquant pour l'infraction, la justice réparatrice vise à corriger le comportement criminel, à guérir les problèmes sociaux, à donner un sens personnel aux expériences des personnes avec le système de justice et à traiter toutes les parties avec respect.

«La responsabilité personnelle et collective» fait partie intégrante de la justice réparatrice et trouve place dans tous les projets de justice communautaire et de justice autochtone. Le contrevenant doit accepter la responsabilité des infractions qu'il a commises avant de pouvoir participer à des processus de justice réparatrice tels que les comités juridiques communautaires, les cercles de détermination de la peine, les programmes de déjudiciarisation et les tables de conférence familiale»

Les projets de justice communautaire et de justice autochtone encouragent les membres de la collectivité à participer à l'administration d'une forme de justice fondée sur le rétablissement de l'équilibre et de l'harmonie dans les collectivités touchées par les activités criminelles.

Extrait d'une allocution de *L'honorable Lois Moorcroft, Ministre de la Justice*

JUSTICE ET PROJETS DE GUÉRISON

De nombreux Autochtones estiment que le système de justice a été imposé à leurs collectivités et qu'il ne reflète ni leurs besoins, ni leurs valeurs, ni leurs traditions.

La justice réparatrice offre toute une gamme d'approches, d'outils et de méthodes qui peuvent être adaptés et intégrés dans le développement de projets ou de programmes de guérison communautaires. Nous espérons que le survol des approches décrites ci-dessous aideront les individus et communautés à explorer et à développer de nouvelles idées et les encourageront à envisager des partenariats innovateurs.

Conseils de détermination de la peine

Les conseils de détermination de la peine sont une application du principe de guérison visant à régler les différends.

Le conseil de détermination de la peine traditionnel fait appel à un processus communautaire permettant aux amis et aux voisins de la victime et du délinquant d'exprimer leurs sentiments de chagrin et de colère et de manifester leur soutien. Les délinquants deviennent directement responsables envers la collectivité plutôt que devant un système de justice éloigné et les membres du conseil peuvent amorcer le processus visant le rétablissement de relations paisibles au sein de leur collectivité.

Programmes de probation dans la collectivité

Les programmes de probation dans la collectivité visent à accroître l'efficacité de la probation. Dans le cadre des services de probation traditionnels, le délinquant n'est pas incarcéré, mais retourné dans la collectivité, sous la surveillance d'un agent de probation. Cependant, le niveau de surveillance pouvant être exercé est limité et lorsque la période de probation prend fin le délinquant est de nouveau livré à lui-même.

Dans le cadre du programme de probation dans la collectivité, on fait également appel à la participation de la collectivité. On accroît ainsi le niveau de surveillance, on s'assure que les conditions de probation sont vraiment adaptées à l'infraction et au délinquant et on augmente la valeur réparatrice du processus. On encourage également le délinquant à amorcer un processus de médiation avec la victime.

Ce programme va dans le sens des pratiques traditionnelles autochtones en matière de justice, car il fait intervenir la collectivité pour responsabiliser les délinquants et les accueillir de nouveau dans le milieu.

Programme de comparution devant la Commission nationale des libérations conditionnelles

Le programme de comparution devant la Commission nationale des libérations conditionnelles avec l'aide d'un Aîné permet aux Aînés d'accompagner les détenus autochtones aux audiences de libération conditionnelle. À titre de représentant respecté de la collectivité du détenu, l'Aîné apporte au délinquant un soutien culturel et spirituel à un moment très important de sa vie. Il peut également donner à la Commission une idée des chances de succès de la liberté conditionnelle. Le soutien d'un Aîné aide parfois à compenser certains désavantages auxquels les détenus autochtones doivent faire face au moment de l'audience. Ainsi, grâce à la présence d'un Aîné, l'audience peut mettre l'accent non seulement sur les préoccupations habituelles liées à l'évaluation du risque, mais aussi sur les préoccupations traditionnelles autochtones, par exemple, les efforts déployés par le délinquant pour se réhabiliter. L'Aîné a également la possibilité de rencontrer le délinquant après la prise de décision afin de le préparer à ce qui s'en vient, qu'il s'agisse de son retour dans la collectivité ou de son maintien en incarcération.

Les conférences de famille

Les conférences de famille s'appliquent aux jeunes contrevenants et font habituellement intervenir la victime, le délinquant ainsi que le plus grand nombre possible de membres de leur famille respective. Des professionnels ou des travailleurs communautaires peuvent également y participer. Une conférence de famille type comprend environ une douzaine de personnes. Dans le cas des délinquants adultes, le processus est appelé « conférences communautaires » et est plus susceptible de mettre à contribution les membres de la collectivité que ceux des familles. La conférence a pour but de donner aux personnes touchées par le crime la possibilité de trouver une solution dans un milieu qui appuie à la fois la victime et le délinquant.

Les conférences sont animées par un coordonnateur compétent qui explique d'abord la procédure aux participants et donne quelques détails sur le cas. Habituellement, le délinquant raconte sa version des faits, puis la victime décrit l'événement à sa façon, exprime ses sentiments à cet égard et pose des questions au délinquant. À n'importe quel moment du processus, le délinquant peut présenter ses excuses à la victime. Les amis et la famille de la victime ont ensuite la possibilité de s'exprimer, suivis de ceux du délinquant. Le coordonnateur dirige ensuite une discussion sur les mesures pouvant être prises pour réparer le tort causé à la victime. Cette dernière ainsi que sa famille et ses amis précisent leurs attentes, puis le délinquant ainsi que sa famille et ses amis leur répondent. Les négociations se poursuivent jusqu'à ce qu'un plan soit accepté et mis par écrit. Le coordonnateur établit ensuite les mécanismes de mise en œuvre du plan.

Programme de réconciliation entre la victime et le délinquant

Le programme de réconciliation entre la victime et le délinquant a été élaboré à Elmira, en Ontario, en 1974, grâce à l'initiative de deux personnes qui ont persuadé un juge de traiter de façon positive le cas de deux jeunes qui avaient vandalisé la propriété de 22 victimes différentes. Au lieu de recourir à une décision judiciaire qui aurait bien pu aboutir à l'incarcération, on a fait appel à la collectivité pour trouver une solution. Après un processus de réconciliation entre les victimes et les délinquants, les jeunes contrevenants devaient rencontrer personnellement chacune de leurs victimes et les indemniser pour les torts causés. La démarche a donné de bons résultats et les programmes de réconciliation sont maintenant chose courante dans de nombreux pays.

Les programmes de réconciliation entre la victime et le délinquant font appel à un processus de médiation pour arranger les choses entre les deux parties. Ils redonnent la maîtrise du processus aux parties touchées et détournent l'attention des aspects légaux du crime pour la diriger vers les torts causés.

Une entente entre les parties précise la nature des mesures réparatrices à prendre à l'endroit de la victime, par exemple, un dédommagement, des excuses officielles. Grâce à ce processus, les victimes ont leur mot à dire sur les événements et les délinquants ont la possibilité de faire amende honorable.

Les comités de justice pour les jeunes

Les comités de justice pour les jeunes et les comités de détermination de la peine font appel à la participation de citoyens bénévoles qui prennent une décision concernant les cas qui leur sont confiés ou formulent des recommandations à cet égard. Ces comités sont courants dans les collectivités autochtones (par exemple, la collectivité de St. Theresa's Point au Manitoba a un comité de justice pour les jeunes bien établi) et comptent souvent des Aînés parmi les membres. Ils imposent habituellement des mesures réparatrices telles que la médiation, le dédommagement et la réparation. De plus, ils permettent aux citoyens de régler les problèmes de leur collectivité et de résoudre des différends en faisant appel à la justice réparatrice. Ils peuvent également coordonner les travaux des différents organismes ou groupes communautaires qui s'occupent du cas, car des représentants de ces groupes peuvent faire partie des comités.

Les comités victime-délinquant

Les comités victime-délinquant permettent de réparer indirectement les torts causés aux victimes lorsque les délinquants ne sont pas arrêtés, refusent d'admettre leur culpabilité ou de participer à des programmes de mesures de rechange. Les victimes de certains types de crime rencontrent des délinquants qui ont commis un crime similaire contre une autre victime. Il est bien sûr impossible de régler le cas réel, mais on vise le même but que dans les autres programmes de justice réparatrice. Les victimes cherchent réparation pour le préjudice subi et les délinquants sont exposés aux torts que leur infraction a causés aux autres.



JUSTICE ET GUÉRISON

«Le processus de guérison commence lorsqu'une personne, délinquant ou victime, prend ses problèmes en main. Accepter la responsabilité de ses actes et ne pas attendre que quelqu'un d'autre règle nos problèmes. Il faut faire face à nos problèmes et trouver des solutions. Sinon on perd l'estime de soi et il est difficile de la retrouver. Si on ne s'occupe pas tout de suite de ses problèmes, on risque de se détruire.

Un agresseur sur le chemin de la guérison

JUSTICE AUTOCHTONE ET GUÉRISON COMMUNAUTAIRE

La Première Nation de Hollow Water

Hollow Water est un petit village ojibwé situé à environ 160 km au nord de Winnipeg. Au milieu des années 1980, certains membres de la collectivité ont commencé à réfléchir à leur situation et ont constaté que la criminalité était liée à la nature des rapports existant entre les habitants du village. Après avoir étudié les difficultés auxquelles ils étaient confrontés, ils ont constaté que certains des problèmes étaient exacerbés par les systèmes de justice et d'aide sociale non autochtones. Ils ont donc commencé à élaborer leur propre modèle d'intervention. Le résultat de leurs efforts est bien décrit par un membre de la première nation de Hollow Water, Berma Bushie, une des femmes associées au programme de cercle de guérison holistique de Hollow Water depuis ses tout débuts. Voici comment elle décrit ce programme.

J'ai toujours beaucoup de mal à expliquer aux gens de l'extérieur ce qui se passe à Hollow Water. La meilleure façon de le comprendre est de venir nous rendre visite : venez voir ce qui se passe ici. Chacun avait ses propres raisons, mais en tant que femme membre de la collectivité, j'ai vraiment été guidée par une démarche personnelle. Mon père parlait de notre village tel qu'il était dans son enfance. Il parlait de la façon dont tout le monde travaillait ensemble et partageait avec tous les autres. J'ai très peu connu cette réalité. Ce que j'ai connu, c'est l'arrivée des églises, l'arrivée des écoles, l'arrivée de tous les systèmes de l'extérieur qui ont fragmenté la collectivité.

Ce n'est qu'au milieu des années 1980 que nous avons commencé à penser à nous guérir nous-mêmes. Beaucoup d'entre nous faisaient semblant d'avoir des vies bien ordonnées et nous n'hésitions pas à nous mettre en avant et à travailler avec la collectivité. Nous avons commencé à comprendre que, pour réussir à changer les choses, nous devons commencer par nous changer nous-mêmes. Nous devons commencer à guérir de la violence, des dysfonctions dont nous avons nous-mêmes été victimes - et cela valait pour tout le monde ici.

Il y a eu une période de cinq ans pendant laquelle notre collectivité était en crise totale. Nous n'avions pas le choix à l'époque. Dans les années 1980, l'aide à l'enfance venait tout juste d'arriver dans mon village. Le système de justice arrivait dans mon village et, immédiatement, nous avons vu que ces deux systèmes étaient très différents.

À un certain moment, nous avons dit : « Il ne sert à rien de parler, il faut foncer. Nous savons ce que nous avons à faire. Ces systèmes, ces lois qui nous dirigent, les gens qui s'en occupent doivent comprendre leur effet dans notre village. Ils doivent comprendre que leurs lois et leur système ne marchent pas. Ils augmentent la peur qui existe déjà. Ils augmentent la rage qui existe déjà.»

Alors, ce que nous avons fait, c'est que nous avons étudié les deux systèmes. Dans ces deux systèmes, nous n'avions absolument rien à dire sur la façon dont les choses se passaient. La façon dont on traite les cas de violence dans notre province, c'est que, quand on signale un mauvais traitement, on retire l'enfant de la famille. Très souvent, ils retirent aussi l'enfant du village, et il est pris en charge par le système de justice criminelle. C'est barbare – le contraire de la civilisation.

La façon dont les choses fonctionnent maintenant, les enfants ne sont pas obligés de quitter le village. L'une des premières choses que nous avons eues à faire, c'est de choisir des familles d'accueil et de leur donner une formation sur la dynamique de la violence, sur le comportement des enfants, sur le fonctionnement des familles et sur le fonctionnement de la collectivité, et d'y mettre en place des mécanismes de protection des enfants. Une fois que ces foyers d'accueil ont été prêts, nous avons pu y placer les enfants maltraités pour des périodes limitées. Ce dont l'enfant a besoin à ce moment-là, c'est du soutien. Il a besoin que l'on croie à ses révélations.

Aujourd'hui, le seul cas où nous retirons un enfant de sa famille, c'est quand il y a inceste, parce que nous pensons que les familles ne sont pas en mesure de lui donner le soutien dont il a besoin. Mais dans tous les autres cas, quand l'agresseur est quelqu'un de l'extérieur du foyer, même s'il fait partie de la parenté, tant que la famille nucléaire peut soutenir l'enfant, il reste chez lui.

Pour rétablir ces structures communautaires, c'est-à-dire réapprendre à prendre soin de nous-mêmes, il fallait trouver un moyen pour que la communauté puisse s'exprimer directement au sujet des questions de justice, qu'elle puisse s'adresser à la fois aux agresseurs, aux victimes et aux familles. Nous avons travaillé très dur pour faire comprendre cela au système judiciaire.

Nous ne croyons pas à l'incarcération, et la raison pour laquelle nous ne croyons pas à l'incarcération, c'est qu'elle ne permet aucune guérison.

Ces gens ont besoin d'une communauté guérisseuse, d'un endroit sûr où ils peuvent commencer à en parler, des crimes qu'ils ont commis. C'est seulement quand les gens sont ouverts et peuvent apporter du soutien à ces personnes qu'elles peuvent entrer en relation et commencer à changer leur vie, pour retrouver l'équilibre. Nous croyons qu'ils sont en déséquilibre. Alors, nous disons aux tribunaux que nous voulons les garder chez nous. Ils ont commis leur crime ici. Leur crime a eu des conséquences pour les gens d'ici. Ils sont responsables de commencer à fournir une réparation pour la douleur qu'ils ont causée. Cela ne nous apporte rien qu'ils restent assis en prison ou ailleurs.

Nous insistons pour que les gens plaident coupables lors du procès, parce que nous ne voulons pas que nos enfants aient à témoigner. C'est la principale raison pour laquelle nous avons choisi un système différent dans notre village : parce que nous ne voulons pas que nos enfants aient à subir ce que l'on subit pendant un procès. Il a déjà été assez difficile pour eux de nous parler à nous, les adultes du village. Maintenant, notre travail, c'est de nous assurer qu'ils ne souffrent pas davantage. Notre travail, c'est de nous assurer que les adultes assument la responsabilité des gestes qu'ils ont posés. Voilà pourquoi nous insistons pour qu'ils plaident coupables.

Moi-même, dans mon village, j'ai eu beaucoup de difficulté à parler de ce qui m'était arrivé personnellement. Je sais par expérience qu'il n'est pas facile pour ces agresseurs de faire face à la collectivité et de faire face à leur propre famille. Nous voulons que cette démarche de guérison se poursuive dans notre village, non seulement dans le domaine de la violence familiale, mais aussi dans d'autres domaines, comme ceux du tribunal de la famille et du tribunal de la jeunesse, pour toutes les questions que la collectivité doit résoudre elle-même.

Peut-être y aura-t-il un certain nombre de cas où nous continuerons d'utiliser les tribunaux, mais à mesure que notre collectivité retrouvera la santé, elle retrouvera le désir de faire des changements durables et de développer l'entraide entre ses membres. Je ne sais pas si on nous laissera cette liberté. Mais je crois que ce sera une véritable gageure pour le système d'écouter les collectivités et d'avoir foi en elles. Voilà notre ambition.

Ce témoignage de Berma Busbie peut être lu dans le site internet du Centre national de prévention du Crime à <http://www.crime-prevention.org/cnpc/guides/parlem/experi.htm>



à gauche: les premiers chèques de la FAG

JUSTICE ET GUÉRISON DES TRAUMATISMES INDIVIDUELS ET COLLECTIFS

Il existe un lien direct à deux niveaux entre la justice et la guérison des traumatismes subis au niveau individuel et collectif par les autochtones ayant survécu au système des écoles résidentielles y compris leurs descendants.

D'une part la guérison ne peut avoir lieu sans que les injustices soient reconnues c'est à dire que les faits traumatisants soient rétablis dans leur vérité.

D'autre part l'application du système actuel de justice est à l'antithèse du système autochtone de justice, seul capable d'établir la guérison, dans leur contexte culturel, de toutes les dimensions de l'individu et de la collectivité.

«Le système de justice a donné de piètres résultats dans les collectivités autochtones. Bien que les détenus autochtones soient surreprésentés dans le système, ils ne jouent qu'un rôle mineur dans son administration. Le système pénitentiaire...a échoué sur tous les plans sauf celui de la détention»

-Rapport au Ministère du Solliciteur général
de Rick Linden et Don Clairmont

Les principes de justice autochtones respectent le droit à la dignité de tout individu, qu'il soit agresseur ou victime et reconnaissent, que les agresseurs ont souvent eux-même été victimes.

Ces principes sont les plus aptes à encourager le processus de guérison des abus sexuels et physiques subis dans les pensionnats et de leurs répercussions intergénérationnelles.

Les abus sexuels et physiques ont des effets négatifs sur l'esprit, l'âme, le corps et le cœur de la victime. Ces effets peuvent aussi toucher la famille et la communauté de la personne, d'une génération à l'autre.

Les traumatismes intergénérationnels ou multigénérationnels surviennent lorsque les effets des traumatismes ne sont pas éliminés au cours de la même génération. Ce que nous apprenons à considérer comme étant normal lorsque nous sommes enfants est alors transmis à nos propres enfants. Les enfants qui apprennent que les abus sexuels et physiques sont normaux et qui n'ont jamais appris à comprendre les émotions que ces abus font naître chez eux peuvent transmettre ces comportements aux enfants sans même en être conscients. C'est ce qu'on appelle les effets des abus sexuels et physiques dans les pensionnats.

Il est essentiel de briser le cycle des abus qui ont débuté dans les écoles résidentielles si l'on veut transformer les communautés autochtones en des lieux où les enfants sont traités avec tout l'amour dont ils ont besoin pour devenir des adultes en santé.

Les perspectives historiques, philosophiques et sociales du concept de justice sont extrêmement diverses et complexes. Il est cependant clair que les principes de justice autochtone sont liés à la vision élargie de la guérison en tant qu'instrument de réconciliation, avec le Créateur, avec soi-même et avec autrui.

MON HISTOIRE



PAR GENE OUELLETTE

La question des écoles résidentielles m'intéresse beaucoup parce qu'elles ont eu un impact important non seulement sur ma propre vie mais sur celle de tous ceux que j'aime. Ma mère était une pensionnaire de l'école indienne résidentielle de St. Michael à Duck Lake, Saskatchewan. Jusqu'à Noël de l'an dernier, elle ne m'avait confié qu'une toute petite partie des souffrances qu'elle avait enduré durant ses années d'école primaire.

Nous revenions à la maison après avoir terminé nos courses de Noël, lorsqu'elle m'a demandé « Gene, tu travailles dans la Justice, non? ». Je lui ai répondu par l'affirmative et elle demandé tout de suite comment elle pouvait tenter un procès. J'étais sous un choc total, mais pas vraiment surpris, je voulais juste lui dire Ah! Je le savais. . . . Mais j'ai gardé le silence et lui ai mentionné qu'il y avait des gens qui pouvaient l'aider dans son cheminement de guérison. Durant toute mon enfance, j'ai trop souvent vu ma mère se comporter comme un adulte ne devrait jamais se comporter devant des petits enfants. Toute ma vie, je me suis demandé pourquoi elle était comme cela, comment elle pouvait agir ainsi. Je savais que je n'étais pas responsable et me suis rendu compte qu'elle devait elle-même prendre ses problèmes et ses émotions en charge.

Après sa courte confidence, le silence est revenu dans la voiture et je me sentais trop émotionné pour continuer la conversation. Je réfléchissais aussi aux moyens d'aider ma mère. Avant mon départ en Alberta pour les vacances de Noël, mes frères et soeurs m'ont confié que ma mère avait recommencé à boire. Avant, elle buvait peut-être une ou deux fois par année, ce qui n'était pas trop grave. Cependant, elle avait maintenant repris l'habitude de boire presque tous les jours.

Lorsque nous étions enfants, nous ne pouvions pas faire grand-chose, mais nous sommes maintenant des adultes et plusieurs d'entre nous sommes des professionnels, rien ne nous empêchait donc d'agir.

Lorsque ma mère et moi sommes arrivés à la maison, je lui ai dit qu'il fallait qu'elle trouve de l'aide professionnelle dès que possible. Je n'avais pas l'intention de réouvrir ses blessures, mettre du sel dessus et puis de l'abandonner. J'ai téléphoné à plusieurs de mes contacts et en moins d'une heure nous avions un plan d'attaque.

Il y avait un petit groupe de gens en lesquels ma mère avait confiance et auxquels elle pensait pouvoir se confier. Ceci a été son point de départ vers la guérison. Après environ deux mois, ma mère a commencé à m'appeler lorsqu'elle avait trop bu, sanglotant au téléphone. Je me sentais impuissant face à son état, car j'étais à Saskatoon alors qu'elle était en Alberta. J'ai donc recommencé à réfléchir et ai conclu qu'elle avait besoin d'aller dans un centre de traitement où le personnel pourrait se concentrer sur les vraies causes de son problème. Traiter une maladie qui n'est pas une simple maladie mais qui a des causes plus profondes.

Le centre de traitement est situé dans la banlieue d'Edmonton, à moins d'une heure de route de la maison de ma mère. Avec l'aide de conseillers, elle entraînait au centre seulement lorsque son besoin et sa consommation d'alcool étaient hors de contrôle. Un jour avant d'aller au centre, elle m'a téléphoné. Elle avait bu et je ne pouvais même pas reconnaître sa voix, comme si c'était une étrangère qui me parlait. Elle est entrée au Centre à peine deux jours plus tard. La procédure normale, dans la plupart des centres, est que les appels téléphoniques sont interdits pendant les premiers 10 à 14 jours.

Après deux semaines au centre, ma mère m'a de nouveau téléphoné et de nouveau j'étais incapable de reconnaître sa voix. Elle me semblait cette fois si reposée et contente d'elle-même et de tout le monde autour d'elle que cela m'a mis dans un état d'esprit plutôt exhubérant : ma mère allait «guérir» . . .

Elle avait terminé ses 28 jours de traitement et venait de revenir à la maison. En parlant à mes frères et soeurs, il semblait que tous étaient contents qu'elle soit de retour chez elle. Pendant trois semaines tout s'est bien passé puis elle a recommencé à boire. J'ai alors réalisé qu'il n'existait pas de remède-éclair et que les travailleurs du Centre ne pouvaient pas non plus administrer de traitement-miracle, même en 28 jours. Le plus important, pour moi, était que ma mère ait pris un départ sur le chemin de la guérison.

Aujourd'hui elle boit encore, mais elle prend des initiatives pour

confronter ses problèmes. Ce n'est pas une réalité qui se solutionnera à court terme, mais qui lui demandera des efforts tout au long de sa vie. Je lui ai dit une chose : «Je veux que tu sois là pour voir grandir tes petits-enfants». Je sais combien il est important pour les enfants d'avoir la présence et les enseignements de leurs grands-parents.

Je voulais raconter ma propre histoire avant de parler d'autres aspects des écoles résidentielles. Le dilemme que j'ai vécu est un témoignage à la fois négatif et positif sur les écoles résidentielles. Ma grand-mère et mon grand-père sont tous les deux allés à la même école que ma mère. Pour eux, l'expérience a été une expérience positive. Je me rappelle lorsque ma grand-mère me racontait comment c'était pour elle à l'âge de seize ans : elle pleurait parce qu'elle devait quitter l'école. Elle me disait que les soeurs lui avaient enseigné tout ce qu'elle avait besoin de savoir pour devenir une catholique dévouée pour le reste de sa vie. Comment elle savait coudre, nettoyer la maison, jardiner et élever sa famille.

Mon grand-père se souvenait des règles sévères de travail qui lui ont été inculquées pour lui servir dans sa vie adulte. Lui aussi décrivait son expérience comme positive. Je me sentais vraiment honoré lorsque mes grands-parents me racontaient leurs expériences. Par exemple, chaque fois que je restais chez eux et qu'il y avait un orage avec de gros éclairs et du tonnerre, ma grand-mère prenait l'eau bénite et mon grand-père allumait une mèche d'herbe odorante. Ils faisaient tous deux le tour des pièces, ma grand-mère aspergeant les cadres des portes et fenêtres, mon grand-père faisant la même chose avec la fumée. Je ne comprenais pas vraiment pourquoi ils faisaient cela, mais dans le grand Plan des choses, je l'acceptais comme bien normal dans mon monde.

Si l'on ne se penche pas sur ces questions, le cycle des abus continuera et sera transmis à d'autres générations. En tant que société, nous ne pourrons jamais nous prendre en charge et retrouver l'autonomie et le pouvoir que nous possédions avant la colonisation

Le chemin que je me suis choisi a été un chemin intéressant : je réalise que j'ai été exposé au meilleur et au pire.

C'est ce que je fais avec cette connaissance qui fera de moi une personne complète. Pendant les deux années avant mon arrivée à la Fondation, j'étais surtout aux études. J'ai eu la chance de travailler pour une organisation chargée d'animer ce que nous appelons des Cercles de jeunesse. Beaucoup de gens m'ont demandé ce qu'étaient ces cercles. Ce sont des cercles de guérison dans le sens qu'ils permettent aux participants de se concentrer sur ce qu'ils font. Ce sont aussi des cercles de la parole car les accusés et les victimes se retrouvent autour du cercle pour parler ensemble de ce qui s'est passé et pourquoi ils sont là. Certaines personnes leur donne le nom de Cercle de sentence car des conditions sont en effet imposées aux jeunes. Les participants sont en général l'animateur, la/les victime(s) et leur groupe de soutien, l'accusé et son groupe de soutien, un représentant communautaire, des observateurs, et la personne sur laquelle repose le cercle, c'est-à-dire l'Aîné(e). Même lorsque j'étais plus jeune, j'ai constaté les impacts des écoles résidentielles sur les autres jeunes générations. À l'intérieur du cercle, le groupe de soutien de l'accusé est en général composé des membres de sa famille, et la plupart du temps, le jeune est élevé dans une famille monoparentale, avec sa mère comme seul source de soins. Les abus sont encore transmis à une génération qui n'y est pour rien dans tout cela. Dans de nombreux cas, le jeune assume la responsabilité quasi totale d'élever ses jeunes frères ou soeurs. La cause de cela doit être attribuée aux écoles résidentielles, qui ont oblitéré les compétences parentales des grands-parents. Ils n'ont reçu ni amour, ni soins, ni affection. On ne leur montrait aucune émotion, on leur ordonnait de se taire, de ne pas pleurer, de ne pas faire ceci, de faire cela et comment. On a anéanti leurs croyances et valeurs autochtones. Toute la communauté élevait alors les enfants, aujourd'hui ils doivent s'élever tous seuls.

Si l'on ne se penche pas sur ces questions, le cycle des abus continuera et sera transmis à d'autres générations. En tant que société, nous ne pourrons jamais nous prendre en charge et retrouver l'autonomie et le pouvoir que nous possédions avant la colonisation. Lorsque nous parcourions les plaines en toute liberté, cette vie était bonne pour nous. Nous ne ressentions ni jalousie, ni méchancetés, ni mesquineries, ni abus comme c'est le cas aujourd'hui.

Un jour, les missionnaires sont venus et ont décidé que tout cela devait changer et que nous devions vivre selon leurs règles. Tout ce que nous avions appris jusque là devait être jeté par les fenêtres car toutes nos connaissances allaient à l'encontre de ce que l'église prônait. Voler les enfants à leurs parents, les envoyer à des miles de distances, dans des pensionnats où leurs cheveux sacrés étaient rasés, coupés, leurs habits déchirés en lamelles, tous ce qui leur appartenait détruit ou brûlé, n'a jamais été la manière dont nos peuples se comportaient.

L'impact qu'a eu le système des écoles résidentielles sur notre culture dépasse en importance ce qui est arrivé dans les autres périodes du passé et continuera à nous affecter pendant longtemps encore. Pendant plus de cent ans, nous avons été forcés de devenir comme eux, mais cela est impossible. Ils ont eu beau essayer, nous reprenons des forces et nous nous rétablissons comme une culture distincte et séparée. Pendant les années soixante, les écoles possédaient encore une grande influence, mais, malgré tout le temps dont elles ont bénéficié, elles n'ont pas réussi à obtenir de changements. Le gouvernement a dû alors faire quelque chose d'autre, et il alla jusqu'à rédiger et passer une loi destinée à faire des indiens des citoyens productifs de la société. Ceci eu le résultat contraire à travers le pays. Le soir avant que la loi soit annoncée, il y eu une fuite d'information et les Premières Nations, à travers tout le Canada, se sont levées ensemble pour résister. Ceci nous a donné la force et l'énergie de nous organiser.

Au cours des années soixante, le Département des services sociaux a commencé à vendre littéralement des enfants autochtones aux Etats-Unis et à travers le monde. Tout cela pour de l'argent. Des centaines d'enfants ont été exportés dans différentes parties du pays et du monde. Durant les années soixante-dix, le gouvernement a commencé à introduire un système judiciaire qui est tombé durement sur les épaules des autochtones. Le système judiciaire actuel au Canada remplace les écoles résidentielles en essayant d'accomplir ce que celle-ci n'ont pu réussir à accomplir au cours du siècle passé. Ce système prend nos frères, nos fils, nos pères et même nos grands-pères. Il est difficile de fonctionner au niveau familial avec un tel système en place, lorsqu'une partie importante pour la survie communautaire est absente. Par tradition, les hommes étaient responsables de la protection de leur communauté, spécialement de leurs enfants. Il semble qu'aujourd'hui les femmes sont devenues les vrais guerriers, protégeant et élevant seules de grandes familles d'enfants avec des ressources financières plus que restreintes. Ce qui m'amène à dire que ceci est un autre complot du gouvernement. C'est en effet un moyen de nous rendre, nous, les Premières Nations, entièrement dépendantes de la charité, toute comme la Loi sur les indiens nous avaient rendus dépendants de manière diverse, par exemple en nous interdisant de sortir des réserves sans le laisser-passé accordé par un Agent qui avait, dans la plupart des cas, des motifs ultérieurs. Certains ont accepté ce défi et ont surpassé les attentes, mais la plupart dépendent encore de leur allocation mensuelle et du chèque de bien-être pour subvenir aux besoins de base de leur famille.

Il y a une analogie que j'aime particulièrement utiliser, c'est celle décrite dans le rapport Linn publié en 1994. Ce rapport déclare qu'il est plus probable qu'une personne autochtone obtienne une peine de prison qu'un diplôme d'études secondaires. Aujourd'hui on peut constater la véracité de ce rapport: les institutions pour jeunes criminels deviennent des écoles primaires, les centres correctionnels des écoles secondaires et les pénitenciers deviennent des universités.

Chef Bellegarde, de la Fédération des Nations indiennes du Saskatchewan a écrit que nous devons, nous les autochtones, utiliser l'éducation pour le temps du «Buffle blanc». Pour moi, cette phrase a une signification spéciale puisque nos ancêtres nous ont dit que lorsqu'un «Buffle blanc» naîtra, sa naissance sera le signal, pour les peuples de race rouge, d'un temps d'émergence irrepressible à travers le monde.

Au cours des années quatre-vingt, le nombre des adoptions augmenta à une vitesse alarmante, bien qu'il soit illogique de placer des enfants autochtones dans des familles non-autochtones. Une fois encore, nous avons été considérés comme un source de prospérité monétaire. Dans ces maisons, plus y avaient d'enfants, plus l'on recevait d'argent du gouvernement. Aucun contrat ne stipulait que ces familles d'adoption pouvaient faire ce qu'elles voulaient avec ces enfants moins fortunés. Le gouvernement a essayé de mettre en oeuvre tellement de méthodes pour nous assimiler, nous acculturer et nous rendre pareil à eux, mais nous avons résisté et ce n'est qu'une question de temps avant que nous soyons assez forts pour prendre notre place et nous élever au-dessus des autres. •

Gene Ouellette est Agente d'évaluation des propositions a EAG.

Building a Nation Life Skills Training Inc.

«*La guérison, une responsabilité personnelle, familiale, communautaire et nationale* »

Building a Nation permet aux autochtones vivant en milieu urbain d'avoir accès aux pratiques traditionnelles de guérison. Les membres de notre personnel offrent des services de guérison traditionnelle et des services de counseling basés sur des méthodes thérapeutiques contemporaines.

Building a Nation a redonné une place à la roue de médecine traditionnelle dans le processus de guérison et dans la vie des peuples des Premières Nations.

Building A Nation Inc. est un organisme à but non lucratif qui offre des services de counseling, de guérison et de développement des compétences de vie. Une partie de son mandat consiste à offrir un soutien aux projets axés sur les jeunes et les communautés des milieux urbains.

Dans le cadre de ce mandat, Building A nation a forgé un partenariat avec Cercles de nos voix (Circles of Voices), un programme de groupe théâtral pour les jeunes, élaboré par la Compagnie de théâtre autochtone du Saskatchewan (Saskatchewan Native Theatre Company).

Notre mission est d'élaborer et de mettre sur pied des projets théâtraux et des activités qui éduquent et promulguent la richesse et la diversité de la culture autochtone.

La Compagnie de théâtre autochtone du Saskatchewan (CTAS) utilise le théâtre comme outil de guérison, car celui-ci offre un environnement non menaçant par le biais duquel nos histoires de vérité peuvent être racontées.

Cette force possède le pouvoir de guérir et les participants au programme ainsi que ceux et celles qui ont eu l'occasion de voir «*la vérité blessée*» partent, sont surpris par leurs propres réactions et réconfortés à l'idée qu'ils ne sont pas les seuls à porter le fardeau de leur histoire, mais que celle-ci fait partie de l'histoire de tous. Cette expérience devient donc un élément concret et important du processus de guérison.

La CTAS vient tout récemment de terminer une tournée théâtrale de *Cercles de nos voix* à l'intérieur du programme d'arts dramatiques des jeunes autochtones, à Saskatoon.

Cercles de nos voix fournit aux jeunes une expérience théâtrale et culturelle unique et mémorable en leur permettant de participer à une série intensive de formation professionnelle, d'ateliers et d'activités culturelles. Des professionnels autochtones du théâtre et du cinéma viennent partager leur expertise, leurs talents et leurs connaissances dans le domaine des arts dramatiques et cinématographiques, de la rédaction de scripts, de la réalisation, de la diction, du mouvement, de la publicité et de la mise en marché.

Les objectifs de *Cercles de nos voix* sont les suivants:

Offrir un milieu qui soit approprié à la culture et qui suscite des expériences significatives chez nos jeunes autochtones, afin de stimuler leurs talents créateurs dans un contexte de guérison.

Créer un climat où ils se sentent à l'aise et en sécurité, de façon à encourager des interactions et des discussions ouvertes où ils peuvent exprimer, dans le cadre de leur cheminement vers la guérison, leurs pensées, leurs émotions, leurs idées et leurs inquiétudes.

Construire leur estime de soi par le biais des arts dramatiques.

Présenter aux jeunes des professionnels-modèles autochtones, des éducateurs qui les encourageront et leur enseigneront les compétences et les connaissances requises dans tous les domaines de la production théâtrale.

Réaliser et jouer une pièce de théâtre qui sera le résultat de leurs efforts communs.

Mettre entre les mains des jeunes autochtones les outils et les connaissances dont ils ont besoin pour s'exprimer d'une manière créative et respectueuse.

IDENTITÉ CULTURELLE ET EFFETS MULTIGÉNÉRATIONNELS DES PENSIONNATS.

Le programme de huit semaines de *Cercles de nos voix* s'est terminé par une série de huit représentations de «*la vérité blessée*» étalées sur une semaine. La pièce a été jouée devant les membres de la famille, de la communauté et d'autres personnes intéressées. Le script, composé par Deanne Kasokeo, une écrivaine de la Première Nation de Poundmaker, est basé sur les vraies histoires de vie des participants. Dans ces histoires, les jeunes décrivent leurs expériences d'abus sexuels et physiques, de perte de leur langue et de leur sens d'identité, celles qu'ils ont vécues face au racisme, à leur abandon et à leur placement dans des foyers d'accueil. Le programme avait pour thème l'identité culturelle et les effets multigénérationnels des pensionnats.



LA VÉRITÉ BLESSÉE

«*La vérité blessée*» raconte l'histoire de quatorze jeunes autochtones de 12 à 23 ans aux prises avec des problèmes ayant trait à la famille, l'amour, l'identité, le racisme et les abus liés aux effets multigénérationnels des pensionnats.

«*La vérité blessée*» pose sur un regard le cycle historique de dysfonctions au niveau familial et les impacts de ces dysfonctions sur les jeunes d'aujourd'hui et sur leur vision du monde de demain. Cette pièce a été écrite par Deanne Kasokeo, une écrivaine de la Première Nation de Poundmaker Poundmaker et réalisée par Kenneth Charlette de la Première Nation Crie de Peter Ballantyne.

LE THÉÂTRE, MOYEN DE GUÉRISON

Ce que j'ai le plus aimé dans le programme Cercles de nos voix, est que je l'ai quitté en me sentant si bien, remplie d'un sentiment de confiance en moi. Je me suis aussi beaucoup amusée pendant la période de représentations, bien que nous ayons tous eu de nombreuses occasions de croissance personnelle. J'ai appris et découvert des choses qui m'ont aidé à grandir au niveau spirituel et physique. J'ai une meilleure appréhension de mon identité culturelle et des expériences que les communautés autochtones ont vécues.

Grâce aux cercles de la parole, aux cérémonies et prières traditionnelles, aux professionnels et autres personnes autochtones qui sont venues nous parler, aux ateliers, aux jeux et exercices dramatiques, j'ai pu me regarder en profondeur et faire émerger des talents que je n'étais même pas consciente de posséder.

Je conserverai toujours des liens avec les amis que je me suis fait à travers le programme. Nous avons partagé nos histoires, celles qui étaient tristes, celles qui étaient amusantes, et celles qui nous mettaient en colère. Nous avons aussi appris le vrai sens du travail en équipe, de la discipline, de la ponctualité des conséquences de nos actes et surtout du respect.

J'apprécie vraiment le fait que nos jeunes voix n'ont pas seulement été écoutées mais respectées.

J'ai quitté la troupe des Cercles de nos voix avec une meilleure compréhension de moi-même et j'espère pouvoir poursuivre une carrière dans le théâtre grâce aux compétences que j'ai acquises.

Daleen Kay Muskego
Cercles de nos Voix 1999

Tournée communautaire au Saskatchewan - An 2000

La CTAS présentera «*la vérité blessée*» à plusieurs communautés et cherche des commanditaires pouvant l'aider à se produire devant d'autres communautés.

La tournée est prévue entre le 26 février et le 15 avril, et inclura 7 communautés accessibles à une majorité d'autres communautés autochtones au Saskatchewan.

- **Saskatoon du 26 février au 4 mars.**
- **Prince Albert, North Battleford, Regina, La Ronge, Meadow Lake and Yorkton du 8 mars au 29 avril.**

«*la vérité blessée*» est disponible sur bande vidéo
Contactez entreprise V-Tapes au

401 Richmond Street West
Toronto
M5V 3A8



Lorraine deRepentigny et Natasba Martin: le 15 janvier 1999, premier appel de propositions.

Portrait d'un projet

LOGE MINWAASHIN

En 1991, un refuge pour femmes et enfants victimes de violence conjugale embauchait une femme de la nation algonquienne. Au cours de l'année qui suivit son arrivée, le nombre de femmes autochtones cherchant de l'aide augmentait de façon notoire: il était clair que les femmes autochtones se sentaient plus à l'aise lorsque les services de soutien leur étaient offerts par une autre femme autochtone.

À l'heure actuelle, le Centre de soutien des femmes autochtones fonctionne à plein volume et fournit ses services directement aux femmes et aux enfants autochtones, survivants de violence conjugale. Ces services, appropriés à leur culture, les aident à développer leur autonomie et les encouragent à s'engager vers le mieux-être.

Le Centre accueille des femmes autochtones de nombreuses nations différentes demeurant en milieu urbain. Ces différentes nations nous permettent de mobiliser les forces culturelles positives qui existent dans chaque personne, afin d'offrir les meilleurs services possibles à notre communauté.

Le Centre de soutien des femmes autochtones Minwaashin est un organisme qui opère à partir de la base. Les membres de son personnel et ses bénévoles sont elles-mêmes des survivantes de violence conjugale et proviennent de cultures différentes, tout comme leur vécu. Le Centre est situé à l'intérieur de la Loge Minwaashin et a été créé pour les femmes et les enfants autochtones qui veulent retrouver leur sens d'identité par le biais des enseignements des aînés et des pratiques de guérison traditionnelles. La Loge Minwaashin est aussi un lieu pour célébrer la culture et la survie autochtone.

Travailler ensemble

Notre partenariat nous a permis de rassembler nos expertises et ressources, et d'améliorer nos services tout en réduisant nos coûts. Nous sommes partenaires, ce qui signifie que nous travaillons de concert et non en rivalité. Nous ne vivons plus d'antagonismes, ce qui fait que nos clients se sentent libres de venir consulter n'importe qui d'entre nous. Ceci a été l'élément-clé qui nous permet d'aider les membres de notre communauté à travailler eux-mêmes ensemble.

J'aimerais souligner un point important: en travaillant ensemble comme partenaires, nous prévenons la violence latérale qui, j'en suis convaincue, détruit non seulement nos clients et nos communautés, mais aussi nos organisations. Notre partenariat nous permet de progresser sur le chemin de la guérison et de nous dévouer entièrement à nos clients.

-Colleen Whiteduck, ED, Centre de soutien des femmes autochtones

Consolider notre cercle

Consolider notre cercle représente l'approche collaborative de trois organisations pour la guérison des traumatismes : la loge Minwaashin - Centre de soutien des femmes autochtones (acronyme anglais AWSC), qui dessert les femmes et les enfants autochtones, le Centre de santé autochtone Wabano, qui dessert les familles, et la loge Pinganodin pour les hommes.

Ces trois organisations combinent 12 années d'expérience dans la provision de services de première ligne, d'intervention directe et de services de guérison pour les femmes, les hommes, les enfants, les jeunes, les aînés et les familles, survivants des écoles résidentielles ou leurs descendants.

L'équipe du projet est composée des trois organisations partenaires, d'un comité directeur incluant le bureau des services à la jeunesse, le Centre d'aide aux victimes d'agressions sexuelles, ainsi qu'une équipe de guérison composée d'Aînés, de grand-mères, de thérapeutes et d'animateurs et animatrices dont les responsabilités sont les suivantes

Comité directeur: Protège l'intégrité de l'approche holistique, s'assure que les participants et la communauté pratiquent la transparence et mettent en oeuvre, de manière efficace, le projet de guérison holistique des traumatismes. Il est également chargé de maintenir l'équilibre entre les approches autochtones traditionnelles et les méthodes cliniques occidentales.

Équipe de guérison: Soutient et facilite le processus de guérison, le bien-être et la santé des participants aux ateliers, dans toutes les dimensions de leur être.

Répondre aux besoins communautaires

Le projet a été développé en réponse au besoin urgent exprimé par les femmes et les jeunes autochtones d'avoir accès à un programme de guérison fiable et spécifiquement adapté à leurs besoins.

Répondant à l'appel, les trois organisations partenaires ont identifié un besoin immédiat: celui de développer un programme holistique de guérison apte non seulement à remédier aux effets des abus subis dans les écoles résidentielles et leurs répercussions intergénérationnelles, mais aussi à offrir les mêmes services de guérison aux hommes, aux jeunes et aux familles autochtones de la région d'Ottawa-Carleton et des régions avoisinantes.

La région urbaine d'Ottawa-Carleton enregistre actuellement la plus grande augmentation du nombre de personnes autochtones dans le pays. Viennent en outre s'ajouter à cette population celle des quatre réserves avoisinantes : Akwesasne, Kahnawake, Golden Lake, Maniwaki and Kahnasatake. Au niveau géographique, notre communauté se compose donc de familles autochtones provenant de communautés urbaines, semi-isolées et isolées. Historiquement, les programmes autochtones de guérison spécifiquement adaptés aux besoins de nos communautés ont été limités et compartimentés. Cette compartimentalisation a contribué à rendre ces services complètement inaccessibles aux membres de nos communautés autochtones géographiquement isolées.

Consolider notre cercle est une approche de guérison holistique des stress post-traumatiques qui a fait ses preuves. Nous utilisons cette approche au niveau des services de prévention, d'intervention et de post-vention ainsi que dans les sessions individuelles aux survivants des abus perpétrés dans les pensionnats et leurs descendants. Le projet a été élaboré selon un modèle de guérison traditionnelle qui inclut de manière équilibrée des méthodes et des pratiques thérapeutiques traditionnelles et modernes. Les thérapeutes et animatrices en guérison de traumatismes utilisent la méthode du *Focusing*.

De manière spécifique, *Consolider notre cercle* offre deux ateliers de guérison d'une semaine chacun, consolidés par un programme de suivi de douze semaines. Des sessions individuelles de counseling sont également offertes durant toute la période du projet.

Ateliers de guérison des traumatismes de cinq jours, pour les femmes

Environ 30 grands-mères (enregistrées ou non), provenant des Premières Nations, des peuples Métis and Inuit et qui appartiennent soit à la génération ayant vécu des expériences d'abus dans les pensionnats, soit à celle qui en a subi les répercussions, participent aux ateliers de guérison des stress post-traumatiques.

Les personnes qui sont référées au Centre sont évaluées selon des critères établis et passent une entrevue pour compléter le processus de sélection et d'enregistrement aux ateliers.

Avant chaque atelier, le Centre organise des cercles de partage, qui fournissent le soutien et l'information nécessaires. Nous offrons également des sessions préparatoires de counseling individuel. Le coût de l'atelier est établi selon une échelle de tarifs adaptés aux revenus des participantes.

Les ateliers de guérison des stress post-traumatiques sont organisés sous forme d'une retraite intensive de cinq jours, dans une loge qui fournit des services complets incluant logement, repas, garde d'enfants, transports etc... De cette façon, les participantes peuvent se concentrer entièrement sur leur démarche de guérison. L'équipe de guérison est composée d'une aînée, d'une grand-mère, de trois thérapeutes qualifiées et de deux animatrices. Toutes les membres de l'équipe sont qualifiées. Elles ont participé à des sessions de formation préparatoires et ont déjà assisté à un atelier de guérison. La fin de la session est marquée par une cérémonie de graduation, au cours de laquelle un certificat est remis aux participantes et qui est suivie d'un festin. Les participantes sont encouragées à y inviter leurs familles et leurs amis.

Il y a des grands-mères à tous les ateliers. Nos grands-mères ont complété, avec succès, de nombreuses années de formation avec des Aînés et des professionnels et ont acquis les compétences dont elles ont besoin ici.

Mis à part le rôle primordial qu'elles jouent dans l'animation partielle des ateliers, elles offrent des sueries et des cérémonies traditionnelles, la cérémonie de la pleine lune, de la pipe ainsi que des bains de cèdre. Elles ont pris la défense des survivants des abus perpétrés dans les écoles résidentielles et des Aînés victimes d'abus, et en sont devenues les défenseurs. Le Centre de soutien des femmes autochtones est fier de ses grands-mères, qui nous redonnent espoir et pouvoir, et qui sont si compréhensives dans leur sagesse.

Colleen Whiteduck

Colleen Whiteduck est une Algonquienne de la région du Québec. Colleen est diplômée du Centre de Focusing de la région des prairies et de l'Institut de Focusing de New York. Elle détient un Baccalauréat en Travail social et un certificat en intervention en matière de violence conjugale.

Colleen débute sa carrière en travail social en 1992. En 1993, elle fonde le Centre de soutien de femmes autochtones d'Ottawa-Carleton (acronyme anglais AWSC). En 1993-94 elle élabore un programme d'études pour intervenants en violence conjugale, répondant aux besoins spécifiques des autochtones et accrédité par le collège Héritage d'Ottawa-Carleton. Colleen a dirigé ce projet et environ 40 étudiants ont reçu leur diplôme dont les crédits sont reconnus pour l'entrée à l'université.

Colleen est actuellement Directrice générale du Centre de soutien des femmes autochtones et continue à développer et à mettre sur pied des programmes sociaux. Elle travaille à partir de la base et offre des services de counseling et des ateliers répondant aux besoins spécifiques de ses clients autochtones. Elle a accompagné de nombreuses femmes, autochtones et non autochtones, sur le chemin de leur guérison.

Elle est fermement engagée envers le processus holistique de guérison et envers la revitalisation continue de la culture autochtone.

«Je suis très fière du travail que les femmes du Centre de soutien des femmes autochtones ont fait - et continuent de faire ici. Nous avons reçu un financement de la Fondation autochtone de guérison afin d'organiser des ateliers pour la guérison des traumatismes. Nous avons demandé du financement pour deux ateliers. En fait, nous en avons fait trois avec l'argent obtenu, car il y avait une liste d'attente et des besoins urgents. Nous avons réussi à faire cela parce que nous faisons toujours très attention à toutes les dépenses. Aucun luxe ici... Le plus important, c'est que les clientes se sentent comme chez elles. Elles ont besoin d'un accueil chaleureux, de se sentir à l'aise. Le sentiment de sécurité est très important, et nous leur offrons un groupe de soutien pour le suivi ainsi que des sessions individuelles de counseling... »



Colleen Whiteduck, ED, Centre de soutien des femmes autochtones - Loge Minwaashin

JUSTICE ET RECONCILIATION

Les principes et pratiques de justice autochtone s'arriment parfaitement au concept de réconciliation, car ils servent à rétablir l'équilibre au niveau du bien-être individuel et collectif, de la reconnaissance et de l'admission des injustices commises à l'endroit des peuples autochtones, de la compréhension et de l'acceptation des valeurs spirituelles autochtones et du rôle que jouent ces valeurs dans la renaissance spirituelle des communautés autochtones et non-autochtones.

En explorant ce thème de la justice autochtone il est important de souligner la pertinence historique et contemporaine de la culture autochtone, d'encourager les individus et communautés qui se sont engagées sur le chemin de la guérison à explorer, adapter et utiliser les approches et les méthodes inspirées des principes et des pratiques autochtones de justice et de guérison. Nous espérons que cette exploration motivera les échanges d'idées applicables à des projets de guérison communautaire.

Nous devons estimer le fait que nous avons quelque chose à offrir aux autres nations du monde en terme de guérison, de réconciliation, d'équilibre et d'harmonie au niveau individuel et collectif.

Avoir sa place

Chérir la connaissance, c'est connaître la sagesse
Connaître l'amour, c'est connaître la paix
Honorer la création, c'est la respecter
Le courage, c'est affronter la vie avec intégrité
L'honnêteté, dans une situation difficile, c'est la bravoure
L'humilité, c'est reconnaître sa place dans l'univers sacré de la création
La vérité, c'est savoir le but des choses

JUSTICE, GUÉRISON, AGRESSEURS ET VICTIMES

JUSTICE Les lois du créateur

Le concept de justice, selon les Anishinabe s'appelle gwaik/minodjiwi/dibaakonagwin, qui signifie 'droit, et jugement respectueux. La justice est la poursuite d'un jugement intègre requis pour le rétablissement de l'équilibre et de l'harmonie au sein des relations familiales, et sociales- un jugement qui est juste et intègre tout en étant minidjiwin, c'est-à-dire respectueux de l'intégrité de la personne, l'agresseur et la victime

Dans notre culture, le Créateur nous a donné quatre lois, que l'on retrouve chez tous les peuples autochtones du Canada. La «bonté», est difficile à mettre en pratique, surtout lorsqu'il s'agit d'être bon envers soi-même. La pratique de la bonté et de l'honnêteté est difficile dans la vie quotidienne. Pour ce qui est de l'honnêteté, il faut d'abord être honnête avec soi-même. Dans des situations de violence, il arrive souvent que l'on se cache la vérité.

En respectant ces deux lois, on commence à faire attention à la façon dont on parle aux autres, dont on communique avec eux. Le fondement de la guérison se trouve donc dans les quatre lois : bonté, honnêteté, sollicitude et partage. Ce sont là les quatre principes qui guident ma vie. Toutes les composantes de notre être –physique, affective, spirituelle et psychologique – doivent être en équilibre.

Un participant

Extraits du rapport de Marcia Krawll, *Comprendre le rôle de la guérison dans les collectivités autochtones.*

JUSTICE AUTOCHTONE ET JUSTICE OCCIDENTALE: DEUX PARADIGMES DIFFÉRENTS

La différence avec le système de justice en place, est que nous ne nous concentrons pas sur l'incident mais aussi sur le passé et l'expérience de l'individu

-Bart Jack Sr. Nation Innue

Le système de justice occidentale est un système dans lequel le crime est une atteinte à l'état plutôt qu'à la victime et à la collectivité. La victime est exclue du processus et la justice pénale est axée sur le châtiment, la dissuasion et l'isolation plutôt que sur la réparation des torts et le rétablissement de l'harmonie sociale, qui sont les fondements de la justice autochtones.

La société occidentale décrit la guérison comme la réparation d'un dommage physique, ce qui constitue une vision objective du processus de guérison. Les pratiques autochtones traditionnelles à l'égard de l'administration de la justice sont inscrites dans une approche holistique : nous considérons que le processus de guérison englobe les éléments spirituel, physique psychologique et émotif de la vie humaine.

«Notre système de justice est à l'opposé de celui des autochtones. Nous croyons dans la punition. Nous avons tendance à mettre chaque chose dans des sections, ce qui signifie que nous regardons chacun des acteurs dans un crime séparément. Par conséquent, nous considérons la victime comme une entité et le coupable comme une autre entité. Notre système n'arrive pas à voir un crime dans son ensemble. Leur perception en est une holistique, ils veulent guérir toute la communauté. Notre système demande à être vue comme impersonnel et ce faisant, il a perdu son côté humain.»

Marvin McNutt, Réhabilitation des Adultes et Services aux Victimes

HARMONIE

La destruction de l'harmonie que provoque l'agresseur se propage bien au delà de lui-même et de ses victimes. L'effet de ses actes irradie comme des cercles concentriques d'une pierre jetée dans un étang. La bonne vie au sein de la collectivité en sort affaiblie
Le but d'un système de justice, dans la société autochtone, est de rétablir l'équilibre et l'harmonie au sein de la communauté. C'est un fait bien reconnu que nous avons, bien avant l'arrivée des peuples occidentaux sur notre continent, des systèmes économiques, sociaux politiques et judiciaires efficaces et bien structurés.

Le système de justice autochtone dont l'objectif est le maintien de l'harmonie communautaire, a comme principes la reconnaissance et la réparation des délits, des blessures, des dommages et la résolution des conflits et des disputes.

La justice autochtone repose sur la reconnaissance des torts et la réparation. Celui ou celle qui est en délit est responsable envers la personne et la communauté pour ce que son délit entraîne. Il est responsable pour la restitution de l'équilibre et l'harmonie brisé par son geste.

Ces principes ont au moins deux répercussions importantes, la première étant que les procédures antagonistes ne sont pas nécessaires, la deuxième étant que l'accent est placé sur l'établissement d'un consensus communautaire comme moyen de décider ce qui est approprié au rétablissement de l'équilibre et de l'harmonie.

AGRESSEURS ET VICTIMES

« Dans une communauté autochtone, la personne ayant l'autorité de résoudre le conflit doit être une personne capable de considérer le problème sous toutes ses facettes, pas un inconnu impartial qui n'appartient pas à la communauté»

-Monture-Okanee

Tandis que le système de justice occidental perçoit la participation des victimes et de la communauté comme un conflit d'intérêt et cherche à tout prix à les maintenir à distance, la justice autochtone trouve au contraire ridicule d'utiliser des étrangers pour régler le problème alors que tous, agresseur, victimes leurs famille et communauté respectives sont affectée.

Les pratiques autochtones traditionnelles à l'égard de l'administration de la justice sont inscrites sans une approche holistique basée sur la réconciliation et l'importance de la participation de la collectivité. La participation active de la victime et des autres membres de la collectivité au processus constitue l'un des éléments-clés de la justice réparatrice dont l'objet est de réconcilier les délinquants et les victimes et d'aider les collectivités à assurer leur réinsertion. La source de paix et de l'ordre réside dans des collectivités solides et actives ayant à coeur le bien-être de leurs membres.

premiers Pas



Envoyez-nous vos articles, poèmes, photographies, dessins, vos questions, et commentaires. Adresse: le Rédacteur, Premiers Pas, la Fondation autochtone de guérison, 75 rue Albert, pièce 801, Ottawa, Ontario K1P 5E7. Télécopieur (613) 237-4442 et courriel wspear@ahf.ca ou grobelin@ahf.ca.

Ateliers d'élaboration de propositions

La Fondation autochtone de guérison (FAG) organise des ateliers d'élaboration de propositions afin d'aider ceux qui sont intéressés à soumettre leurs projets à la FAG. Au cours de ces ateliers, les participants auront l'occasion de travailler sur leur proposition.

Les ateliers permettront d'examiner et de discuter des éléments suivants:

Ce que la Fondation finance
Comment remplir un formulaire de demande
Dates limites
Processus d'examen des propositions

Les ateliers seront animés pour les groupes appartenant à plusieurs organismes, bandes ou communautés. Nous ne tenons pas d'ateliers pour une seule organisation, bande ou communauté. Là où cela est possible, les partenariats seront forgés et la Fondation prendra part au travail de coordination de l'atelier. La Fondation fournira les documents (Guide du programme 2000, formulaires de demande etc...) et les autres documents nécessaires au déroulement de l'atelier.

Si vous désirez que la Fondation tienne un atelier pour vos organismes, bandes ou communautés, envoyez-nous votre demande par télécopieur ou par courriel, indiquant la date, le lieu et le nombre approximatif de participants dont vous anticipez la présence.

Si vous désirez vous inscrire dans notre banque de donnée / liste d'envoi de la FAG, veuillez remplir le formulaire ci-dessous et le renvoyer à la Fondation autochtone de guérison pièce 801, rue 75 Albert, Ottawa Ontario, K1P 5E7. Vous pouvez aussi l'envoyer par télécopieur au (613) 237-4442.

Nom:

Titre:

Organisation:

Adresse:

Téléphone:

Télécopieur:

Courriel:

Langues:

Affiliation:

Encerclez s.v.p.:

Métis Inuit Première Nation Autres (précisez s.v.p.).....

Comment avez vous entendu parler de la Fondation autochtone de guérison?

Nous avons reçu les questions suivantes au sujet de notre Guide du programme

Clarifiez la différence entre les lettres de soutien de la part de la communauté et les lettres de la part des partenaires.

Les lettres de soutien doivent provenir des groupes et des organismes communautaires qui ont pris connaissance du contenu de votre demande et qui, de manière générale, connaissent vos dossiers et sont prêts à soutenir votre travail.

Les lettres provenant des partenaires peuvent être celles fournies par une institution ou un organisme qui travaillera avec vous afin de vous aider à atteindre vos buts et objectifs. Vous trouverez des explications supplémentaires sur ce sujet dans notre Guide du programme 2000, page 6 et 7 du formulaire de demande et dans l'annexe A page A2 qui se trouve à la fin du Guide.

Est-ce que nous pouvons utiliser les lettres de notre demande précédente?

Non. Ces lettres ne sont plus valables. Toutes les lettres doivent être écrites et datées de moins de trois mois avant la date de votre demande de financement de projet. Par exemple, si vous soumettez votre demande pour la date limite du 25 février 2000, vos lettres ne doivent pas être datées d'avant le 25 novembre 1999.

Quelle est la prochaine date limite?

Les dates limite de demande de financement pour cette année sont les 25 février 2000 et 25 août 2000. Pour l'an prochain, elles sont les 23 février 2001 et 31 août 2001. Veuillez vous référer aux pages 25 et 42 de notre Guide du programme.

Comment puis-je demander qu'un atelier d'élaboration de propositions soit tenu dans ma région?

Pour demander qu'un atelier soit tenu ou pour obtenir des informations sur ces ateliers, vous pouvez envoyer vos demandes à Sharon Clarke par télécopieur ou par la poste. (Nos Agents d'information vous contacteront pour vous organiser un atelier, vous donner les informations ou vous donner les dates et lieux des ateliers près de chez vous.)

Qui doit être notre parrain officiel (nous sommes un groupe communautaire/un groupe de services sociaux)?

Si votre groupe ou organisation n'est pas incorporé depuis au moins un an, vous devez trouver un parrain pour votre projet. Le parrain peut-être, entre autres, votre Chef ou votre Conseil de bande ou votre administration locale Métis ou Inuit. Si vous désirez obtenir d'autres informations, vous pouvez consulter l'annexe 2, page 29 de notre formulaire de demande de financement, qui se trouve à la fin de notre Guide du programme.

Karen Jacobs-Williams, Gestionnaire - Informations sur les programmes

Message spécial aux projets financés:

Veuillez prendre note de ce qui est exigé en matière de rapports et d'évaluation. Ces exigences doivent être dûment respectées avant de pouvoir soumettre des propositions pour une deuxième année de financement. Afin que les projets financés puissent fournir toutes les informations requises, la Fondation fournira un **cadre d'évaluation. Tous les projets financés recevront ce document par la poste, en tenant compte de leur date de fin de projet. Le Cadre d'évaluation est également disponible sur le site Web de la FAG.**





JE ME SOUVIENS

Nous gardons tous des souvenirs de notre enfance.

Mon grand-père a écrit dans sa biographie, I, NULIGAK :

«Moi, Nuligak, je vais vous raconter une histoire. C'est l'histoire de ce qui m'est arrivé dans la vie, toutes mes aventures, dont un grand nombre restent gravées dans ma mémoire»

Je suis reconnaissant à mon grand-père décédé d'avoir écrit son histoire.

Moi aussi, le petit-fils de Nuligak, vous raconterai une histoire. C'est l'histoire de ce qui m'est arrivé dans un pensionnat.

J'ai raconté cette histoire sur la couverture de la deuxième édition du Guide du programme de la Fondation autochtone de guérison.

Bien que ce soit le récit personnel de mon expérience,

je suis convaincu que c'est un portrait des émotions qui habitent la plupart des survivants du système des pensionnats.

Les pensionnats n'existent plus. Cela ne veut pas dire que nous les avons oubliés.

Comme la plupart de ceux qui ont survécu, j'ai des souvenirs : et un grand nombre d'entre eux restent gravés dans ma mémoire.

Angus Cockney

SOUMISSION DES MANUSCRIPTS:

Vous pouvez soumettre vos articles ou autres contributions par télécopieur, par la poste ou sous forme de disquette (Wordperfect or MSWord).

Télécopieur: 613-237-4442

Adresse: Au Rédacteur, *Premiers pas*

75 rue Albert, Pièce 801

Ottawa, Ontario

K1P 5E7

Courriel: grobelin@ahf.ca or wspear@ahf.ca

Veuillez nous transmettre vos photos par la poste ou par voie électronique en format JPEG ou TIF. Veuillez noter que la FAG n'assume aucune responsabilité pour la perte ou les dommages du matériel envoyé par la poste.

Veuillez inclure, avec vos contributions, une courte biographie (votre nom, ce que vous faites) ainsi que votre adresse complète (ou l'adresse de votre organisation), vos numéros de téléphone, de télécopieur et votre adresse électronique.

La FAG ne paie pas les articles qu'elle publie dans *Premiers pas*, mais envoie aux auteurs une copie de *Premiers pas* ou, sur demande des copies supplémentaires pour distribution.

Les points de vue et les opinions exprimés dans les articles soumis par les auteurs ne reflètent pas nécessairement les points de vue et opinions de la FAG.

Nous n'imposons pas de limite quand à la longueur des manuscrits, mais les textes courts sont préférables. Tous les articles qui sont soumis à la FAG à des fins de publication doivent être approuvés par l'équipe éditoriale. La FAG se réserve le droit de réviser et corriger les manuscrits (longueur du texte et style).

La FAG conservera les articles qui lui sont soumis, pour les publier dans un autre numéro de *Premier pas*. La FAG se réserve le droit d'accepter ou de refuser les articles qui lui sont soumis. La FAG se réserve le droit de retirer les passages dont le langage n'est pas acceptable et de corriger les erreurs de grammaire, d'orthographe et de ponctuation.

La mission de *Premiers pas* est d'honorer l'engagement de la Fondation envers les Survivants, leurs descendants et leurs communautés. *Premiers pas* est l'un des instruments par le biais duquel nous démontrons notre respect envers les ententes que la Fondation a signé et nous réalisons la Mission, la Vision et les objectifs de la Fondation autochtone de guérison, ainsi que les buts de la stratégie de communication de la Fondation.

Version Anglais/Français de *premiers pas* et traduction des articles

Les articles publiés dans *premiers pas* proviennent de soumissions d'auteurs et d'articles ou autres textes provenant de documents de référence d'accès public. Lorsque cela est faisable et permmissible, nous offrons une traduction de ces articles et documents. Dans le cas contraire, des articles de nature similaire ou complémentaire sont utilisés.

Utilisation non autorisée du nom Fondation autochtone de guérison par des tiers

Dûment incorporée, La Fondation autochtone de guérison est la seule organisation autorisée à utiliser ce nom au Canada. La Fondation autochtone de guérison n'approuve ni ne finance aucun projet, sauf ceux qui lui sont soumis conformément au processus de soumission et d'approbation de projet qu'elle a mis en place. La liste des projets financés est disponible sur demande.

CENTRES DE GUÉRISON

Le Conseil d'administration de la Fondation autochtone de guérison a modifié le thème des Centres de guérison afin de mieux répondre aux besoins des survivants, de leurs familles et de leurs descendants.

La Fondation recueille actuellement les avis d'experts afin d'élaborer un modèle général pour les programmes de centre de guérison. Une fois que ce modèle sera complété, le Conseil invitera les propositions des communautés ou organisations dont les besoins sont les plus grands.

Le but de ces modifications est d'inclure des mesures qui protégeront toutes les personnes participant au processus de guérison.

Nous posterons sous peu, sur notre site Web (www.ahf.ca) toutes les informations au sujet des projets portant sur les centres de guérison. Vous pourrez également contacter nos agents d'information au 1-888-725-8886.

le premier



pas

Une publication officielle de la Fondation autochtone de guérison

75, rue Albert, pièce 801,

Ottawa, Ontario K1P 5E7

(613) 237-4441 (Ottawa)

(888) 725-8886 (Sans-frais)

(613) 237-4442 (Télécopieur)

programs@ahf.ca (Courriel)

www.ahf.ca (Internet)

Pour nous rejoindre

Les membres du personnel de la Fondation sont là pour vous aider. Veuillez communiquer avec nous si vous avez besoin d'assistance.

Bureaux exécutifs

Mike DeGagné, Directeur Général

Linda Côté, Adjointe exécutive

Poste 236

Département des programmes

Yvonne Boyer, Directrice

Pamela Lussier, Adjointe exécutive

Poste 223

Département des finances

Ernie Daniels, Directeur

Leanne Nagle, Adjointe exécutive

Poste 261

Département de la recherche

Gail Valaskakis, Directrice

Jackie Brennan, Adjointe exécutive

Poste 306

Département des communications

Kanatiio (Allen Gabriel), Directeur

Marilyn McIvor, Adjointe exécutive

Poste 245

Dans notre prochain numéro

Premiers pas continuera, avec votre collaboration, à explorer d'autres aspects de ce vaste thème « La justice autochtone et la guérison », applicables aux projets et programmes de guérison. Dans notre prochain numéro, nous examinerons d'autres facettes de la justice réparatrice qui pourraient être utiles dans l'élaboration de projets et de programmes de guérison communautaire.

Nous continuerons aussi à partager avec vous des idées de guérison, et vous présenterons celles qui ont été mises en oeuvre par quelques-uns des projets que la Fondation a financé.

Il nous est impossible de publier toutes les références pour les articles de *premiers pas*, mais nous pouvons vous les fournir sur demande.

Premier pas nous aidera à nous connecter avec des peuples autochtones dans d'autres parties du monde, afin de connaître leur histoire et apprendre comment ils ont entrepris leurs démarches de guérison et de réconciliation.

Nous inviterons des canadiens à nous confier pourquoi comment ils marchent avec nous sur le chemin de la réconciliation et comment ils participent au rétablissement de la vérité historique.

Nous avons regroupé certaines références à la dernière page, vous pourrez ainsi les découper. Notre espace étant limité, ces références ne sont que partielles, nous serons heureux de vous en fournir d'autres sur demande.

Références

RÉFÉRENCES : ART-THÉRAPIE

<http://www3.sympatico.ca/diane.ranger/index.htm>

<http://www3.sympatico.ca/diane.ranger/aatqweb/index.htm>

<http://www.sophrologie.com/biblio/artherap.htm>

<http://www.reseauproteus.net/therapies/index.htm>

RÉFÉRENCES: THÉRAPIE PAR LE THÉÂTRE

<http://www.reseauproteus.net/therapies/index.htm>

<http://www.nadt.org>

RÉFÉRENCES: AUTRALIAN ABORIGINAL HEALING NETWORK

LaceWeb:

<http://www.green.net.au/laceweb>

<http://www.paradigm4.com.au>

RÉFÉRENCES : JUSTICE

http://canada.justice.gc.ca/presentation/achieve1999_fr.html

<http://www.sgc.gc.ca/Recherche:Autochtones>

<http://arcticculture.about.com/culture/arcticculture/msub25.htm?iam=mt>

<http://www.autochtones.com/nativetrail/city/Quebec.html>

http://www.pch.gc.ca/ddp-hrd/francais/pdcp/mb_7.htm

<http://www.acjnet.org/capcj/oct97.html>

RÉFÉRENCE : THÉRAPIE EN MILIEU SAUVAGE

<http://www.umoncton.ca/ecoversite/ecopsyco.htm>

<http://www.csuhayward.edu>

<http://www.forests.org>

<http://www.turtleisland.org>

<http://www.members.aol.com>

<http://www.appstate.edu>



Healing Words

Volume 2 Number 1 FALL 2000



Shubenacadie Indian Residential School
—Mount St. Vincent Motherhouse Archives

featured

project

St. Mary's First Nation UNITING FAMILIES

The fact that 114 participants attended this gathering, the first of its kind, shows the interest and willingness that survivors, their families, supporters and community have in the issues relating to the impact of residential schools.

—Alma Brooks, St. Mary's First Nation

The project goal is twofold:

- 1) To provide community-based training aimed at enhancing aboriginal capacity to develop, design and implement healing strategies and programs that will adequately address the impact of residential school experience on survivors and their descendants.
- 2) To reunite lost survivors, their families and community, to assess specific individual and family needs, and to evaluate/report results and prepare for next phase of the healing strategy.

FOCUS ON ... A GATHERING OF SURVIVORS AND THEIR FAMILIES

What a successful week-end! What a wonderful idea! All the goals were met and many were exceeded. The survivors' stories were emotional, tragic and real. Their ability to share their journey with others provided a sense of power of surviving which could not have come in any other way.

—Brenda Robinson, St. Mary's gathering project

A three-day gathering of Shubenacadie Residential School survivors reunited lost survivors, their families and community as a first step in healing. The gathering was planned, organised and facilitated by Nechi Training, in conjunction with professional and community volunteers. The purpose of the gathering was to address the impact of residential schools, beginning the first step in the process of healing in the St. Mary's community.

This gathering was a highlight of community activity for the year. As a result of the collaboration of the media we were approached by the Woodstock Band, who requested our permission to allow three of their survivors to attend the gathering. (Reserves are small in Maliseet territory, and many family members connect most of the communities together.)

Originally, the gathering was planned with a focus on the St. Mary's membership. This changed when we realised that many more survivors would have attended had they received a personal invitation. Next year we will include survivors from all communities along the St. John River, both on- and off-reserve.

This style of gathering (combining traditional culture and contemporary methods of working with people) seems to work well in our community. We established a confidentiality policy which outlined the rights of survivors, and this was included in the brochure we presented to survivors at the gathering.

119 participants, all members of First Nation communities, —twenty-eight of whom were direct survivors— attended this gathering, the first of its kind. This response shows the interest and willingness survivors, their families, supporters and community have in the issues relating to the impact of residential schools.

continued on page 23

Inside

Message from the Chairman

PAGE 2

Tsleil-Waututh: Healing the Nation

PAGE 22

Residential School Resources

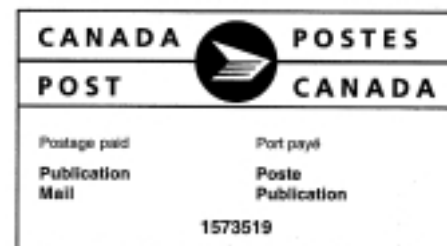
PAGE 24

A List of Residential Schools in Canada

PAGE 15

Focus on Research, Communications, and Executive

PAGE 16



As the Aboriginal Healing Foundation approaches 2 and-a-half years of existence, we are able to look back on a growing list of experiences and accomplishments. Only 15 months ago, in June of 1999, we announced our first 35 funded projects. Now, in September of 2000, we have a total of 276 approved projects, with a further 108 projects pending. To date, we have committed over 53 million dollars in funding.

The Foundation's second deadline for the second round of funding proposals has passed. Not long ago, we were a new organization. Although still young, the Foundation now has an established track record as a funding agency. We are well-positioned to promote the best practices of healing. Each day, aboriginal and non-aboriginal people approach us as a clearing house for information on residential school issues and residential school healing. As our work progresses, we gather more of the experience and expertise which enable us better to promote, support, and encourage healing initiatives.

For instance, we know that our emphasis must continue to be on manageable, survivor-driven projects. In our experience, healing is best served through the support of many small, community-based programs. The focus must be on community participation, and projects must involve from the beginning survivors, their families and descendants. The alternative —overly ambitious mega-projects designed outside the community — would not serve the interests of survivors, or of their descendant and communities.

We hope and expect one legacy of the Aboriginal Foundation will be the gathering and sharing of accumulated knowledge, experience and wisdom. All across Canada, aboriginal people are seeking creative and innovative uses of both traditional and non-aboriginal healing methods

From the Chairman, Georges Erasmus



to address the intergenerational impacts of Canada's residential school system. Our funded projects, through the partnerships and linkages they foster, serve to strengthen aboriginal people everywhere. Our shared experiences, both good and bad, can make us stronger.

We will continue to refine our funding processes, focusing as always on timely turn-over of proposals. "Best practices" principles, proven through the experiences and hard work of aboriginal people, will help us to identify proposals with the greatest likelihood of success. Over the past year our approval rate has doubled. This is evidence that we are seeing strong proposals. The Foundation's modest number of staff is now able to process project applications, in most cases, within 3-5 months. Our turn-around time and careful use of resources compare very favourably with public and private funding agencies of similar size and scope.

In summary, our ongoing commitment to providing the best possible support for healing initiatives involves not only the provision of resources, but attention to the most effective healing principles and to the knowledge and wisdom of aboriginal people. We will continue to listen to survivors, their descendants, and families, and we will continue to refine the ways in which we do our work. And as always, we will look forward to the time when aboriginal people have addressed in a meaningful way the legacy of the residential school system, restoring their communities and healing their nations.

Masi,
Georges Erasmus,
Chair, Aboriginal Healing Foundation



The purpose of Healing Words is to be an instrument for honouring the Foundation's commitments to survivors, their descendants, and their communities. It is one of the means by which we demonstrate our respect for the agreements the Foundation has signed. It is also a vehicle for supporting the mission, vision and objectives of the Aboriginal Healing Foundation as well as the goals of the Foundation's Communications Strategy.

Left: Franciscan Province of the Sacred Heart, St. Louis, Missouri. Aboriginal people attended church-run Indian residential schools in both Canada and the United States.

The healing work that communities and their youth have undertaken to prevent suicide needs to be shared, as well the core messages they convey

The root causes, nature and consequences of aboriginal youth suicide are complex and overwhelmingly painful, both for the ones who commit it and for the ones left to grieve it. The subject of Aboriginal youth suicide, like so many aspects of Aboriginal life, has been the subject of numerous investigations, research, studies, and reports. Most of what has been published on this subject is from an observer's perspective: it conveys facts and statistics, and provides rational and scientific explanations. This body of information is important and does provide some understanding, but healing is more than understanding facts. It has much more to do with looking courageously at root causes, finding the strength to share the pain, and transforming this experience into action.

There is a difference between looking at youth suicide from the usual risk factor angle and examining it from a root cause perspective. Many statements and questions in this article will require the exercise of both mind and heart.

The case made here is that the root causes and impact of youth suicide on Aboriginal communities cannot be dissociated from the relationship many surviving Aboriginal peoples and their communities now have with death... and life, as the result of the individual and collective trauma they suffered and are still enduring intergenerationally. A fact remains above all others: suicide was virtually unknown in traditional Aboriginal cultures. Today, with the rate of suicide amongst Aboriginal communities being three to four times the rates of non-aboriginal, it is being described as an epidemic.

Although there is a growing recognition of the many social and economical repercussions of this trauma, the deepest impact is rarely given full acknowledgement. The heart of the matter is that the first identity of Aboriginal people was, and is, fashioned from their relationship with the creator of a well-ordered universe. Aboriginal traditions, cultures and languages served to express and add meaning, substance and colour to this relationship. It is this first identity, the primal force animating the desire to live, to live well, that was almost destroyed by the policies of the dominant system.

The process of healing, therefore, logically acknowledges the principle that there is no dysfunction in the core beliefs and world view of Aboriginal people. What has been so often described as mental illness is simply the reaction of any individual who, having been deprived of his keys to wellness, has to function in an imposed dysfunctional system and world.

In that sense, the path to healing necessarily includes the rediscovery of this original identity and the reconstruction of the healthy, life sustaining worldview and practices that Aboriginal Elders have preserved and that youth will help pass on to future generations.

Displacement of the label of dysfunction from the dominant system to Aboriginal people also means that the concept of mental illness has to be seriously revisited by Aboriginal communities involved in healing work, especially those involved in preventing and healing youth suicide.



Another area which also needs to be considered carefully is the relevance of therapies that are in the service of healing Aboriginal "dysfunctions." Reflection on these important concepts will help ensure the use of methods which enhance the healing process and do not retraumatise or re-victimise.

Glen Coulthard, in his report *Colonisation, Indian Policy, Suicide, and Aboriginal Peoples*, makes this point clearly by quoting the following from therapist Allan Wade:

With the proliferation of practices that defined the victims of violence as damaged, dysfunctional, or disordered, the helping professions took up a highly specialized and critically important role within the colonialist enterprise. Whereas the project of colonization was directed outward against the deficient aboriginal ("for his own good"), the deficiency-oriented practices promoted by the health professions have contributed to a process of "psycholonization", that is, the inward movement of colonization, extended against the mind and spirit of the violated individual (once again, "for his own good").

Death accepting and life sustaining societies

Because of their belief and through their practices, (and despite usual historical accounts) Aboriginal cultures were traditionally death accepting and life sustaining societies. The imposition of a death-denying, death-defying system, in which life is honored in words and death glorified in deeds, and in which material

power is synonymous with spiritual authority, led to the inferiorisation, desecration and almost successful destruction of Aboriginal beliefs, practices, world view, and environment. This imposition is responsible for altering, with catastrophic consequences, the very meaning of life, both at individual and collective levels. This loss of meaning, in turn, has resulted in a loss of motivation and greatly depressed ability to sustain life. In such a context, the definition of suicide can be logically extended to the slow death induced, indirectly or directly, by the refusal or neglect of the very elements that sustain life.

In many Aboriginal communities, where the life sustaining system of culture is being nurtured into renewal, youth are the arrows of hope sent into the future. Their death is a terrible retraumatizing blow. In communities where culture has been almost completely destroyed, the despair and pain of self-inflicted youth death is unbearable.

Yet, to live in a society that is both death accepting and life sustaining remains, for Aboriginal people and for many other people, the highest aspiration. In this context the healing process that Aboriginal People have undertaken has a relevance that goes well beyond their own renewal.

"Life's meaning... is found in our ability to express our uniqueness in the interrelated world in which we find ourselves."

-Alfred Painter

Courage, vision and commitment

The healing work that communities and their youth have undertaken to prevent suicide needs to be shared, as well as the core messages they convey. So many individuals and communities have challenged this task with courage, vision and commitment. We cannot but follow in their footsteps, and open up the healing process by sharing some difficult factual and emotional facets of youth suicide. Some of the articles under this theme are known terrain, but others offer new insights. Many communities have discovered that, as painful as youth suicide is, the success of its prevention does not depend upon costly or complicated projects. We hope that what the stories tell you will comfort you and encourage you. We, at *Healing Words*, humbly acknowledge that we are learning along with you. If there are any gaps in our understanding, please teach us, share your ideas, and work with us and others in the spirit of healing.

It is not easy...

It is not easy to speak about death in general. It is not easy to talk about death of young people. It is never easy to express feelings about the death of young people in our communities. Especially when these deaths are self-induced.

continued on next page

A Journey to the Heart of the Matter

Death has profound and diverse meanings in all cultures and times. It bestows honour on the war hero, brings relief to the one doomed by a long illness, and offers escape to the one under pain or torture, is greeted as a welcome rest and new beginning to the frail old ones whose life journey has been long and fulfilling. It also shocks, angers, saddens, and shatters emotions and lives.

In the world today, where almost every death is not, as a norm, the natural conclusion of a healthy and fulfilling life, the concept of death, its meaning and purpose, is as confused as many ideas about life. On the one hand, the saving of a single life is acclaimed; on the other hand, human life as canon fodder—as in war—is still accepted. On the one hand, death is glorified; on the other, it is swept under the carpet. Old people are relegated to “Old peoples homes” and hospices, so that their death does not disturb us. But our eyes are glued to the screens when death, real or fictional, is blatantly displayed in all its violent ugliness. Required to be clandestine, hidden, silent, expeditious, death is abhorred. This abhorrence is summed up in the social edict to each individual to avoid at all cost an “embarrassingly graceless dying.”.

Amidst all this confusion, there still seems to be a universal consciousness that the ideal death is the one that comes late and naturally. Thus, death coming after a long and useful life is recognised in almost every culture as the gentlest and most acceptable way either to pass on to a life beyond or simply to conclude this life. Acceptance of death, both by the person losing life and by those around him, is an essential part of the primal, deep sense of harmony with the law of the universe. It seems, then, that the main factor affecting the relationship between mankind and death is acceptance. This acceptance is found in cultures that are characterised by a knowledge of and deep rooted respect for the purpose and meaning of life and death. Contained in this meaning is the concept of actualisation of a human being’s potential.

“If we were to succeed in actualizing all our potentials, we would really be bringing life to its natural end. Life, then, would truly be completed.”

-Lisl Marburg Goodman

A harmonious continuum

It may sound contradictory, but only when death is an intimate part of our lives—a constant presence—do we no longer live in its shadow; only when every moment in life becomes as important as the last moment do we truly live life to the fullest.

-Lisl Marburg Goodman

In many Aboriginal cultures, acceptance of death had and still has its source in a world view and beliefs which find a dynamic expression in traditions, cultures and languages. Belief in the Creator of a perfectly interconnected, well ordered universe, and knowledge and respect of the universal laws that govern this

universe have always given Aboriginal people a solid and secure sense of the place and role of all created things in this universe. These give meaning to their life. It also made death, accidental or natural, an integral part of this vast continuum. In most Aboriginal culture both spirit and matter have life and both participate in an eternal process of transformation and evolution.

Far from being a form of fatalism, acceptance of death is a spiritual celebration of life itself. It frees the individual from the burdens of fear and therefore liberates the energy of peace and joy of living so essential to wellness and healing. Loss through death is felt and grieved, for absence is always painful. But at the deepest spiritual level, Aboriginal people possess not only a powerful drive for healing, honour and celebration, but also the necessary support systems to make this process a meaningful and comforting one.

Acceptance of death, in Aboriginal culture, is not passivity. The belief that death is in harmony with the principle of a universal continuum and evolution of all life, and that therefore it has a purpose beyond human kind’s control, does not diminish the control that man has on his life, or the responsibility in playing, to the best of his ability, a meaningful part in the dynamic unfolding of this continuum.

In this context, the stages of birth, childhood, adolescence, maturity, and old age contribute their own qualities of diversity, usefulness and beauty to the spiritual, mental, emotional, physical and social life of the individual and the community.

The fresh, joyful, innocent life impulse of childhood, the energy and drive for change of youth, the stability of maturity, the broad vision of wisdom, all contributed to sustain and dynamize individual and collective life. Neglect of any one of these community assets means a general reduction, for each and all, of the benefits derived through them. It is the traditions, cultures and languages that hold together the fabric of community, providing the means for each to fulfill their spiritual and human responsibilities.

To preserve this continuum of community life and values, traditional cultures practice the art and science of longevity and health. Healthy diet and rightful living are part of optimizing life and health for the value and benefit they bring the individual and the community. Healthy mothers means healthy children; healthy men means healthy partners and fathers; healthy elders means more wisdom to create and maintain peace and prosperity to the community.

This continuum, which gives Aboriginal life balance, health and wellness on the social, psychological, emotional, mental and spiritual level, was forcibly broken by assimilation policies, especially those of the residential school system. Deprived of the self sustaining structures that were built on that continuum, the vibrant organ-

isms of Aboriginal communities were torn, reducing them to a state of precarious survival.

When a premature death occurs, the fragile healing tissues of the organs are torn apart. When death comes after a full life, grief is for the loss of a loved presence, but for the life lost too soon, there is the added wound of a lost potential.

Doesn’t death mean separation and disintegration of the composing elements of a living organism? The trauma induced by the forced de-composition of the interconnected structures and practices that give life to Aboriginal communities is not relieved by the alternative imposed on them: a way of life where the gifts of each age are made irrelevant by a system built on the dynamics of death itself—separation, isolation, compartmentalisation.

How can a society where the gifts of all are equally valued, where the wisdom of old age is revered, its knowledge treasured, survive in a system where each generation is separated by a gap, where being old means dying a sad, solitary, and empty death? The trauma experienced by Aboriginal people can be measured by the gap between these two paradigms.

Anthropologist Colin Turnbull contends that love, care, respect, good child-rearing and aged-care practices are the luxuries of ordered societies. The heart of the matter is that these things were the norm in Aboriginal communities and immensely courageous efforts are being deployed to make them so again. For whom is there a rational case, then, for requiring any individual or community to live in an “ordered society” when these things are a luxury rather than a norm, especially when this luxury of love, care, and respect were never directed to them?

But deep wounding and survival has not meant disintegration. The movement in Aboriginal communities towards healing is getting stronger. The markers on the path of healing are growing in number and clarity. The articles offered in this issue are meant to highlight some of these markers. Thanks to them, we need not stumble so much on the path of healing, but walk taller, instead.

-GR.

*It takes strength to fit in
It takes courage to stand out
It takes strength to feel a friend’s pain
It takes courage to feel your own pain
It takes strength to hide feelings
It takes courage to show them
It takes strength to endure abuse
It takes courage to stop it
It takes strength to stand alone
It takes courage to lean on another
It takes strength to love
It takes courage to be loved
It takes strength to survive
It takes courage to live*

-Anonymous

Incidence of suicide among Aboriginal young people, ages 15-24, is nearly four times that of the Canadian non-Aboriginal rate.

Although rates per 100,000 are good indicators of trends and the problems within large populations, they do not adequately measure the emotional and social impact of suicides among small Indian communities.

FACTS ABOUT SUICIDE:

Four out of five people who commit suicide have talked about it or threatened it previously. It is a myth that someone who talks about it won't do it. Most often that is a very clear call for help.

Drugs or alcohol are involved in two out of three suicides. Use of these chemicals intensifies the already-existing feelings of helplessness and hopelessness that the person is experiencing.

A suicidal person is not necessarily mentally ill. He/she may be simply seeing things through a very distorted and constricted lens—there seems to be only two choices for this individual: continuation of a powerful sense of pain, or a cessation of that pain.

The act of suicide is not seen as a moving TOWARD something, but as a moving AWAY from an unbearable pain. Most suicidal people are undecided about living or dying. Happily, most are suicidal for only a limited time and, if saved from self-destruction, go on to lead useful lives.

HIGH RISK FACTORS

High risk factors are simply factors or circumstances in the life of a person that make them vulnerable to the risk of self-destructive behaviour. We must be vigilant with the emotional and physical health of our youth. Much of it is common sense. In order to identify sudden changes in their behaviour patterns, for example, we have to be familiar with what their normal patterns are.

The risk factors that follow are not all-inclusive or presented in any particular order:

- Has previously attempted suicide
- Is a victim of domestic violence, child abuse, rape, or other assault
- Is a victim of incest
- Expresses a desire to die
- Demonstrates sudden changes in their normal behaviour or attitude
- Exhibits dare-devil or self-destructive behaviours
- Is disconnected or alienated from family, community, or culture
- Withdraws socially from family, relatives,

SUICIDE FACTS AND FIGURES



- friends, and teachers
- Is experiencing underachievement in school
 - Drops out of school or changes classes often
 - Has known a family member, relative, or friend who has completed suicide
 - Is involved with alcohol or drug abuse or has a family member involved with alcohol or drug abuse
 - Has had a recent significant loss or it is the anniversary of a significant loss
 - Suddenly appears peaceful during a crisis
 - Has diminished interest in usual pursuits
 - Leaves poems, diaries, drawings, or letters to be found
 - Expresses hopelessness, helplessness, worthlessness, and confusion
 - Arranges to give away prized possessions
 - Experiences a broken or difficult love affair
 - Must confront unrealistic personal or parental expectations
 - Has disintegrating family relationships
 - Does not have a meaning and/or purpose in life
 - Moves just after establishing meaningful relationships
 - Has an inability to develop significant and empathetic relationships
 - Has very poor impulse control
 - Has no strength to tackle a problem and is blind to any way out

There are several high risk factors that require further discussion:

- The use of alcohol or other drugs
- Victims of sexual abuse, especially incest
- Has witnessed a suicide
- Has unresolved grief or loss

CLUES TO SUICIDAL BEHAVIOUR:

Most people give clues to others through their behaviours. Some of the things we can be aware of are:

- Marked changes in personality, behaviour, appearance
- Participation in new and self-destructive behaviours
- Talk of death
- Signs of depression such as insomnia or a noticeable loss of appetite
- Preparation for dying, such as giving away important and treasured objects

FOUR TYPES OF DANGER SIGNALS

Look for a clustering of warning signs within a context of recent loss, sadness, frustration, disappointment, grief, alienation, depression, loneliness, physical pain, or mental anguish.

Suicidogenic Situations —the situation itself is conducive to suicidal thoughts and feelings

Depressive Symptoms —the person has several symptoms which are commonly associated with the syndrome of depression:

- Insomnia
- Inability to concentrate
- Anorexia
- Weight loss
- Loss of sex drive
- Anhedonia (can't experience pleasure)
- No energy or hyperactive
- Apathy —no desire to socialize
- Seems withdrawn
- Seems preoccupied
- Often appears bored
- Agitated easily
- Poor personal hygiene
- Crying
- Feeling worthless
- Low frustration tolerance
- Dwells on problems
- Morbid views
- Appears sad

Verbal Warnings

"I'm going to kill myself!"
"I wish I were dead!"
"It hurts too much."
"The only way out is for me to die."
"I just can't go on any longer."
"You won't be seeing me around any longer."
"You're going to regret how you've treated me."
"It's too much to put up with."
"Life has lost its meaning for me!"
"Nobody needs me anymore."
"I'm getting out of here."
"Here, take this (valued possession); I won't be needing it anymore."

Behavioural Warnings

- The giving away of a cherished object in a casual manner.
- The strongest behavioural warning is an attempted suicide!!!
- It has been estimated that about 45% of the people who kill themselves have previously attempted to do so before.

Elders and others have known for years that if Aboriginal peoples could hold on to their culture they could survive. Despite attempts by non-aboriginals to destroy our nations, the people have managed to survive. Secretly, some people held on to their beliefs, even practiced them by clandestine means. They are to be honoured for their efforts.

-Tehaliwaskenhas

CULTURAL CONTINUITY
AS A HEDGE AGAINST
SUICIDE IN CANADA’S
FIRST NATIONS

Extracts adapted from a research article by Michael J. Chandler & Christopher Lalonde, the full text of which can be found on the Turtle Island Native Network.

This research report, which is all about self-continuity and its role as a protective factor against suicide, comes in three parts.

Youth and identity

Anyone whose identity is undermined by radical personal and cultural change is put at special risk of suicide because they lose those future commitments that are necessary to guarantee appropriate care and concern for their own well-being. It is because of this that adolescents and young adults—who are living through moments of especially dramatic change— constitute such a high risk group.

This generalized period of increased risk can be made even more acute within communities that lack a sense of cultural continuity which might otherwise support the efforts of young persons to develop more adequate self-continuity warranting practices.

Children tend to proceed gradually and fitfully toward first one and then another increasingly mature way of warranting their own continuous identity. En route to the construction of some acceptably grown-up ways of thinking about personal persistence, children and youth regularly abandon the outgrown skins of their own earlier ways of finding sameness within change.

Until newly refitted with some next-generation means of connecting the future to the past, they are often temporarily left without a proper sense of care and concern for the person they are becoming.

Under such transitional circumstances, when self-continuity has temporarily gone missing, suicide newly becomes a “live option.”



CONCLUSION

Our aim in the present research report is to demonstrate that the risk of suicide run by First Nations youth is determined by the ways in which they undertake to construct and defend a sense of identity that allows them to survive as continuous persons despite often dramatic individual and cultural change.

What we hope will prevent this research program from being yet another in a long series of cultural assaults on aboriginal peoples is our attempt to show, not that suicide rates are demonstrably higher within the First Nations culture as a whole, but that: 1) that there is wide variability in the rates of youth suicide across different Aboriginal communities and, 2) that this variability is closely associated with efforts on the part of these communities to preserve and promote a sense of cultural continuity.

Our second set of findings—meant to demonstrate that some good measure of the variability in rates found between Native communities attaches itself to efforts to restore and rebuild a sense of cultural continuity—constitute what we hope is a step in the right direction of searching out variables that not only have some explanatory power, but also admit to some degree of potential for modification or provide opportunities for change.

Taken together, it also proved to be the case that having more of these factors present in the community was decidedly better: the observed 5-year youth suicide rate fell to zero when all six were found to be true of any particular community. Here at least are a half dozen examples from what is undoubtedly a much larger set of cultural factors, the promotion of which may hold some real promise of reducing the epidemic of youth suicide within certain First Nations communities.

Markers of
Cultural Continuity

Self-Government

Although just over 12% of all Native youth (2,201 of 17,902) reside in communities that enjoy some measure of self-government, this factor appears to provide the greatest protective value with an estimated 102.8 fewer suicides per 100,000 youth within communities that have attained self-government against those that have not (18.2 vs. 121.0 suicides per 100,000).

The Self-Government classification recognized those few bands that, irrespective of having begun their land claims efforts early or late, were nevertheless especially successful in their negotiations with federal and provincial governments in having further established their right in law to a large measure of economic and political independence within their traditional territory.

Land Claims

Each of BC’s First Nations communities were classified as having taken, or not taken, early steps to actively secure title to traditional lands.

While the majority of youth suicides (50 of 97, or 51.5%), and the majority of the youth population (64.3%) are to be found within communities marked by long standing efforts to exert control over their traditional land base, the rate of suicide within these communities is substantially lower: 86.8 vs. 147.3 suicides per 100,000.

Education Services

Data derived from Indian and Northern Affairs Canada were used to divide communities into those in which the majority of students either did or did not attend a band school.

While just 21.8% of the youth population live in communities in which a majority of children are known to attend band controlled schools, only 11.3% of all youth suicides occur in such communities. The difference in suicide rates between communities that do and do not have such educational systems in place is substantial: 71.1 vs. 116.2.

Health Services

At the time our data were collected, communities could be rough-sorted into those that exercised some direct measure of control (provided funding for permanent health care providers within the community), and those that had little or no such control (temporary clinics and ‘fly-in’ care providers, or services rendered outside the community).

continued on next page

continued from previous page

Healing Life Through Culture

A slight minority of the youth population (46.4%) live within communities that have some measure of control over the provision of health care services and, as expected, an even smaller percentage of youth suicides (38.1) occur in such communities, resulting in comparative rates of 89.0 and 125.1.

Cultural Facilities

Community profile data from Indian and Northern Affairs Canada and information obtained directly from individual band offices was used to calculate the number of communal facilities located in each community.

The percentage of suicides within communities that contain cultural facilities was lower (56.7) than the proportion of the population that reside in such communities (61.7), resulting in lower overall suicide rates: 99.4 vs. 128.7.

Police & Fire Services

Data on these local efforts, provided by Indian and Northern Affairs Canada, permitted bands to be classified as having or not having substantial control over their police and fire protection services.

Communities that control police and fire services contain 62.1% of all Native youth, but account for only 56.7% of all youth suicides, resulting in suicide rates of 99.0 and 123.7.

Taken all together, these results are abundantly clear: First Nations communities vary dramatically in the rates of youth suicide that they evidence, and these differences are strongly and clearly influenced by a group of predictor variables or protective factors all meant to index the degree to which these various bands are engaged in community practices that serve the purpose of helping them preserve and restore their Native cultures.

What we believe these restorative efforts could accomplish within these cultural communities is not just the strengthening of those family and peer relations that might help shepherd any adolescent from any cultural background across awkward transitional moments in the formation of a mature sense of self-continuity (though clearly they do this too), but, more importantly, such efforts serve to highlight the important connection between self- and cultural continuity.

The clear message that is sent by the evidence brought out in this report is that the communities that have taken active steps to preserve and rehabilitate their own cultures are also those communities in which youth suicide rates are dramatically lower.

- Invest in cultural heritage —insulate against suicide.
- Being connected to your culture provides you with a valuable resource, an ally to draw on when your sense of personal identity is in shambles.
- A strong continuity in culture —a strong protective factor.
- It is not true that all First Nations have a higher rate of suicide than the general population —but some First Nations do have dramatically high rates. Some communities have suicide rates 800 times the national average. But there are others where suicide doesn't exist.

First Nations communities could look at the fact that every band in BC that has taken all of the protective steps outlined in this report have a youth suicide rate of zero, whereas all those in which all of these community actions are missing show suicide rates that are best described as “a crying shame,” and still insist that, because “correlation doesn't equal causation,” nothing should yet be done. Or alternatively, it could be decided that doing all of those things that might only mimic a saving of lives is still better than no action at all. In either case, this research teaches what sorts of actions it would be wise to have in mind. •



Above: Dave Tellier, AHF Data Entry Coordinator, sits beside the applications received for the August 25, 2000 deadline. Our proposal review process begins with data entry for each individual project submission.

Submission of stories

You may submit your articles or other contributions by fax, mail, or email. We prefer electronic submissions in Corel Word Perfect or MS Word. Please send your writing to:

The Editors, Healing Words
75 Albert Street
Ottawa, Ontario
K1P 5E7

Our fax number is (613) 237-4442 and our email addresses for submissions are:

grobelin@ahf.ca
wspear@ahf.ca

Please send email submissions of photos in TIFF grayscale format, if possible. We ask for a resolution of 300 dpi. We cannot be responsible for photos damaged in the mail.

Please include a short biography with your submission as well as a return address and phone number. We may need to contact you about your submission.

The AHF does not pay for published submissions, but we do provide contributors with copies of the newsletter.

The views expressed by contributors to *Healing Words* do not necessarily reflect the views of the AHF.

There is no set length for manuscripts, but please try to keep submissions to a reasonable length (under 3000 words). All submissions are subject to the approval of the editorial team and may be edited for spelling, grammar, and length.

ABORIGINAL SUICIDE IS DIFFERENT

“Every Aboriginal person in this study has a direct familial connection with the policy and practice of child removal. ‘Yesteryear’ is, in effect, yesterday.”

-Colin Tatz

In regard to youth suicide, two facts stand out amongst all others: the first is that all over the world the rates of youth suicide in Aboriginal communities are many times higher than in non-Aboriginal communities. The second is the commonality of the root causes driving this trend. Because of these two facts, Aboriginal youth suicide cannot be placed in the same category as other youth suicides. Aboriginal youth suicide is different; it needs to be viewed and responded to differently.

The following article makes the case for these commonalities and this difference. Although extracted from a report on Aboriginal youth suicide in New South Wales, the content of this research could just as well be a description of the situation of Aboriginal communities in Canada.

-Professor Colin Tatz, *Aboriginal Youth Suicide in New South Wales, The Australian Capital Territory and New Zealand: Towards a Model of Explanation and Alleviation.*

Differentiating Aboriginal Suicide

“Think different” is the wording of a current Apple Macintosh computer advertisement. The phrase could well apply to the suicides of Aboriginal youth. Their suicide has different wellsprings, histories, sociologies, patterns, and even rituals. It is qualitatively different, and needs to be viewed and responded to differently. We cannot regard this behaviour as merely a part of the national youth suicide problem. To do so will certainly obfuscate this particular issue, would probably bury it, and would culminate soon enough in a regret or lament that yet another costly national approach to “prevention” or alleviation had failed to “take” in Aboriginal communities.



What is different?

The collective and individual experience of contemporary Aboriginal lives is unique. No other group has endured the panoply of laws, edicts and administrative arrangements established to target an entire people regarded as being in need of care and protection. That the protection was in their “best interests” does not alter the reality that they were designated as a separate legal class of persons —minors in law— with all the attendant disabilities of that status. Accordingly, they were physically isolated, segregated, relocated and institutionalised. Their biological, cultural, political, economic and social lives were regulated by state and church “gatekeepers,” mostly in secret, with permit systems to keep Aborigines in and outsiders out of the areas known as reserves or missions.

Regardless of regional, linguistic, tribal, clan, and “degrees-of-blood” differences, Aborigines were, and are, perceived as one people. If there is indeed a one-ness, it lies in a commonality of history —victims of physical killing, settler animus, missionary contempt, decimation by disease, legal wardship, and destruction of their social institutions. History, rather than race, colour or culture, has been their unifying and sustaining separateness.

Conservative politics in Australia has been seeking to relegate these experiences to “yesteryear,” a period distant from us, with an implied statute of limitations on both immoral behaviour and on guilt or shame. Every Aboriginal person in this study has a direct familial connection with the policy and practice of child removal. “Yesteryear” is, in effect, yesterday.

We now see “disordered” communities struggling for existence. The anthropologist Colin Turnbull contends that love, care, respect, good child-rearing and aged-care practice are the luxuries of ordered societies. There are few such luxuries in many Aboriginal communities. Their losses have been catastrophic: a land base, their country, cultural practices

found to be “abhorrent” to white society, decision-making by the elders, discipline and control by elders, birth and mourning rituals, even the traditional employment of men and women as vegetable pickers, or men as railway gangers, fencers or shearers, and much more. These losses are not experienced only by those considered to be traditional people; they have occurred among those Aborigines living in the mainstream suburbs and towns who maintained a strong sub-culture of Aboriginality.

Regrettably, “disorder” has come to the surface as violence: domestic, interpersonal and now suicidal, a phenomenon virtually unknown in Aboriginal societies until 30 years ago. It has also appeared as sexual assault within families, drug-taking, alcohol abuse and corresponding involvement with the criminal justice system.

But “disorder” does not mean disintegration. Many embattled communities —most of them remote from, even denied, services taken for granted in urban centres— are surviving and some are finding paths to a sense of flourishing. There is a new-found determination, especially among the women, to overcome some appalling odds, to fashion lives which have purpose and meaning. I am less sanguine about the youth, too many of whom show a preference for death rather than life.

The data

Youth suicide, unknown amongst Aborigines until three decades ago, is now double, perhaps treble, the rate of non-Aboriginal suicide. In 1997, the male youth rate was five times the already high national rate of between 24 and 26 per 100,000 of the population.

In 1997, ten suicides in the 15 to 24-year-old group amounted to an annual rate of 48.56 per 100,000, double the national figure. For males, the youth rate in 1997 (including two under 14) was a staggering 127.8 per 100,000, among the highest recorded in the international literature I surveyed. In the 5 to 15-

In the absence of a coherent suicide letter, we can never really know why someone thought his or her life was not worth living. We all guess ... and then seek to explain (rather than understand) a seemingly incomprehensible phenomenon...

year-old cohort, the annual rate was 15.6 per 100,000 —three times that of the next highest I could find, 5.25 for Manitoba aboriginals.

The attempted suicides, or “parasuicides,” must be recognised as being on a continuum leading towards completed suicide. Some researchers suggest that there are six to eight attempts for each completed suicide; others go as high as between 50 and 300! I cannot quantify these actions and there is no need to do so. One doesn’t need to know precise numbers to recognise a rampant epidemic.

The nature of Aboriginal suicide

Suicidology is now a recognised discipline. Within it, theories abound. However, “unravelling the causes after the fact is well nigh impossible,” wrote an esteemed American scholar, Joseph Zubin. In the absence of a coherent suicide letter, we can never really know why someone thought his or her life was not worth living. We all guess, literally, post mortem, and then seek to explain (rather than understand) a seemingly incomprehensible phenomenon which so intrigues and repels us.

Law, theology, sociology and medicine have perspectives which see suicide as offending against, or breaching, norms or conventions. Today’s almost standard biomedical approach— that youth suicide is occasioned by, or accompanied by, “psychiatric disorder”— is, in my view, inapplicable in the great majority of Aboriginal cases. The great majority of Aborigines I know, both inside and outside of this study, reject the “mental health” approach. It is hardly an appropriate response to say, as we might once have said, that they must embrace our Western approach.

I have found much of value in Louis Wekstein’s ten-fold “typology” of suicide and have added several new “pointers.” In Wekstein’s list, three are relevant to this study. First, the notion of chronic suicide, the

masking of an orientation towards death by excessive use of alcohol or drugs. Second, focal suicide, or self-mutilation, the idea of “partial death”, where a limited part of the body —limbs or sexual organs— are “killed.” Third, and of greatest value in this Aboriginal context, is existential suicide. This, in turn, is based on Albert Camus’ notion of ending the burden of hypocrisy, the meaninglessness of life, the ennui, and lack of motivation to continue to exist. Victor Frankl, the psychiatrist and concentration camp survivor, would have described this as people having no will to meaning, or those with no purpose in life.

My additions include...

“Political suicide,” where the youth says aloud, “I’ll get even with you,” or to the police, “you’ll lose your job” or “you’ll pay for this.” It is both an attempt at rebuke and a stance against authority. Joseph Reser calls it “reactance” suicide.

- “Respect suicide” is very much akin to the above. There is much evidence of youth neglected, disrespected by siblings and family, disempowered and superseded in what should be their place in the family hierarchy, nobodies —who articulate their misery as “you’ll all have to come to my funeral”. And, of course, everybody does. Freud once suggested that youth believe their suicide is an act of physical courage but that their soul, psyche or unconscious being lives on, somehow as witness to their action.

“Grieving suicide” is real enough. Aboriginal life is one of prolonged grief, with one funeral a fortnight, or one weekly, common enough. There is no grief counselling. No longer is there any traditional mourning ritual —only Western, alcohol-centred wakes.

The “ambivalently rational” suicide occurs where the youth realises, in a moment of clarity rather than confusion, that he or she has run into a brick wall, often in custody, and

sees a way out of that insoluble predicament. “Appealing suicide” is a term used by the Israeli anthropologist Emanuel Marx. It occurs where youth are at the end of their tether, unable to achieve a single social aim without the aid of others. It is a violence directed against others, or towards self. It is partly a cry addressed to a public and partly an attempt to shift some of their obligations towards their dependents onto others.

Racism —not merely as an idea or an epithet— is all-pervasive: explicit in “them” as opposed to “us,” in phrasings such as “these people” and “you people,” in denial of employment, housing rentals, and sporting competition, in attitudes of teachers and schools, and in any town’s social life.

“Empowerment suicide” is akin to the political and respect categories above. Here what James Hillman calls “a small seed of selfhood” comes to the fore. It is really the youth’s moment of autonomy, suggesting that the only “thing” they own is their physical life.

Finally, the “lost suicide”—youth who feel that they have a “hole” in their lives but don’t know what it is. They endure the label “Aborigine,” yet cannot comprehend what it is in their “Aboriginality” that causes such antagonism or contempt.

continued on next page

My report contains a long chapter explaining and validating a veritable raft of actions which could lead, not to “prevention,” but to alleviation of suicidal behaviour. We can’t prevent what we don’t know, and we still don’t know why people take their lives. But we can alleviate group behaviours which look like movements towards self-destruction.

James Ellroy, the tough American writer who explores the underside of Los Angeles, says that suicide takes imagination. “You’ve got to be able to conjure up an afterlife or visions of rest—or be in such unbearable pain that anything is preferable to your suffering”. Aboriginal and Maori youth, I believe, have that kind of imagination and that kind of pain, rather than mental illness.

Contributing factors: community values

The all-too-visible existential distress in and across communities is caused by factors both within and without Aboriginal lifestyles. Some contributing factors can be mitigated or resolved by Aborigines alone; others need some assistance from those who engage with Aborigines on a daily basis, those whose job it is to treat—legally, medically or socially—their Aboriginal clients.

Locating factors within communities is not an exercise in blaming the victim. Whatever the manifold origins and explanations of what I call “disorder” in many lives, several of the consequences can only be addressed, or redressed, by those in distress.

Contributing factors: societal values

Societal values impinge—in degrees of seriousness—on youth suicide: endemic racism, the ambience of contempt and denigration of all things Aboriginal, the attitudes of service personnel, and the wilful and perhaps unconscious divide-and-rule philosophy of institutions which deal with Aborigines.

Racism—not merely as an idea or an epithet—is all-pervasive: explicit in “them” as opposed to “us,” in phrasings such as “these people” and “you people”; in denial of employment, housing rentals, and sporting competition; in attitudes of teachers and schools, and in any town’s social life.

A high degree of alienation towards Aborigines produces alienation amongst Aborigines.

Youth show existential distress and despair. They engage in aggressive, often violent behaviour; they drink, take drugs and commit break-and-enters. They take enormous physical risks and are often careless about life. To want to leave such a life is not to be mad, or bad.

This distress is not a mental disease. Existential frustration is in itself neither pathological nor pathogenic, as Victor Frankl tells us. Such existential despair cannot forever be treated by “dosages to dumbness,” as James Hillman calls it, or “buried under a heap of tranquillising drugs,” as Frankl argues.

There is value for individuals who seek therapy or assistance of any kind. What must be re-thought is the pejorative and singular “mental health” approach to diagnosis and treatment, and the blanket ascription to whole communities of a diagnosis of being “mentally unwell.”

Lessons from abroad

The North American suicide literature tends to be distant, statistical and non-contextual. Social, historical and political factors are often ignored. Rarely is “cultural conflict” evaluated, or discussed. There is no detail about lifestyle, or lifestyle differences, only of differences in geographic domain. The research papers are models of Western, urban concerns: high unemployment, low educational levels, low self-esteem, psychiatric disorders, substance abuse, availability of guns, and stress.

Most tribes and groups have high rates. Generally, the rates are between five and ten times the national rates. Several school and after-hours school “prevention” programs have succeeded in reducing suicide, attempts at suicide, drinking, teenage pregnancy, gang membership and delinquency.

Towards alleviation

My report contains a long chapter explaining and validating a veritable raft of actions which could lead, not to “prevention” but to alleviation of suicidal behaviour. We can’t prevent what we don’t know, and we still don’t know why people take their lives. But we can alleviate group behaviours which look like movements towards self-destruction.

I address theories of suicide, the need to liberate ourselves from a singular “mental disorder” model and the need to embrace a political, historical, social, cultural approach to Aboriginal suicide in general. New research directions include more attention to female suicide and the female propensity for “slashing up.” Alleviation projects include two New Zealand imports: a sport-based program of life goals and life skills which could have implications for suicide deflection, and a Maori “smoke-free” system which stresses the “coolness” of not smoking rather than the scariness of the lung-cancer advertisements. Given its success to date, this project could be adapted to a “coolness in living.”

A host of Aboriginal and non-Aboriginal co-operative initiatives could mitigate the incidence and effects of youth suicide: grief counselling, conflict resolution training, parenting advice, greater sports involvement, greater interaction with the Police and Community Youth Clubs, and the adoption of Ann Morrice’s literacy program which can achieve literacy in a matter of months.

Alfred Alvarez has a strong admonition: he says that “modern suicide has been removed from the vulnerable, volatile world of human beings and hidden safety away in the isolation wards of science.” I would hope that my research has gone some way towards rescuing youth suicide from that isolation.

-Professor Colin Tatz, Director, Centre for Comparative Genocide Studies, Macquarie University, Sydney

VERA WABEGLJIG

vera m wabegijig is Anishnawbe:kwe from Ontario and a member of the Bear Clan. vera’s poems have been published previously in: Gatherings VII, VIII; Native Women in the Arts; and Aboriginal Youth Today. Currently she is at the University of Victoria, working on a B.F.A. in Creative Writing as well as her first book of poetry. She lives in harmony with her beautiful daughter, Storm.



two tricky guys

raven and coyote swinging around the clubs
at night, jigging away, swinging by cafes,
doing their dubs of poetry,
i pray they didn’t change anything...
like they usually do
but when they’re together, that raven and coyote...
you never know.

raven and coyote up to their old tricks
on the west coast, boasting and toasting
clinking their glasses on new year’s day.
i fear they’re making plans for us humans
but, i am convinced there’s gotta be a lesson
and teaching in all what they do even if it’s sure to be a mistake...
which is it likely to be ...

i saw raven and coyote
one time at a pow wow
dancing with crow doing the hop
when coyote sneaks in a karate chop with flips and dips, enticing
crow
making her caw as she was freaking then falling
down at coyote’s paw and he sure did blush
at the sight of crow’s skirt up over her head
coyote said with a bow, i am honoured crow
but let’s take it slow. you’re just too fast for me!
and i think to myself, that sly coyote
so smooth, so slick, trying to trick crow...
cause we all know he’s just too fast for any of us!

cheers to raven and coyote
who make us laugh and listen
perk your ears to hear their stories,
and keep close to mother earth
but watch your back for those two tricky guys
in their furry suit and ties ... ‘cause you never know
what is next with those freaky sneaks!



brand extension

adidas
nike
hang loose
on brown bodies
from hats to pants
even hip undies
walking billboards
latest trend
on pow-wow grounds
not long braids
or speaking mother tongue
they are dancing
but not to pow-wow drum
it’s a hip-hop beat from ghetto streets
brand extension reaches
bush rez and rezurbia
re-connecting in spirit of
community
turning to
gang clashes
slang tongue twisting
with ancestors and
new-age ghost dance

Focus on the Executive, Communications and Research departments



Mike DeGagné, Executive Director



Linda Côté, Executive Assistant



*Deborah Recollet,
Administrative Assistant*



*Left to right: Gail Valaskakis (Director of Research), Jackie Brennan (Executive Assistant),
Carolyn McDonald (Contract). Absent: Roberta Greyeyes (Research Officer)*



*Kanatlio (Allen Gabriel), Director of
Communications*



*Marilyn McIvor, Executive Assistant
(Communications)*



Kyle Fletcher, Webmaster



Giselle Robelin, Communications Officer



Wayne K. Spear, Communications Officer

featured

project

Eskasoni Mental Health and Social Work Services

BRINGING PEOPLE TOGETHER

Our project has brought the community together and really had a positive effect on the youth

Sister Franklin Ferguson, Eskasoni Mental Health

Suicide is about endings: an end to confusion and hurt, an end to life without meaning. Suicide is about taking control of a life without control.

DESCRIPTION

To provide clinical therapy on an ongoing basis to community members who have been affected directly or indirectly by the residential school system. Multiple services will be provided to the survivors of the residential school system and their offspring (multi-modal, multi-generational therapeutic model).

Our project is intended to be a three-pronged approach to treatment. One part focuses on healing and resolution by addressing the deep psychological and emotional scars of residential school survivors through in-depth therapeutic clinical counselling services. A second part focuses specifically on youth. The third part, creation of a gathering place, is intended to nurture community interaction between youth and Elders and address family dysfunction.

Therapeutic counselling services are to be provided to respond to the needs of residential school survivors in a manner that respects, fosters and enhances Native culture, language and spirituality. The second part addresses the many intergenerational effects of residential school policies and abuse on the people of Eskasoni. The youth workers hired for this project will attempt to teach our youth culturally appropriate and healthy styles of living. Most of our youth struggle with grief issues related to such sudden losses as suicide. Suicide is too often an option chosen by our youth. A majority of children/youth come from alcoholic/dysfunctional families.

FOCUS ON ... YOUTH FESTIVAL

Celebrating life, healing from suicide

Eskasoni is a growing Nova Scotia Mi'kmaq community with a population of approximately three thousand individuals. Its expansion rate at times has reached more than one hundred live births per annum. On the surface, a healthy birth rate seems indicative of the community itself. However, in Eskasoni, like many native communities in North America, this is not the case. Substance abuse, domestic violence, child abuse, neglect and suicide have plagued our community and impeded our development. Many of our people are residential school survivors and/or grandchildren of survivors.

Most of our youth struggle with grief issues related to such sudden losses as suicide. Suicide is too often an option chosen by our youth. A majority of children/youth come from alcoholic/dysfunctional families.

Our most recent suicide statistics for the year April 1, 1997 to March 31, 1998 indicated that we had 164 suicide attempts. Unfortunately, our community experienced its first completed suicide on April 8 1998, which was immediately followed by three tragic deaths in two separate motor vehicle accidents within one week of the completed suicide. It has become imperative to give our youth guidance and counselling to assist in choosing healthier lifestyles.

We find it alarming that the age range of individual suicide attempts begins at eight, with a heavy concentration below age 18. We have therefore identified youth as being the high risk group regarding suicide ideation and attempts.

It is so important to have young adult role models for our youth. Often the youth are crying out to be heard and to be challenged into new directions by someone they respect and trust.

Eskasoni Mental Heath and Social Work
– Annual Report 1999-2000

The Eskasoni Community Therapeutic Healing Program
By Dale Sharkey, Psychologist,

The Eskasoni Mental Health and Social Work Service serves the Mi'kmaq on the Eskasoni Reservation in Cape Breton, Nova Scotia. The service has grown since its beginning in 1991 with one social worker to its present number of nine staff. Our holistic approach includes services which range from the in-depth counselling necessary to deal with deep seated emotional and psychological scars, to the provision of in home support and lifeskills training, to the provision of such positive experiences as youth, wilderness and family camps. Our dedicated and skilled staff come from a variety of cultural and educational

backgrounds. We are particularly proud of the fact that six of the nine people on our team staff are Mi'kmaq people from Eskasoni.

Like most counselling services in aboriginal communities, we have no core funding and our existence is dependent on the successful submission of proposals, on an annual basis, to a variety of government departments. Our growth has been dependent on and in response to an ongoing evaluation of the needs of our community. The most recent additions to our staff, a clinical therapist and youth worker, are the result of our seeking and receiving funding from the Aboriginal Healing Foundation. The services provided by the individuals in these positions reflect our holistic approach. While the Clinical Therapist focuses on healing the intergenerational effects of residential schools through the provision of therapeutic counselling services, the Youth Worker has focused more on the creation of positive life experiences and promoting healthy lifestyles.

In Eskasoni, like many aboriginal communities, the legacy of residential schools lives on in the form of substance abuse, family violence, sexual abuse, child abuse, along with family breakdown and dysfunction. We struggle with high rates of suicide. In one year alone, we had 164 attempted suicides. Like most aboriginal communities, we struggle to counter the devastating effect of residential schools where Mi'kmaq peoples were taught to devalue who and what they were. All these issues are inter-related and require a multi-faceted, holistic approach. We would like to share with you a recent initiative that we undertook that demonstrates this approach.

In organizing, facilitating, and participating in events at this Festival, these Mi'kmaq Youth had an opportunity to control events in their life. They had a chance to celebrate themselves as Mi'kmaq people. Pride in their culture was reflected in poems and songs in their own language during the Mr. Eskasoni contest.

Our Youth Worker, Tex Marshall, had been having focus groups with youth in our community to determine their needs. Out of these meetings came the decision to hold a Youth Festival. Billed as the "First Annual Aboriginal Youth Festival," an agenda was developed for three days of activities. The youth of Eskasoni were involved in every facet of organizing and planning the festival, which ran from July 13th to July 17th. Youth from surrounding reserves were invited. Events included a number of sports tournaments, dances, a karaoke contest, and the highlight of the Festival, a "Mr. Eskasoni" competition.

Suicide is about endings: an end to confusion and hurt, an end to life without meaning. Suicide is about taking control of a life without control. Suicide is about escaping a world where we feel unwanted and worthless. Suicide is about depression but it is also about anger. Suicide is about getting even, a way to hurt those who have hurt us.

In organizing, facilitating, and participating in events at this Festival, these Mi'kmaq Youth had an opportunity to control events in their life. They had a chance to celebrate themselves as Mi'kmaq people. Pride in their culture was reflected in poems and songs in their own language during the Mr. Eskasoni contest. Dressed in tuxedos, the contestants were judged on speaking and talent. The community as a whole came out to this event. The cheering and laughter at these events was a healthy outlet for all and an opportunity to recognize the positive accomplishments of the youth.



Shubenacadie Indian Residential School

ABORIGINAL HEALING FOUNDATION REGIONAL GATHERINGS 2000

The Aboriginal Healing Foundation's Board of Directors will be gathering this Fall in five Canadian cities to engage in dialogue with Aboriginal people on the Foundation's funding process, issue an annual report, provide an update on funded projects and announce new initiatives. Last year, the Board held successful gatherings, meeting with communities and survivors in Yellowknife, Thunder Bay, Montreal and Edmonton.

The Aboriginal Healing Foundation is a not-for-profit corporation that funds community-based healing programs. The



Foundation is a key initiative of Gathering Strength Canada's Aboriginal Action Plan, a framework for renewed partnership with Aboriginal people which the federal government announced January 7, 1998. Formally launched on April 1, 1998, the Aboriginal Healing Foundation works closely with Aboriginal communities to address the intergenerational legacy of sexual and physical abuse suffered by Aboriginal people as a result of Canada's residential school system. 251 projects have been funded to date.

The first regional gathering for the year 2000 will take place in Iqaluit, September 28, at the Air Cadet Hall, Royal Canadian Legion, with interpretation in English and in Inuktitut. Other gatherings are scheduled in Winnipeg on October 12 (Indian & Métis Friendship Centre) in Vancouver on October 26 (Vancouver Aboriginal Friendship Centre) in Ottawa on November 9 (Odawa Native Friendship Centre) and in Moncton on November 23 (Delta Beauséjour). Board Directors and staff will present the Foundation's annual report, provide an update on funded projects, and announce new initiatives. The public is welcome to attend each gathering, but participants must cover their own travel costs. The Foundation will provide refreshment and a light lunch.

The Aboriginal Healing Foundation's community-based healing strategy is accessible to Métis, Inuit, and First Nations people, both on and off reserve. The Foundation selects appropriate programs for funding on the basis of funding criteria developed in consultation with Aboriginal people. Because the Aboriginal Healing Foundation will carry out several funding cycles over its lifetime, everyone will have an opportunity to submit proposals in the years to come.

For more information or to register:

(613) 237-4441 or our toll-free number: (888) 725-8886
Marilyn McIvor (extension 245) or Wayne Spear (extension 237)
To register by Email: special@ahf.ca

The Story of
THE SACRED TREE

For all the people of the earth, the Creator planted a sacred tree under which they could gather. It is where the people could find healing, power, wisdom and safety. The roots of the tree spread deep into the body of Mother Earth. Its branches reached up like praying hands to Father Sky. The fruits of the tree are all the good things that the Creator gave to the people. (Love, Caring, Justice, Respect, Generosity, Wisdom and Humility).

The Elders said that the life of the tree is the life of the people. If the people strayed too far away or if they turned against the tree and began to

It is important for us not to die without a past. Our past tells us who we are, why the Creator put us in this world and where we go from here.

destroy it, a great sadness would fall upon them. Many would be sick at heart and lose their way. They would stop dreaming and seeing visions. They would begin to argue among themselves, no longer able to tell the truth or be honest with each other. They would forget how to live in their own lands. Their lives would become filled with anger and sadness. Little by little they would poison themselves and everything they touch. Our ancestors, who have gone before us, said that these things would happen. But they also said that the tree would never die, and as long as the tree lives the people will live. They said the day would come when the people would wake up from a long sleep and begin to search again for the sacred tree.

Aboriginal people have been robbed of the gifts that the Creator gave to them, and the poison has spread throughout the sacred tree of life. The time has come to wake up the sleeping giant, and listen to its roar —for it has been foretold that the tree will never die, and as long as the tree lives the people live. Because all things are connected, the present generations need to hear the stories about what happened in order to make sense of our lives today and to be able to see clearly the road to the future.

A Healing Journey
Back to Wellbeing



THE TEACHINGS

It is important for us not to die without a past. Our past tells us who we are, why the Creator put us in this world, and where we go from here. We are “Waloostookwiyik” (people of the dawn), the ones who are of the beautiful river.

The land and river took care of us. She was a paradise of full and plenty. The Waloostookwiyik were happy then, completely contented, for they had everything they needed to live. Our relationship with the world was based on our belief and understanding of the sacred web of life and the great cycle of harmony and balance of universal power. The powers of our people are connected to the power of the land, the Creator’s power. Our gentleness and reflective nature was wrongly interpreted by the newcomers as being a “general lack of initiative and a passive state.”

E. Tappin Adney traveled extensively on the St. John River. He wrote articles about what the old people told him. He wrote letters to the government on their behalf and recorded things he learned along the way. He states in his memoirs,

their disposition is racially mild, until aroused by unbearable outrages. The eastern peoples had no priest caste system; they had leaders whose position was acquired by the belief in the power of the mind. They possessed naturally, or could acquire and increase powers, by knowledge of formulas that we dismissed as pagan superstition. Every man and all women possessed the magic formula and therefore every Indian felt himself master of his circumstances, and of his own life.”

Adney goes on to say, “Christian concepts were unknown to Indians although they had a perfectly good code of morality. The Indian stood whenever he talked about religion. He did not grovel before this chiefs, nor in the presence of the Great Mystery (Kitchi-Mundoak), the creative forces of the universe. When he made prayer for some purpose he first cleaned himself in the sweat bath and then made a treaty

with the spirits of the Sun. And, asking for nothing, he sacrificed some article of real value to him. The Indian untouched by civilization was consciously holding a respectful place, not close to nature, but a part of it.

William Neptune, who has done great things for his people, has re-mained at Pas-samaquoddy. Like all the Neptunes, he is a pagan, reviving the old customs. He has challenged the dominance of the visiting priests by telling them, “a little of that religion of yours is all right, but we can’t live by it, the Indian could live by this own religion.”

Our entire relationship to the universe is contained in the belief that without the Sun and Moon, life could not exist on earth. All things with apparent power of self-motion possessed that which we call life and had a spiritual as well as a material character, with powers that were beyond explanation but were comprised in a feeling and nothing more.

Tappan Adney explains in great detail the extreme measures that were taken by church leaders to change our concept of our world in the name of civilization. “The catholic missionaries turned mun’do’uk into the devil, and some of the protestant missionaries considered Kitchi-Mundoak very near their concept of God. Hence, they invented the expression Kitchi-Mun’I’to, the great spirit, giving it a Christian sense. This was rendered as the word God, instead of the meaning Gods. Today



Photo: Richard Erdoes

Mun’do’uk means devil to the Mic-Macs and Maliseets, while the word Mun’I’to means the great spirit (one god) to our cousins in the north, the Ojibway.

The Mun’do’uk were the invisible creative forces of all motion and action of every kind, including the action of the mind, upon which the mere physical depended. This mystery in human form was called Med’ew’ul’in. (the transformer). These mystery men and women exercised great influence among the people. For this type of leader, there was no official act of choosing leaders and hereditary chiefs that did not have to be sanctioned by the public opinion of the people. •

When You Look Into His Face

Edna H. King

When you look into his face
please don't condescend
and, try not to impute,
for he is only trying to belong.
You grumbled.
I know you did, I read your eyes
in that meeting last spring.
You grumbled when I said victim—
victim of society.
But, he is.
He is the reflection of hundreds
of years of pain.
Go ahead, read his face.
Do you not see "residential school" branded on
the forehead of the face that stares out through
your classroom window?
Do you not see the fear of a possible genocide?
Look deep into his eyes.
You can see the hidden tears—
the same ones his grandparents shed
as new "educations" were forced upon them.
Your history books deceive you.
Though you've tried to mask the realities
and hide the truths he knows.
When you look into his face
do you not recognize the glint that shows
that he can see through you deception?
He knows he can never be you.
His history, his science, his art—
visual and written, his music,
his religion, his values, his spirit
are different from the ones you offer.
I know you don't want to believe it,
but it's true. There is a genuine
distinctiveness for the First Nations people
then the ambiance you've created
on Turtle Island.
We don't expect you to understand it.
Simply respect it.
The Native student you have in your class—
label him anyway you want,
misbehaved, hyperactive, slow learner,
doesn't like to sit still, and refuses to listen
Go ahead, call him all that,
Only remember, whatever you label him,
Realize also, that you are creating him.
When you look into his face,
realize the difference and support him.
Help him grow. Help him become himself.
Be his friend.
You never know,
someday he may return the favour.

Reprinted from *The Indigenous Voices*, July-August, 1993.



Residential School History in focus

Shubenacadie is not the first residential school in eastern Atlantic Canada. The Sussex Indian School (1787-1826) was considered an industrial school, established to teach Indians domestics and the "art and mysteries of farming." After a hundred years of war, native people in New Brunswick were scattered throughout their territory, many hiding from scalp hunters. A document authored by Mary Peck states, "the story of that school, well documented in public records, reads like one of Charles Dickens lurid accounts of social injustice." The New England Company of London, England established several missionary schools. After the revolutionary war the company formed a board of commissioners made up of leading Loyalists in New Brunswick. The Company's aim was to "civilize" the Indians, by converting them to Protestantism and teaching them English. The largest of the schools was the Sussex Vale School in Sussex, New Brunswick.

The graduating Indians were promised land, a cow, and some tools to start their own farming. This promise never did become a reality in the lives of those who attended this school. In fact, history records show that the Anglican Church were perpetrators who were just as criminal, destructive and evil as the Catholics later turned out to be.

Settlers took money that was meant for the Indian children attending the school and used it for their own benefit. By the 1800s, during the darkest hour in the history of Maliseets and Mi'kmaq, babies were bought as young as 11 months of age with food and blankets. These children were placed in foster care among the English settlers around Sussex until they were seven, when they were then apprenticed out as farm hands and house maids. Lands were promised, but most were claimed by the company. Many were left living on the fringe of the white settlement, begging to be hired by the settlers. Total disconnection from aboriginal families, community, and Nation was a legacy of this initiative.

For survival aboriginal family members had to forget about those who were taken, never to be spoken of again. The choices were either to give up the babies or to perish from starvation and/or exposure.

St. Mary's is made up of four families of Paul's. The records show a registration of children attending the Sussex Vale School in 1788. They list seven Paul children. James Paul is believed by some to be a brother of the late Isaac Edward Paul, the grandfather of one Paul family presently living in the community. Census shows a record of two Paul children born at the right period of time: Isaac Paul and James Paul, three years different in age. Oral history continues to be told of the 40s, 50s and 60s —stories of babies being killed and buried under the cement basement of the school.

The perpetrators are buried in a cluster, amongst each other, at the Anglican Cemetery in present day Sussex. Their headstones proudly display their names. "In loving memory of" George Arnold and his son Oliver Arnold (a reported rapist and sex offender) who brought disaster to many of the Indian children. Another is George Leonard, prominent Loyalist and Treasurer of the New England Company's board of Commissioners. The Commissioners were General John Coffin, Solicitor, Governor Thomas Carleton, and Judge Isaac Allen. This is the same Judge Isaac Allen who fraudulently stole "Savage" Island" (Ekpahak) from the Maliseets of the St. John River —the direct ancestors of the people presently living at St. Mary's. The stories continue to be told.

Scandal prompted the New England Company to investigate the School. What they found forced immediate closure in 1826, one generation prior to the opening of the Shubenacadie Residential School.



According to the Department of Indian and Northern Affairs, there are 610 First Nations in Canada, including 52 different cultural groups and more than 50 languages.

The total Aboriginal population of Canada in 1999 is estimated at 1,377,900: 390,300 status Indians on reserve; 284,500 status Indians off reserve; 426,800 non-status Indians; 215,300 Métis and 61,000 Inuit.

The Aboriginal population is growing fast. The on-reserve status Indian population is growing at a rate of 2.1 per cent as the off-reserve status population grows by 2.7 per cent annually –about twice the non-Aboriginal rate. From 1999 to 2009, the Status Indian population is expected to grow by 19 per cent, compared to about 10 per cent for the non-Aboriginal population.

Aboriginal people are relatively young, with more than 60 per cent of reserve residents under the age of 30.

Aboriginal people live across Canada, but there are high concentrations in the territories and western provinces.

Sixty-four per cent of the communities have fewer than 500 residents, while just five per cent have more than 2,000.

Fifty-three per cent of the registered Indian population over age 15 reported employment income in 1995 compared to 66 per cent of all Canadians in the same age group. For status Indians to reach the average Canadian employment rate, 10,000 to 18,000 jobs annually would have to be created for the next 10 years.

FAMILY

Our **FAMILY** ... is our first world. This is where we learn how to be human beings, to talk, to think, to feel and to behave, in the ways of our people and our culture. Our deepest values and beliefs, our sense of right and wrong, begin in our family... our childhood experiences with our grandparents, our parents, brothers and sisters and other people in our first family. That's the foundation for our life and our identity. When we think about our losses and grief, we must include family if those connections were broken for us.

RESOURCES AND REFERENCES ON SUICIDE IN ABORIGINAL COMMUNITIES

General information

Suicide prevention and crisis intervention among Aboriginal Youth (United States): www.indian-suicide.org

There is quite a lot of depression and suicide in our communities. How can we deal with this? Canadian Health Network: www.canadian-health-network.ca/faq-faq/aboriginal_peoples-autochtones

Suicide, read this first: www.metanoia.org/suicide/

Suicide and depression: www.hc-sc.gc.ca/real/suicide/e/text.html

Measuring up: www.hc-sc.gc.ca/hpb/lcdc/brch/measuring/mu_y_e.html

Suicide among Manitoba's Aboriginal people, 1988 to 1994
Brian Malchy,* MD; Murray W. Enns,* MD; T. Kue Young,† MD, DPhil; Brian J. Cox,*‡ PhD: www.cma.ca/cmaj/vol-156/issue8/1133.htm

Suicide in the Northwest Territories, a descriptive review:
Sandy Isaacs, Susan Keogh, Cathy Menard and Jamie Hockin
www.hc-sc.gc.ca/hpb/lcdc/publicat/cdic/cdic194/cd194c_e.html

Statistics

Suicide Statistics: www.befrienders.org/info/statistics

GDSourcing —Research and Retrieval—

Aboriginal suicide (list of sites providing statistical data on suicide): www.gdsourcing.com/works/faqsuici.htm

Research Reports/Studies

Colonization, Indian Policy, Suicide, and Aboriginal Peoples, Glen Coulthard: www.ualberta.ca/~pimohte/suicide.html

Aboriginal Suicide is different. Professor Colin Tatz, Centre for Comparative Genocide Studies, July 1999: www.aic.gov.au/crc/oldreports/tatz/index

Report: Suicide in Canada. Update of the task force on Suicide in Canada: www.hc-sc.gc.ca (Mental Health Division – Health Services Directorate)

A new study produced by Pierre Tremblay, associate researcher in suicide at the University of Calgary, shows that homosexual and bisexual men are nearly 14 times more at risk than heterosexuals for a serious suicide attempt. According to the survey, nearly two-thirds of young men who try to take their own life are gay or bisexual. Full details of the survey can be found on-line: www.virtualcity.com/youthsuicide/

Suicide in Children, Adolescents and Seniors: Key Findings and Policy implications. wwwwnfh.hc-sc.gc.ca/publicat/execsumm/dyck.htm

Useful sites

www.nativeweb.org/resources/society_culture/health

www.rochford.org/suicide/resource/sites/details

Sites with lists of publications

Suicide Information & Education Centre (SIEC): www.siec.ca/list.html

Aboriginal Nurses Association of Canada: www.anac.on.ca/explorer/publications.html

BC Institute Against Family Violence: www.bcifv.org/cataog.html

Native Health Research database —suicide: <http://129.24.33.43/NHRD/silverStream/Meta/Agents/Types/agtSearcharticles>

Australian information on youth suicide: www.virtualcity.com/youthsuicide/news/australia

Zagehdowin: www.anishnabek.ca/zagehdowin/suicide.htm



NB: the terms “boarding school” and “hostel” were often used to describe institutions built prior to 1923

• British Columbia

Alberni Indian Residential School (Port Alberni Indian Residential School); Port Alberni; opened 1920; closed 1973

Ahousaht Indian Residential School; Ahousaht; opened 1901; closed 1950

All Hallows Indian Residential School; Yale; opened 1884; closed 1920

Christie Indian Residential School (New Christie Indian Residential School; Kakawis Indian Residential School); Tofino (Meares Island); opened 1900; closed in 1973; new school built in 1974; closed in 1983

Cowichan Catholic Convent School; Cowichan; opened 1863; closing date unknown

Friendly Cove Day School; Yuquot; opened 1930; closed 1964

Greenville Mission Boy’s Boarding School; Naas River; opened 1863; closing date unknown

Kamloops Indian Residential School (St. Louis Mission Indian Residential School; St. Ann’s Academy); Kamloops; opened 1890; closed 1978

Kitimaat Indian Residential School (Elizabeth Long Memorial School for Girls); Kitimaat; opened 1883; closing date unknown

Kootenay Indian Residential School (St. Eugene’s Indian Residential School; St. Mary’s Indian Residential School); Cranbrook; opened 1898; closed 1970

Kuper Island Indian Residential School; Chemainus; opened 1890; closed 1975

Lejac Indian Residential School; Fraser Lake; opened 1910; new building in 1922; closed 1976

Lower Post Indian Residential School; Lower Post; opened 1940; closed 1975

Methodist Coqualeetza Institute; Chilliwack; opened 1886; closed 1937; later became the Coqualeetza Hospital

Metlakatla Indian Residential School;

Metlakatla; opened 1891; closed 1962; combined Anglican and Methodist

Port Simpson Methodist Girl’s School; Port Simpson; opened 1863; closed 1950

Presbyterian Coqualeetza Indian Residential School; Chilliwack; opened 1861; closed 1940

Roman Catholic Coqualeetza Indian Residential School; Chilliwack; opened 1890; closed 1941

Sechelt Indian Residential School; Sechelt; opened 1912; closed 1975

Squamish Indian Residential School (St. Francis Indian Residential School; St. Paul’s Indian Residential School); North Vancouver; opened 1898; closed 1959

St. George’s Indian Residential School (Lytton Indian Residential School); Lytton; opened 1901; new school built in 1928; closed 1979

St. Mary’s Mission Indian Residential School; Mission; opened 1861; closed 1984

St. Michael’s Indian Residential School (Alert Bay Indian Residential School); Alert Bay; opened 1929; closed 1975

Thomas Crosby Indian Residential School; Port Simpson; opened 1879; closed 1950

Victoria Catholic Convent School; Victoria; opened 1863; closing date unknown

Williams Lake Indian Residential School (Williams Lake Industrial School; Caribou Indian Residential School; St. Joseph’s Mission); Williams Lake; opened 1890; closed 1981

Yale Indian Residential School; Yale; opened 1900; closing date unknown

Yuquot Indian Residential School; Yuquot; opened 1901; closed 1913

• Alberta

Assumption Indian Residential School (Hay Lakes Indian Residential School); Hay Lakes; opened 1953; closed 1965

Blue Quill’s Indian Residential School (Lac la Biche Boarding School; Hospice of St. Joseph); Lac la Biche; opened 1962; moved to Brocket in 1898 (Sacred Heart Indian Residential School; Saddle Lake Boarding School); moved lastly to St. Paul in 1931 (St. Paul’s Boarding School); in 1970, became the first Native-administered school in Canada

Convent of Holy Angels Indian Residential School (Holy Angels Indian Residential School; Our Lady of Victoria Indian Residential School); Fort Chipewyan; opened 1902; closed 1974

Crowfoot Indian Residential School; Cluny; opened 1909; closed 1968

Dunbow Industrial School (St. Joseph’s Industrial School; High River Industrial School); High River; opened 1888; closed 1939

Edmonton Industrial School; St. Albert; opened 1919; closed 1960

Ermineskin Indian Residential School; Hobbema; opened 1916; closed 1973

Fort Smith Indian Residential School (Breyant Hall); Fort Smith; opened 1955; closed 1970

Immaculate Conception Indian Residential School (Blood Indian Residential School; St. Mary’s Mission Indian Residential School); Stand-Off; opened 1884; new school built in 1911 in Cardston; Stand-Off location closed in 1926; Cardston location closed in 1975

McDougall Orphanage and Residential School (Morley Indian Residential School); Morley; opened 1886; closed 1949

Old Sun’s Indian Residential School (North Camp Residential School; White Eagle’s Residential School; Short Robe Indian Residential School); Gleichen; opened 1894; closed 1912; new building erected in 1929; closed 1971

Peigan Indian Residential School (Victoria Jubilee Home); Brocket; opened 1892; closed 1965

Red Deer Industrial School; Red Deer; opened 1889; closed 1944

Sarcee Indian Residential School; Calgary; opened 1894; closed 1930

continued...

continued from previous page

St. Albert’s Indian Residential School; St. Albert; opened 1941; closed 1948

St. Andrew’s Indian Residential School; Whitefish Lake; opened 1895; closed 1950

St. Barnabas Indian Residential School; Sarcee; opened 1899; new school built in 1912; closed 1922

St. Bernard Indian Residential School (Grouard Indian Residential School); Grouard; opened 1939; closed 1962

St. Bruno Indian Residential School (Joussard Indian Residential School); Joussard; opened 1913; closed 1969

St. Cyprian’s Indian Residential School; Bocket; opened 1900; new school built in 1926; closed 1962

St. Francis Xavier Indian Residential School; Calais; opened 1890; closed 1961

St. Henri Indian Residential School (Fort Vermilion Indian Residential School); Fort Vermilion; opened 1900; closed 1968

St. John’s Indian Residential School (Wabasca Residential School); Wabasca; opened 1895; new school built in 1949; closed 1966

St. Martin Boarding School; Wabasca; opened 1901; closed 1973

St. Paul Des Métis Indian Residential School; St. Paul; opened 1898; closed 1905

St. Paul’s Indian Residential School; Cardston; opened 1900; closed 1972

St. Peter’s Indian Residential School (Lesser Slave Lake Indian Residential School); Lesser Slave Lake; opened 1900; closed 1932

Sturgeon Lake Indian Residential School; Sturgeon Lake; opened 1907; closed 1957

Youville Indian Residential School; Edmonton; opened 1892; closed 1948

- Saskatchewan

Battleford Industrial School; Battleford; opened 1883; closed 1943

Beauval Indian Residential School; Beauval; opened 1895; closed 1983; now Meadow Lake Tribal Council’s Beauval Indian Education Centre

Cowesses Indian Residential School (Marieval Indian Residential School) Marieval; opened 1936; closed 1975

Crowstand Indian Residential School; Kamsack; opened 1888; closed 1913

St. Michael’s Indian Residential School (Duck Lake Indian Residential School); Duck Lake; opened 1892; closed 1964

Emmanuel College; Prince Albert; opened 1865; closed 1923

File Hills Indian Residential School (File Hills Colony School); Okanese Reserve; opened 1889; closed 1949

Gordon Indian Residential School; Punnichy; opened 1889; new school built in 1911, burned down in 1929; closed 1975

Guy Indian Residential School; Sturgeon Landing; opened 1926; closed 1964

Ile-à-la-Crosse Indian Residential School; Ile-à-la-Crosse; opened 1878; closing date unknown

Lake La Ronge Mission Indian Residential School; La Ronge; opened 1914; new school built in 1920; closed 1947

Muscovequan Indian Residential School; Lestock; opened 1932; closed 1981

Prince Albert Indian Residential School (All Saints Indian Residential School; St. Albans Indian Residential School); Prince Albert; All Saints and St. Albans opened in 1865; amalgamat-ed in 1951; closed in 1964

Qu’Appelle Indian Residential School (Fort Qu’Appelle Indian Residential School; Lebret Indian Residential School); Lebret; opened 1884; school burned down in 1908; closed 1969

Regina Indian Residential School; Regina; opened 1890; closing date unknown

Round Lake Indian Residential School; Whitewood; opened 1886; closed 1950

St. Anthony’s Indian Residential School (Onion Lake Catholic Indian Residential School); Onion Lake; opened 1891; closed 1968

St. Barnabas Indian Residential School (Onion Lake Indian Residential School); Onion Lake; opened 1893; school burned down in 1943; closed 1951

St. Phillips Indian Residential School (Keeseekoose Day School); Kamsack; opened 1899; closed 1965

Thunderchild Indian Residential School (Delmas Indian Residential School); Delmas; opened 1933; school was burned down by stu-dents in 1948

- Manitoba

Assiniboia Indian Residential School; Winnipeg; opened 1957; closed 1973

Birtle Indian Residential School; Birtle; opened 1889; closed 1975

Brandon Industrial School; Brandon; opened 1892; became a Residential School in 1923; closed 1975

Cross Lake Indian Residential School (Norway House Roman Catholic Indian Residential School); Cross Lake; opened 1915; closed 1942

Elkhorn Indian Residential School (Washakada Indian Residential School); Elkhorn; opened 1888; closed 1919 as CP railroad purchased land on which school was built; school reopened in 1925; closed 1949

Fort Alexander Indian Residential School; Fort Alexander; opened 1906; closed 1970

Guy Hill Indian Residential School; The Pas; opened 1955; closed 1974

Lake St. Martin Indian Residential School; Fisher River; opened 1874; new school built in 1948; closed 1963

MacKay Indian Residential School; The Pas; opened 1915; closed 1933; reopened in Dauphin in 1955; closed 1980

Norway House Methodist Indian Residential School; Norway House; opened 1900; closed 1974

Pine Creek Indian Residential School (Camperville Indian Residential School); Camperville; opened 1891; closed 1971

Portage la Prairie Methodist Indian Residential School; Portage la Prairie; opened 1896; closed 1975

Portage la Prairie Presbyterian Indian Residential; Portage la Prairie; opened 1895; closed 1950

Sandy Bay Indian Residential School; Sandy Bay First Nation; opened 1905; closed 1970

St. Boniface Industrial School; St. Boniface; opened 1891; closed 1909

St. Paul’s Industrial School (St. Rupert’s Land Industrial School); Selkirk County; opened 1886; closed 1906

Waterhen Indian Residential School; Waterhen; opened 1890; closed 1900

- Ontario

Albany Mission Indian Residential School (Fort Albany Residential School); Fort Albany; opened 1912; closed 1963

Alexandra Industrial School for Girls; Toronto; opened 1897; closing date unknown

Alnwick Industrial School; Alderville; opened 1838; closed 1966; worked in partnership with Mount Elgin Indian Residential School

Bishop Horden Memorial School (Moose Factory Indian Residential School; Moose Fort Indian Residential School); Moose Factory; opened 1907; closed 1963

Cecilia Jeffrey Indian Residential School; Kenora; opened 1900; closed 1966

Chapleau Indian Residential School (Saint John’s Indian Residential School); Chapleau; opened 1907; closed 1950

Fort Frances Indian Residential School (St. Margaret’s Indian Residential School); Fort Frances; opened 1902; closed 1974

Kenora Indian Residential School; Kenora; opened 1949; closed 1963

McIntosh Indian Residential School; Kenora; opened 1924; closed 1969

Mohawk Institute Residential School (Mohawk Manual Labour School; Mush Hole Indian Residential School); Brantford; opened 1850; closed 1969

Mount Elgin Indian Residential School; Muncey Town; opened 1848; closed 1948; worked in partnership with Alnwick

Singwauk Indian Residential School (Wawanosh School for Girls; Singwauk Hall); Garden River; burned down six days after opening on September 23rd 1873; moved to Sault Ste Marie in 1873; Wawanosh School for Girls opened in Sarnia in 1877; Singwauk and Wawanosh combine to form a larger school in Sault Ste Marie in 1934; closed in 1971; currently houses Algoma University

Sioux Lookout Indian Residential School (Pelican Lake Day School); Sioux Lookout; opened 1911; closed 1973

Spanish Indian Residential School; Spanish; opened 1883; closed 1965

St. Anne’s Indian Residential School; Fort Albany; opened 1936; closed 1964

St. Joseph’s Indian Boarding School (Fort William Indian Residential School); Fort William; opened 1936; closed 1964

St. Mary’s Indian Residential School; Kenora; opened 1894; closed 1962

Wikwemikong Indian Residential School (Wikwemikong Day School; Wikwemikong Manual Labour School); Manitowaning; day school opened 1840; became a residential school in 1879; closed in 1963

- Quebec

Amos Indian Residential School (St. Marc’s Indian Residential School); Amos; opened 1948; closed 1965

Fort George Anglican Indian Residential School (St. Phillip’s Indian Residential School); Fort George; opened 1934; closed 1979

Fort George Catholic Indian Residential School; Fort George; opened 1936; closed 1952

La Tuque Indian Residential School; La Tuque; opened 1962; closed 1980

Pointe Bleue Indian Residential School; Pointe Bleue; opened 1956; closed 1965

Sept-Iles Indian Residential School; Sept-Iles; opened 1952; closed 1967

- Nova Scotia

Shubenacadie Indian Residential School; Shubenacadie; opened 1922; closed 1968;

- Yukon

Aklavik Anglican Indian Residential School (All Saints Indian Residential School); Shingle Point; opened 1927; moved to Aklavik 1934 due to overcrowding

Baptist Indian Residential School (Yukon Indian Residential School); Whitehorse; opened 1900; closed 1968

Carcross Indian Residential School (Chooutla Indian Residential School; Caribou Crossing Indian Residential School; Forty Mile Boarding School); opened as Forty Mile Indian Residential School in Forty Mile (north of Dawson) in 1891; moved to Carcross in 1910; closed 1969

St. Paul’s Indian Residential School (St. Paul’s Hall); Dawson; opened 1920; closed 1943

Yukon Hall; Whitehorse; opened 1956; closed 1965; residences for local day school students



Shubenacadie Indian Residential School –Mount St. Vincent Motherhouse Archives

- NWT

Aklavik Anglican Indian Residential School (All Saints Indian Residential School); Aklavik; formerly in Shingle Point; opened 1936; closed 1959

Aklavik Catholic Indian Residential School (later Inuvik Indian Residential School); Aklavik; opened 1925; closed 1952; Stringer Hall and Grollier Hall (name of residences)

Fort McPherson Indian Residential School; Fort McPherson; opened 1898; closed 1970; Fleming Hall (name of residence); non-denominational

Fort Providence Indian Residential School (Providence Mission Indian Residential School); Fort Providence; opened 1867; closed 1953

Fort Resolution Indian Residential School; Fort Resolution; opened 1867; closing date unknown

Fort Simpson Indian Residential School; Fort Simpson; opened 1920; closed 1970; Bompas Hall, Lapointe Hall, St. Margaret’s Hall (names of residences); combined Roman Catholic, Anglican and non-denominational

Hay River Indian Residential School (St. Peter’s Mission Indian Residential School); Hay River; opened 1898; closed 1949

Yellowknife Indian Residential School (Rocher River Day School); Yellowknife; opened 1948; closed 1970; Akaitcho Hall (name of residence)

- Nunavut

Chesterfield Inlet Indian Residential School; Chesterfield Inlet; opened 1929; closed 1970; Turquetil (name of residence)



featured

project

Tsleil-Waututh

HEALING THE NATION

*When words were used such as
“maybe they are too lazy”
we took all those negative words and threw them
out of the window
during our residential school
healing team meetings.
The members of our Nation covered every receipt,
every time schedule and every detail. Which
proves that TOGETHER WE CAN
ACCOMPLISH ANYTHING THAT
COMES OUR WAY.*

The project will address the legacy of abuse left by the residential schools at all levels. By all levels we mean not only the survivors of that experience and the children and children’s children of those survivors, but other dimensions of the legacy as well. We must recognise, for example, that the legacy extends back at least one generation to the parents of children who were removed from their homes. Many of our elders may not have been directly involved in residential schools, but were violated in the broader sense of having their children removed and subjected to the general devastation of the residential school era and its community impact.

We will design, develop and implement a variety of unique healing programs to address the healing needs of Tsleil-Waututh members who are impacted directly or subject to intergenerational effects.

THESE PROGRAMS WILL INCLUDE...

- Educational circles geared to displacing the shame and blame from the direct and inter-generational victims of the residential school. This includes removal of the “blaming the victim” response so common in and destructive to our people.
- Healing circles to deal directly with the devastation in individual lives —survivors as well as later generations. There will be specific focus on youth-oriented healing circles designed to provide a sense of history and to explore the process leading to the residential school syndrome, and to instil pride, thus helping to destroy the cultural self-hatred which is one of the lingering effects of the residential school syndrome. There will also be women’s circles designed to return voice to women.

Family mentoring and other mentoring programs.

Cultural retention and renewal to include:

- Spiritual ceremonies and teaching/renewal
- First Nations constitutional development process
- Back to the land camps and activities
- Language renewal/retention programs and activities
- Cultural activities (e.g. canoe racing, traditional music, singing and dancing)

A theme of the initiative will be to deal with the denial syndrome in a positive way that allows for healing at individual, family and community levels.

FOCUS ON ... COMMUNITY MOBILISATION

Most of the programming came from the minds and hearts of our community members. Our philosophy became “What you can do for yourself and the Nation” rather than “what can we do to change you.” We focused on the strength that lies within. We hired 90% community members rather than hire outside support workers that would leave after the program ends. We gave community members the chance to let us know how they can be part of this project. In response we had some people teach our youth to cook, teach our elders to knit, and help elders and youth make a drum. We bought jersey emblems for our youth and adult soccer teams if they agreed to fundraise for the remainder of the amount of money for their uniforms. We put trust in them and they came through. Some community members thought that we could not succeed with this style of programming, but we did. We started putting faith back into our people, even those members who were considered not talented enough. When words were used such as “maybe they are too lazy,” we took all those negative words and threw them out of the window during our residential school healing team meetings. The members of our Nation covered every receipt, every time schedule and every detail. Which proves that “TOGETHER WE CAN ACCOMPLISH ANYTHING THAT COMES OUR WAY.”

THE TAKAYA TOTS PROGRAM

The Takaya Tots program has been a positive place for our children and parents as well as a safe place for our Elders to visit. Each day has been filled with story time, tots learning their traditional dances, elders visiting our program, healthy snacks, and set schedules to help our children with daily routine.



Debbie Parker and Carleen Thomas,
Tsleil-Waututh Nation

Many consider the Takaya Tots Program our most successful program. We have a teacher, an assistant and a cultural teacher all working with Elders, parents and our children. The success of this program is the growth of our parents and children. We have learned to weave cedar headbands, make traditional regalia and sing our traditional songs. We have learned some of our old legends and learned to say a few words in our language. We have learned to work as a community under a vision of providing a safe and healthy place for our children to grow and learn.

A SPECIAL THANK YOU TO ALL OUR CONTRIBUTORS

The information on the projects highlighted in this issue was provided by members of the project teams. We want to thank the following persons for accepting to share their experience and knowledge with all of us.

Eskasoni Mental Health and Social Work Services:
Dale Sharkey, Leta Bernard and George Marshall
(Tex)

Tsleil Waututh Project: Debby Parker and Carleen Thomas

St-Mary’s: Alma Brooks, Brenda Robinson
Elder Joseph Paul: The story of the Sacred tree and
Waloostookwiyik

S.O.S POETS

Thank you also to those poets, whose work we publish herefrom other sources. Do you know how hard it is to find you ? PLEASE, to ALL poets out there in communities, young, older, already published or not, send us your thoughts, your work, in poems, prayers, chants or songs.

It is especially difficult to find poems that we can publish in our French newsletter. But we would love also to get poems and songs in your own language.

continued from front cover

Speakers and storytellers (who spoke in our language) participated throughout the three days. Bishop McDonald, from the Catholic Church, and Bishop George Lemmon, from the Anglican church, were observers at the gathering. These were the two churches that were involved in the residential schooling for Indians in the Atlantic region.

Much work was accomplished during the three days. Needs assessments were completed, and survivors were given the opportunity to share in circles as well as time for sharing with one another. They were provided one-on-one counselling when required. Survivors are looking forward to the next step in the process, when they address their issues and develop a plan of action for further healing.

A follow-up with each survivor was done before departure, and arrangements were made to ensure everyone got home to their respective places. Additional follow-up by telephone was made two weeks after people got home, to ensure that no one was having difficulty as a result of issues that had been discussed at the gathering.

After survivors were all safely on their way home, there was a debriefing session with staff, volunteers, organisers, community members and elders. People in this community had been touched very deeply during the three days of activity.

One barrier was the cost of travel over distances. Some of our family member survivors have to travel a long way to participate in the community-based healing process. We will be doing an analysis of this situation with the survivors to find some reasonable solution during the second year of our programming.

It is early in the healing process to be aware of all barriers to healing resulting from the total impact of sexual and physical abuse in the residential schools. Many more survivors must feel safe to share deeper issues. Healing takes time and must not be rushed. Continuity is essential for further healing work. It is important that support is available when needed; once they have committed themselves to a process of healing, residential school survivors would face yet another form of abuse if there were a sudden withdrawal of resources. Trust will be affected if there is not continuity in the healing process.

It was important to show the acceptance of emotions without judgement. This provided a climate of understanding, support and strength. Even when the emotions were anger and frustration, there was no interjection or smoothing over. This is an important element of the healing process. People feel what they feel and there is no need to correct, deny, enhance or diminish these feelings.

-Brenda Robinson, St. Mary's gathering project

FOCUS ON: GATHERING OF SURVIVORS

The St. Mary's "In Healing" program hosted the first ever Gathering in honour of the residential School survivors in the community. The three day gathering of Shubenacadie Indian Residential School survivors was planned, organized and facilitated by those community members who completed a ten week community based training program in Community Wellness, delivered by the Nechi Training Institute, as well as by professional and community volunteers.

The Shubenacadie Residential School was a combination School. Reformatory and Orphanage. It was situated in Nova Scotia, where all children from the Atlantic Region were taken.

Notices for the gathering were made by letters, newspapers and word of mouth, to ensure that no one was left out. Twenty five survivors were directly notified and, as the word spread, survivors from other reserves, Tobique, Woodstock and Oromocto made requests to attend. Letters were sent out to the community members at St. Mary's, inviting Elders, family, friends and other support persons.

One hundred and fourteen participants attended the gathering. Twenty five of them were direct survivors. Twelve of the survivors who attended were members of the St. Mary's First Nation. Eleven more members who had been invited changed their mind about attending, at the last minute.

The theme of the gathering was uniting family and community. Survivors were asked to select a trusted person to accompany them during the three days. Ironically, the event took place in the community's new Harold Sappier Memorial Elementary School, located in the centre of the St. Mary's community. What a better to hold a first ever gathering of survivors...such a far cry from the residential schools they had attended. It was hope for a better future for aboriginal children.

The objectives of the gathering were to bring survivors home to begin a process of reuniting important ties with family and community. To encourage cultural awareness and the sharing of history, building a knowledge base and restoring old memories; offering healing circles and initiate a first step in addressing issues, hurts and losses. The gathering also allowed us to do a needs assessment in the community and evaluate the activity itself.

The decision to include members of the clergy in this gathering was a hard one to make. After consulting with Elders, it was decided to invite a catholic bishop and an Anglican Bishop for one day as observers. This portion of the gathering was in plenary and speakers were sharing. They each spoke at the end of the day. They did not, however, offer words of validation, or apology for what happened, as we had hoped. For the most part they were silent observers. Some people were triggered by their presence, but were able to get through the day with no incidences.

Opening Ceremonies

An Altar of sweet grass, candles, sacred objects and other traditional medicines were set up in front of the semi circle of chairs in the gymnasium of the brand new school. Elder Margaret Paul of St. Mary's was asked to pray and sing in Maliseet, the language of our people. She smudge the room and the people, to set the spiritual tone for the day.

Welcome

A heart felt welcome was delivered by two band councillors, Candice Paul and Wayne Brooks.

"Welcome home. I acknowledge there must be feelings of all kinds coming back to the community. Families are important to any community. Please come and see me if there is anything I can do to make your week end as comfortable as possible. I would like to thank the organisers who worked hard to make this event possible. It makes me proud to know we have caring and giving people in our community. They are members who give so much and care so much, I am proud of them. Those survivors who are in the spirit world are also here with us today. I can feel the power of their presence in this room. I wish you the best during the week-end conference."

"Greetings. I welcome you here today also. I am honoured to be a part of this activity and that the Council asked me to welcome you on their behalf. I too have relatives who are survivors of Residential school. I am glad to be present to hear you share your stories and grief. With that, I say thank you."

Organisation

Speakers and helpers were presented and special announcements were made. Childcare workers were available to care for the children of the survivors. Permission to take pictures of family groups was acquired and those who would be uncomfortable with this, were completely respected.

A table of resources was made available to those who were interested in obtaining material on Maliseet history, Elders teachings and media updates. It was appropriate and educational to survivors that the gathering took place in the new Harold Sappier Elementary School at the heart of the community. If such a school had been available during the time the children were taken away, there might be a different story to tell today.

Code of Ethics

The organisers developed a code of ethics to be adhered to during the Survivors' gathering. It was distributed to everyone who attended. The code was developed in conjunction with several local survivors and professionals. The code dealt with the right to privacy, the right to informed consent, the right to information access.

Meals

Two meals a day were served on site. The sharing of food gave people a good chance to mingle and interact with each other in an informal and relaxed setting.

Healing circles

Healing circles were facilitated by the Elders in the evenings. This activity was closed, and involved only the survivors, the Elders and the helper of their choice. Nurses and social workers were also present. Some people felt some anxiety as talks proceeded, and they were free to come and go from the circle, as they felt the need. One on one counseling was available on site at all times. The healing circle was new for all but a couple of survivors present. It was the first experience for the majority. Other childhood abuse issues were triggered during the sessions and counsellors were made available to people, day and night. Future healing circles coupled with spiritual and cultural activities and ceremonies will be essential to the healing process for these survivors in the second stage of their work, in other words, continuity is important.

Closing ceremonies

During the gathering, the healing circles people were asked to write down losses, grievances and offer special prayers put on special pieces of paper symbols. These were then attached to a sacred flag, which was located on a special altar. The altar had been opened during a pipe ceremony, the day prior to the gathering. The altar held an assortment of old baskets that were made by the old people two or three generations ago. The sacred tobacco ties and medicines were present to work with.

At the ending of our gathering, all participants were asked to form a procession. Young boys and girls carried the sacred flags, then came the veteran's flags, then four young women carried the survivors' bundle. Elders came behind the people and cars carried those who could not walk. The procession walked through the community for most survivors the community that should have been their home. Memories were gathered during this walk and everyone proceeded to the sacred fire, that had been lighted and prepared in advance. This was located on a piece of land known as the old reserve. The bundle was then placed into the fire, at a ceremony, for transformation and closure.

This was a beautiful event. However, an oversight on the part of the organizers was that people should have gathered again at the school. Some people felt somewhat abandoned when everyone dispersed from the sacred fire site. This will certainly be taken into account at any future event. •



Residential School Resources

The following resource list is provided as a public service. The Aboriginal Healing Foundation does not endorse these materials. Included are books, articles, videos, audio tapes, reports and websites that address residential schools and/or their intergenerational legacy. This list is updated every issue. See earlier issues for other resources.

ARTICLES

Bull, Linda R. "Indian residential schooling: the Native perspective." *Canadian Journal of Native Education*. Vol.18 No. Supplement (1991): 1-63.

Grant, Peter R. "Settling residential school claims: litigation or mediation" in *Aboriginal Writes*. Canadian Bar Association National Aboriginal Law Section (January 1998).

Ing, N. Rosalyn. "The effects of residential schools on Native child-rearing practices." *Canadian Journal of Native Education*. Vol.18 No. Supplement (1991): 65-118.

Riney, Scott. "Education by Hardship: Native American boarding schools in the U.S. and Canada." *The Oral History Review*. Vol.24 No.2 (Winter 1997): 117-123.

BOOKS

Bryce, P.H. *The story of a national crime, being an appeal for justice to the Indians of Canada*. Ottawa: James Hope and Sons, 1922.

Dyck, N. *Differing Visions: administering Indian residential schooling in Prince Albert, 1867-1967*. Halifax: Fernwood Publishing, 1997.

Furniss, Elizabeth. *A Conspiracy of Silence: the care of Native students at St. Joseph's residential school, Williams Lake*. Williams Lake, B.C.: Cariboo Council, 1991.

Hodgson, Maggie. *Impact of residential schools and other root causes of poor mental health*. Edmonton: Nechi Institute, 1990.

Lascelles, Thomas A. *Roman Catholic Indian Residential Schools in British Columbia*. Vancouver: Order of OMI in B.C., 1990.

Morriseau, Calvin. *Into the Daylight: A Wholistic Approach to Healing*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 1998.

Murphy, P.J., George P. Nicholas and Marianne Ignace, eds. *Coyote U: Stories and Teachings from the Secwepmc Education*

Institute. Penticton, B.C.: Theytus Books Ltd., 1999.

Teichroeb, Ruth. *Flowers on my grave: how an Ojibway boy's death helped break the silence on child abuse*. Toronto: Harpercollins Canada, 1998.

REPORTS/THESES

Law Commission of Canada. *Institutional Child Abuse*. <http://www.lcc.gc.ca/en/forum/ica2000/index.html>

Marceau-Kozicki, Sylvie. "Onion Lake Indian Residential Schools, 1892-1943." M.A. Thesis, University of Saskatchewan, 1993.

Porter, E. "The Anglican Church and Native Education: residential schools and assimilation." Ph.D. dissertation, University of Toronto, 1981.

WEBSITES

Aboriginal People and Residential Schools in Canada (a website of the University of Saskatchewan): <http://www.usask.ca/native-law/rsbib.html>, <http://www.usask.ca/nativelaw/rs.html> <http://www.usask.ca/nativelaw/rs2.html>

Assembly of First Nations (ADR, Alternative Dispute Resolution): <http://www.afn.ca/Residential%20Schools/Default.htm>

Bay Mills Community College (BMCC) Virtual Library: Three Fires Collection, boarding schools and residential schools: <http://www.bmcc.org/vlibrary/special/threefires/tfboardingschools.html>

Craven, James. "Judicial findings from the inter-tribal tribunal on residential schools in Canada." <http://kafka.uvic.ca/~vipirg/SISIS/resschool/tribunal.html>

First Nations Periodical Index <http://moon.lights.com/index2.html>

Four Worlds Institute, Residential Schools: <http://home.uleth.ca/~4worlds/4w/>

resschool/directory.html

The Residential School Experience: One Nation's Story: www.socserv2.mcmaster.ca/soc/courses/soc3k3e/stuweb/burnham/burnha04.htm

Shubenacadie Indian residential School: [www.booth.k.12.nf.ca/prtojects/mi" kmaq/home.htm](http://www.booth.k.12.nf.ca/prtojects/mi)

SURVIVOR GROUPS

The Association for the Survivors of the Shubenacadie Indian Residential School: Nora Bernard, 768 Willow Street, Truro, Nova Scotia, Canada, B2N5B6. Tel.: 902-893-4303 Canada.

Please let us know if you have resources you would like to share with others.

Please look for more resources in future issues...

Reaching Us

237-4441/1-888-725-8886

The Foundation's staff members are here to help you. Please call if we can be of service.

Executive Offices

Mike DeGagné, Executive Director
Linda Côté, Executive Assistant
Extension 236

Programs

Yvonne Boyer, Director
Pamela Lussier, Executive Assistant
Extension 223

Finance

Ernie Daniels, Director
Leanne Nagle, Executive Assistant
Extension 261

Research

Gail Valaskakis, Director
Jackie Brennan, Executive Assistant
Extension 306

Communications

Kanatiio (Allen Gabriel), Director
Marilyn McIvor, Executive Assistant
Extension 245

Le premier pas

Volume 2 numéro 1 AUTOMNE 2000



*Shubenacadie Indian Residential School
–Mount St. Vincent Motherhouse Archives*

PORTRAIT

d'un project

Première Nation de St. Mary's

UNIR LES FAMILLES

Le fait que 114 participants soient venus à ce rassemblement, le premier de ce type, démontre l'intérêt et le désir que les survivants, leurs familles, les personnes qui les appuient, que la communauté toute entière, portent aux questions qui touchent l'expérience des pensionnats.

ALMA BROOKS, PREMIÈRE NATION DE ST. MARY'S

DESCRIPTION

Ce projet comprend deux volets

Ce projet va permettre d'offrir de la formation adaptée à la communauté, dans le but de perfectionner les compétences nécessaires pour concevoir, planifier et mettre en œuvre des stratégies et des programmes de guérison qui traiteront adéquatement les séquelles laissées chez les survivants et leurs descendants par la violence commise dans les pensionnats.

Ce projet vise à rassembler les survivants perdus, désorientés, leur famille et la communauté et à évaluer leurs besoins spécifiques.

ACCENT SUR... UN RASSEMBLEMENT POUR LES SURVIVANTS

Quelle réussite, cette fin de semaine! C'était une idée fantastique! Tous nos buts ont été atteints, un grand nombre a été en fait dépassé. Les récits des survivants étaient pleins d'émotion, tragiques et réels. Leur capacité à partager leur cheminement avec d'autres personnes nous ont fait comprendre le pouvoir de survie qu'ils possèdent et que tous peuvent posséder mais que nous n'aurions jamais pu ressentir sans ce partage.

-BRENDA ROBINSON, PROJET DE RASSEMBLEMENT DE ST. MARY'S

Un rassemblement de trois jours a réuni les survivants du pensionnat de Shubenacadie ainsi que leur famille et les membres de la communauté. Ce rassemblement a marqué les premiers pas d'un cheminement vers la guérison. Le rassemblement a été planifié, organisé et animé par les membres de notre communauté qui avaient participé et complété un programme de 10 semaines sur le sujet du bien-être communautaire, présenté par l'institut de formation Nechi, des professionnels et des bénévoles de notre communauté. Le but de cette grande réunion était d'explorer ensemble les impacts du système des pensionnats, amorçant ainsi un premier pas d'un processus de guérison pour la communauté de St. Mary's.

Le pensionnat de Shubenacadie combinait les fonctions d'orphelinat et de centre d'éducation. Ils recevaient des enfants provenant de toutes les régions des Maritimes.

Ce rassemblement a été le point saillant des activités communautaires de l'année. Grâce à la collaboration des médias que nous avons contactés, la bande de Woodstock nous a demandé si nous pouvions accepter la participation de trois survivants de leur communauté (dans le territoire Malécites, les réserves sont petites et les familles sont toutes connectées les unes aux autres).

À l'origine, le rassemblement avait été planifié pour les membres de la communauté de St. Mary's. Nous avons changé d'idée en réalisant que de nombreux autres survivants pourraient participer s'ils recevaient une invitation personnelle. L'an prochain nous inviterons les survivants des autres communautés le long de la rivière St. John River, dans et hors réserve.

La publicité pour le rassemblement a pris la forme de lettres, d'annonces dans les journaux. Les informations se sont également transmises de bouche à oreille. Vingt-cinq survivants ont été avisés directement, et au fur et à mesure que l'information se répandait les appels nous sont parvenus. Des survivants d'autres réserves, Tobique, Woodstock et Oromocto nous ont demandé s'ils pouvaient venir. Douze survivants parmi ceux qui sont venus faisaient partie de la communauté de St. Mary's. Sur tous les survivants qui nous avaient annoncé leur présence, onze ont changé d'avis à la dernière minute.

voir page 3



Ce numéro

**Message du
Président**
PAGE 2

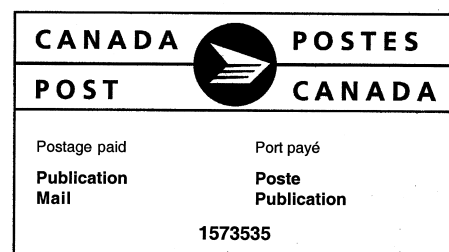
**Tsleil-Waututh:
Guérir notre nation**
PAGE 25

**Ressources sur les
pensionnats**
PAGE 28

**Une liste des
pensionnats**
PAGE 21

**Première Nation
d'Eskasoni
Un festival de la
jeunesse**

PAGE 11



La fondation autochtone de guérison a maintenant presque deux ans et demi. Notre regard peut maintenant s’arrêter sur une liste d’expériences et d’accomplissements qui s’est considérablement allongée depuis le début de notre existence. Il y a à peine 15 mois, en juin 1999, nous annoncions nous annoncions le financement de nos premiers 35 projets, Maintenant, en septembre 2000, nous avons approuvé un total de 276 projets, et 108 autres sont en attente. Nous avons, à date, engagé plus de 53 millions de dollars en financement de projets.

Nous venons tout juste de passer la deuxième date limite du deuxième cycle de financement. Tout récemment encore, nous étions une toute nouvelle organisation. Bien qu’elle soit encore très jeune, la Fondation a maintenant fait ses preuves en tant qu’organisme de financement. Nous sommes maintenant très bien placés pour promouvoir les meilleures pratiques de guérison. Chaque jour, des personnes autochtones et non-autochtones font appel à nous en tant que centre de ressources, car nous pouvons maintenant fournir une foule de renseignements sur les pensionnats et sur la guérison du syndrome des pensionnats.

Au fur et à mesure que notre travail progresse, notre expérience et expertise grandissent et nous permettent de mieux promulguer, soutenir et encourager les initiatives de guérison.

Nous savons, par exemple, que nous devons continuer à focaliser notre soutien sur des projets facilement réalisables et soutenus par les survivants. Notre expérience nous confirme que pour que le processus de guérison soit une réussite, il doit être appuyé par un grand nombre de programmes communautaires de petite envergure. L’accent doit être mis sur la participation de la communauté, et les projets doivent, dès leur inception, mobiliser la participation des survivants, de leur famille et de leurs descendants. L’autre solution – des projets ambitieux, conçus par des personnes extérieures à la communauté – ne servira pas les intérêts des survivants, de leurs descendants ou de leur famille.

Nous espérons et sommes en fait convaincus que ce que la Fondation construit et laissera en héritage sera le rassemblement et le partage de connaissances, de sagesse et d’expérience que nous accumulons ensemble. À travers tout le Canada, les autochtones recherchent comment faire un usage créatif et innovateur des méthodes traditionnelles et contemporaines de guérison, afin de s’attaquer aux



Pour résumer, Nous continuerons à tenir notre engagement, c’est-à-dire à fournir meilleur soutien possible aux projets de guérison. Ceci signifie que nous fournirons non seulement les ressources nécessaires, mais que nous porteront une attention minutieuse aux meilleurs principes de guérison, aux connaissances et à la sagesse des peuples autochtones. Nous continuerons à écouter les survivants, leurs descendants et leurs familles, nous continuerons de raffiner nos méthodes de travail. Et, comme d’habitude, nous anticipons avec grand plaisir le temps où les peuples autochtones auront guéri de manière significative les séquelles du système des pensionnats, où ils auront jeté, pour leurs communautés et pour leurs nations, les bases d’un plus grand bien-être.

Masi,
Georges Erasmus,
Président, Fondation autochtone de guérison

répercussions intergénérationnelles des traumatismes subis dans les pensionnats du Canada.. Les projets que nous avons financés, par le biais des alliances et des partenariats qu’ils ont su forger, servent à appuyer les efforts de l’ensemble des communautés autochtones. Lorsqu’elles sont partagées, les expériences, bonnes ou mauvaises, deviennent une force pour chacun.

Nous continuerons à raffiner notre processus de financement, en nous concentrant, comme toujours, sur le traitement rapide des propositions. Les principes de “Meilleures pratiques” qui ont fait leurs preuves grâce aux initiatives et aux efforts des peuples autochtones, nous aideront à identifier les propositions qui ont les plus grandes chances de réussir. Au cours de l’année écoulée, notre taux d’approbation a doublé. Ceci prouve que les propositions que nous recevons sont de haut calibre. Dans la plupart des cas, le nombre restreint d’employées à la Fondation peut maintenant traiter les demandes de financement à l’intérieur d’une période de 3 à 5 mois. La brièveté de cette période de traitement et l’utilisation réfléchie de nos ressources nous positionnent favorablement parmi les agences de financement ayant un mandat et une envergure comparable à la notre.



La mission de Premiers pas est d’honorer l’engagement de la Fondation envers les Survivants, leurs descendants et leurs communautés. Premiers pas est l’un des instruments par le biais duquel nous démontrons notre respect envers les ententes que la Fondation a signé et nous réalisons la Mission, la Vision et les objectifs de la Fondation autochtone de guérison, ainsi que les buts de la stratégie de communication de la Fondation.

À gauche: Franciscan Province of the Sacred Heart, St. Louis, Missouri. Les autochtones ont été envoyés dans des pensionnats gérés par les églises au Canada et aux États-unis.

Ce style de réunion (combinant la culture traditionnelle et les méthodes contemporaines) semble bien convenir à notre communauté. Nous avons élaboré une politique de confidentialité définissant les droits des survivants et ce document a été distribué aux participants.

Le thème du rassemblement était : *«Unir les familles et la communauté»*. On a demandé aux survivants de choisir une personne en qui ils avaient confiance, et qui pouvait les accompagner pour la durée du rassemblement. L'évènement a pris place à la nouvelle école élémentaire de notre communauté, la Harold Sappier Memorial Elementary School, située au cœur de St. Mary's. Nous n'aurions pas pu choisir de meilleur endroit pour tenir notre rassemblement... une école nouvelle....si différente des pensionnats que nos survivants avaient connus. Cela était pour eux la preuve que leurs sacrifices, travail et espoirs n'avaient pas été vains.

119 participants, tous membres de communautés des Premières Nations – Vingt-huit étant des survivants directs- ont participé à ce rassemblement, le premier de ce genre. Cette réponse démontre l'intérêt et le désir que les survivants, leurs familles et que la communauté toute entière portent aux questions qui touchent l'expérience des pensionnats.

Nous avons plusieurs objectifs : faire revenir les survivants chez eux dans leur communauté afin qu'ils puissent commencer à rétablir les liens avec leur famille et leur communauté; rehausser le niveau de sensibilisation culturelle en encourageant le partage d'histoires, de récits, afin de commencer ainsi à construire une bonne base de connaissances et à donner une vie nouvelle aux souvenirs; offrir des cercles de guérison et amorcer un premier pas vers l'exploration des questions profondes, des souffrances et des pertes. Le rassemblement nous a aussi permis d'effectuer une évaluation des besoins de la communauté et d'évaluer l'évènement lui-même.

Des présentateurs et des raconteurs (qui parlaient notre langue) ont participé pendant les trois jours. La décision d'inclure des membres du clergé a été difficile à prendre. Après avoir consulté les aînés, il a été décidé d'inviter un évêque catholique et un évêque protestant pour une journée, en tant qu'observateurs. L'Évêque McDonald, de l'église Catholique et l'Évêque George Lemmon, de l'église anglicane, ont donc assisté au rassemblement en tant qu'observateurs, ces deux églises étant celles qui ont été impliquées dans les pensionnats de la région. Cette portion du programme se déroulait en plénière et les présentateurs partageaient leurs expériences. Les deux membres du clergé ont parlé à la fin de la journée. Ils n'ont cependant offert aucun mot de validation ou d'excuses, comme nous l'avions espéré. Ils sont, la plupart du temps, restés silencieux. Quelques personnes ont été provoquées par leur présence, mais ont pu franchir la journée sans incident.

DÉROULEMENT

Cérémonies d'ouverture

Sur une table, en avant des chaises arrangées en demi-cercles dans la salle du gymnase de la toute nouvelle école, étaient placés du foin d'odeur, des bougies, des objets sacrés et d'autres médecines traditionnelles. Margaret Paul, une Aînée de St. Mary's a récité une prière et un chant en malécite, la langue de notre peuple. Elle a répan-du la fumée dans la salle et sur les participants, afin de créer le climat de spiritualité dont nous avons besoin pour la journée.

Bienvenue

Deux conseillers de bande, Candice Paul et Wayne Brooks, ont accueilli les participants avec des mots chaleureux :

«Bienvenue chez vous. Je comprends qu'en revenant ici dans votre communauté d'origine, vous ressentiez toutes sortes d'émotions. Dans toutes les communautés, les familles ont une grande importance. Si vous avez besoin de quoi que ce soit, venez me voir, je ferais tout pour que votre séjour parmi nous cette fin de semaine vous soit une expérience heureuse et réconfortante. Les membres de notre communauté et d'autres personnes d'autres communautés aussi ont travaillé très fort pour que ce rassemblement devienne réalité. Je me sens très fier de savoir combien qu'il y a dans notre communauté des gens qui aiment les autres et qui le prouvent chaque jour. Il y a ici des gens tellement remplis de compassion pour les autres, je suis si fier d'eux. Les survivants qui sont maintenant dans le monde des esprits sont

aussi avec nous aujourd'hui. Je peux sentir la force de leur présence dans cette pièce. Je vous souhaite de passer les meilleurs moments possibles au cours de cette fin de semaine».

«Bonjour à tous. Je vous souhaite aussi la bienvenue chez nous aujourd'hui. Je me sens honoré de prendre part à ce rassemblement et aussi du fait que le Conseil m'ait demandé de vous accueillir. J'ai aussi des membres de ma famille qui sont des survivants des pensionnats. Je suis heureux d'être présent, et de pouvoir vous écouter, pouvoir partager vos expériences, et votre peine. Je n'en dirais pas plus, et vous remercie».

Organisation

Les présentateurs et bénévoles ont été présentés et nous avons aussi fait les annonces de routine. Des personnes étaient disponibles pour la garde des enfants des survivants et elles avaient organisé un programme. Nous avons demandé la permission de prendre des photos, et lorsque cette permission n'était pas donnée, nous l'avons respecté.

Nous avons réservé une table pour y disposer des documents d'information et de ressources pour ceux qui voulaient en savoir plus sur l'histoire malécite, les enseignements des Aînés et quelques nouvelles médiatiques.

Le lieu choisi pour le rassemblement était des plus approprié: Les survivants ont pu constater les progrès dont bénéficient maintenant les enfants. Notre école communautaire toute neuve, la Harold Sappier Elementary School est située au cœur de St. Mary's et vient juste d'ouvrir ses portes. Si les survivants avaient pu fréquenter une telle école dans leur temps, l'histoire qu'ils raconteraient serait bien différente.

Code d'éthique

Les organisateurs ont élaboré un code d'éthique qui a été respecté tout au long des activités du rassemblement des survivants. Ce code a été distribué à tous les participants. Les professionnels et les survivants de notre communauté ont collaboré à l'élaboration de ce code, qui traitait des droits à la confidentialité de renseignements privés, le droit d'être pleinement informé avant de donner son consentement et le droit à l'accès à l'information.

Repas

Nous avons servi deux repas par jour, sur le site du rassemblement. Le partage de nourriture et le fait de manger ensemble a donné l'occasion à tous de se rencontrer dans une atmosphère informelle, cordiale et détendue.

Cercles de guérison

Les cercles de guérison ont eu lieu en soirée, animé par les Aînés. Cette activité a été réservée uniquement aux survivants et leur accompagnateur et aux Aînés. Le personnel infirmier et les travailleurs sociaux y ont également assisté. Certaines personnes ont ressenti leur anxiété monter au fur et à mesure que les partages et discussions se déroulaient. Mais elles étaient libres d'aller et revenir comme elles le voulaient, selon leur propre besoin. Elles pouvaient aussi demander des sessions de counselling individuelles si elles en avaient besoin, à n'importe quel moment. Les cercles de guérison ont été quelque chose de nouveau pour presque tous les survivants. Pour la majorité, c'était la première fois qu'ils vivaient ce type d'expérience. D'autres problèmes reliés aux abus subis pendant l'enfance ont émergé chez quelques survivants et lis conseillers se sont mis à leur disposition, nuit et jour.

Il est essentiel que ces cercles de guérison continuent d'être offerts, en conjonction avec des activités culturelles et des cérémonies, afin que le *processus de guérison* des survivants n'ait pas de rupture et qu'ils puissent passer à l'étape suivante de leur travail sur eux-mêmes. En d'autres mots, la continuité est importante.

Cérémonies de clôture

Au cours de ce rassemblement, on a demandé aux personnes ayant participé aux cercles de guérison d'écrire - leurs pertes, leurs plaintes et des prières spéciales - sur des morceaux de papier. Ces morceaux de papier, offrandes symboliques, on alors été attaché pour en faire des drapeaux sacrés, qui a été placé sur une table spéciale. La dédicace de cette table avait été faite lors d'une cérémonie, le

jour précédent le rassemblement. . Sur la table avait aussi été placé tout un assortiment de paniers qui avaient été faits par des anciens de notre communautés, il y a deux ou trois générations. Il y avait aussi les poches de tabac de cérémonie et les médecines.

À la fin de notre rassemblement, on a demandé à tous les participants de former une procession. Les jeunes filles et garçons venaient premier, portant les drapeaux sacrés, puis venaient les drapeaux des anciens. Ensuite, quatre jeunes femmes ont porté les baluchons des survivants. Les Aînés marchaient derrières et ceux qui ne pouvaient pas marcher étaient dans le cortège de voitures, La procession a fait le tour de la communauté, communauté qui aurait dû, pour les survivants être leur foyer. De nombreux souvenirs ont été partagés au cours de cette marche. Le cortège s'est ensuite dirigé vers le feu sacré qui avait préparé et allumé d'avance, sur un terrain connu sous le nom de vieille réserve. Les baluchons ont ensuite été placés dans le feu, au cours d'une cérémonie, pour faciliter le processus de transformation et de clôture.

Un grand travail a été accompli durant ces trois jours. Nous avons pu compléter l'évaluation des besoins et les survivants ont eu l'occasion de partager autour de cercles et en petits groupes. Lorsqu'ils le demandaient, ils ont eu accès à des séances de counselling individuel. Les survivants nous ont exprimé leur anticipation vis-à-vis de la prochaine étape du processus, lorsqu'ils pourront travailler les questions qui les touchent et élaborer un plan d'action pour s'avancer sur le chemin de la guérison.

Nous avons effectué un suivi avec chaque survivant avant leur départ et nous avons aussi vérifié et organiser le transport et l'accompagnement des personnes pour être surs que tout le monde avait pu revenir sain et sauf à la maison. Nous avons aussi fait un suivi téléphonique deux semaines après le rassemblement, pour vérifier si les questions abordé lors des trois jours n'avaient pas fait naître des malaises chez les participants.

Une fois les survivants sur le chemin du retour, nous avons tenu une session de débriefage avec le personnel, les bénévoles, les organisateurs, les membres de la communauté et les Aînés. Les gens de notre communauté ont été profondément touchés par tout ce qui s'était passé au cours des trois jours d'activité.

L'un des problèmes qui est ressorti est celui du coût des voyages depuis des lieux éloignés. Certains membres de la famille des survivants ont dû venir de loin pour assister au rassemblement et au processus communautaire de guérison. Nous prévoyons faire une analyse de cette situation avec les survivants pour essayer de trouver une solution raisonnable que nous pourrions utiliser la prochaine fois.

Il est encore un peu tôt pour bien saisir tous les obstacles à la guérison engendrés par toutes les répercussions des abus physiques et sexuels perpétrés dans les pensionnats. Il faudra qu'un plus grand nombre de survivants soient mis dans des situations où ils se sentent assez en sécurité pour partager ce qui les touche au plus profond d'eux-mêmes. La guérison prend du temps et ne doit pas être pressée. La continuité est un élément essentiel au progrès de la guérison. Il est important que le soutien nécessaire soit en place lorsqu'il est requis. Une fois qu'ils ont pris l'engagement de se guérir, les survivants des pensionnats serait une fois encore victime d'abus si les ressources leur étaient retirées. Leur confiance serait détruite si le processus de guérison ne possédait pas cet élément de continuité.

Il était important d'accepter les émotions et de ne pas les juger. Cette attitude a créé un climat de compréhension, de soutien et de force. Même lorsque les émotions ressortaient sous forme de colère et de frustration, il n'y a pas eu d'interjection ou de dévalorisation de ce qui était dit. Toutes ces choses sont des éléments important lorsqu'on l'on parle d'un bon processus de guérison. Ce que les gens ressentent est légitime et il n'y a aucune raison pour que ces émotions soient mises en question, interpellées, niées, gonflées ou diminuées.

BRENDA ROBINSON, PROJET DE RASSEMBLEMENT DE ST. MARY'S

Au coeur de la question

acceptation. Cette acceptation de la mort est prédominante dans les cultures caractérisées par une connaissance et un respect profondément enraciné envers la signification et le but de la vie et de la mort. Contenu dans cette signification se trouve le concept de l’actualisation du potentiel de tout être humain.

“Si nous voulions vraiment réussir à actualiser tout notre potentiel, nous devrions vivre note vie jusqu’à sa fin naturelle. C’est à ce moment-là que notre vie serait alors complète. “

Lisl Marburg Goodman

Un continuum harmonieux

“Cela peut paraître contradictoire, mais c’est seulement lorsque la mort fait intimement partie de nos vies — qu’elle est une présence constante—que nous ne vivons plus dans son ombre; c’est seulement lorsque chaque moment de notre vie prend l’importance d’un dernier moment que nous vivons pleinement notre vie”

Lisl Marburg Goodman

Dans de nombreuses communautés autochtones, l’acceptation de la mort était et est encore enracinée dans une vue du monde et des croyances qui trouvent une expression dynamique dans les traditions, les cultures et les langues. La croyance en un Créateur d’un univers parfaitement interconnecté et ordonné, la connaissance et le respect des lois qui gouvernent cet univers ont toujours donné aux peuples autochtones un sens solide et sûr de la place et du rôle de toute chose créée ainsi qu’une signification à leur propre vie. Ce paradigme a aussi donné à la mort, naturelle et accidentelle, une place dans l’intégralité de ce continuum. Dans la plupart des cultures autochtones, l’esprit et la matière possèdent la vie et tous deux participent au processus éternel de transformation et d’évolution.

Loin d’être une forme de fatalisme, l’acceptation de la mort reste une célébration spirituelle de la vie elle-même. Elle libère l’individu du fardeau de la peur et donne donc libre cours à l’énergie de la paix et e la joie de vivre, qui sont essentiels au bien-être et à la guérison. Les émotions, le deuil sont bien sûr ressentis, car l’absence est toujours douloureuse, mais à un niveau profond, les peuples autochtones possèdent non seulement un pouvoir puissant de guérison, où l’honneur et la célébration ont une grande place, mais ils disposent aussi des systèmes de soutien qui rendent ce processus significatif et réconfortant.

L’acceptation de la mort dans les cultures autochtones ne signifie pas non plus passivité. Croire que la mort est en harmonie avec le principe d’un continuum universel et de l’évolution de toute vie - et donc croire que cette mort est soustraite au contrôle des humains - ne diminue pas le contrôle qu’un autochtone détient sur sa vie, sur la responsabilité qui lui incombe de faire sa part, au meilleur de ses capacités, dans le déroulement dynamique de ce continuum.

Dans ce contexte, les étapes de la naissance, de l’enfance, de l’adolescence, de l’âge adulte et de la vieillesse contribuent les qualités et vertus qui leur sont propres - diversité, utilité et beauté – à la vie spirituelle, mentale, psychologique et sociale de la communauté et des individus qui la composent.

L’impulsion innocente et joyeuse de l’enfance, l’énergie et l’élan vers le changement des adolescents et des jeunes adultes, la maturité et stabilité des adultes, la vision élargie et la sagesse de la vieillesse toutes contribuent à soutenir et à dynamiser la vie individuelle et collective. Lorsqu’une partie de ce capital communautaire est négligé, ce sont les bénéfices de tous et de chacun qui diminuent. Ce sont les traditions, les cultures et les langues qui tiennent ensemble la trame sociale de la communauté et qui fournissent à chacun le moyen de respecter ses responsabilités spirituelles et humaines.

Afin de préserver ce continuum de vie et de valeurs communautaires, les cultures traditionnelles pratiquent l’art et la science de la longévité et de la santé. Un régime alimentaire sain, un code de vie sain faisait leur part dans l’optimisation de la vie et du bien-être. Ils ajoutaient valeur et

bénéfices à la vie des individus et de la communauté. Mères en bonne santé veut dire enfant en bonne santé, hommes en bonne santé veut dire partenaires et pères en bonne santé, des Aînés en bonne santé signifie plus de sagesse et de ce fait une plus grande capacité à maintenir la paix, la connaissance et la prospérité communautaire.

Ce continuum, qui apportait équilibre, santé et bien-être à la vie autochtone, au niveau social, psychologique, émotionnel, mental et spirituel, a été rompu par la force, par les politiques d’assimilation, en particulier celles des pensionnats. Privés des structures qui maintenaient la vie et qui étaient construites sur ce continuum, les organismes vigoureux qu’étaient les communautés autochtones ont été écartelés, désagregés, réduits à un état de survie précaire.

Lorsque la mort survient prématurément, la désintégration de ce continuum est exacerbée, cette rupture dans l’ordre des choses, causant un nouveau choc. Lorsque la mort survient après une vie bien remplie, le deuil est ressenti pour l’absence de l’être cher, mais pour la vie enlevée trop tôt, une autre blessure vient s’ajouter : celle d’un potentiel qui n’aura jamais la chance s’actualiser.

La mort ne signifie-t-elle pas séparation et désintégration des éléments composant un organisme auparavant en vie ? Les traumatismes causés par la décomposition forcée des structures et des pratiques inter reliées, qui donnait vie aux communautés autochtones n’ont pas été soulagés par les «*alternatives*» qui leur ont été imposées : un système élaboré à partir de la dynamique de la mort elle-même : Séparation, isolation, compartimentalisation, désintégration, et à l’intérieur de ce système, un mode de vie où les dons de chaque étape d’âge n’avaient plus aucune pertinence.

Comment une société où les dons de tous avaient valeur égale, où la sagesse du vieil âge était vénérée, sa connaissance considérée comme un bien commun précieux, peut-elle survivre dans un système où chaque génération est séparée par un «*fossé*», où devenir vieux signifie aller vers une mort seule, triste et vide ? Les traumatismes vécus par les peuples autochtones peuvent se mesurer par la distance qui sépare ces deux paradigmes.

L’anthropologue Colin Turnbull affirme que l’amour, l’altruisme, le respect, les bonnes compétences parentales sont le luxe des sociétés bien ordonnées. Le cœur de la question est ceci : Toutes ces choses qui sont «*un luxe des sociétés bien ordonnées*», étaient auparavant la norme dans les communautés autochtones et des efforts, énormes et courageux sont déployés pour les rétablir. À quelle logique, donc, peut-on faire appel pour exiger d’une communauté, d’un individu qu’ils vivent dans cette société si bien ordonnée, que des choses telles que l’amour, l’altruisme, le respect, sont des luxes, dont ils n’ont d’ailleurs aucunement profité dans cette société.

Mais blessures profondes et état de survie ne signifient pas désintégration complète. Le mouvement de guérison dans lequel les peuples autochtones sont engagés prend de la force, des repères de plus en plus nombreux indiquent maintenant clairement la voie à suivre. L’article qui suit souligne certains de ces repères. Grâce à eux, il n’est plus besoin de trébucher sur le chemin de la guérison, mais de marcher plus droit. -GR.

Cela prend de la force pour prendre sa place
Cela prend du courage pour s’affirmer
Cela prend de la force pour sentir la douleur d’un ami
Cela prend du courage pour sentir sa propre douleur
Cela prend de la force pour cacher ses émotions
Cela prend du courage pour les montrer
Cela prend de la force pour endurer les abus
Cela prend du courage pour les faire cesser
Cela prend de la force pour se tenir seul
Cela prend du courage pour s’appuyer sur quelqu’un d’autre
Cela prend de la force pour aimer
Cela prend du courage pour se laisser aimer
Cela prend de la force pour survivre
Cela prend du courage pour vivre

-Anonyme



CHIFFRES.....

Au Canada, le taux de suicide des personnes autochtones est de trois fois supérieur à la moyenne nationale et de sept fois supérieur dans le cas des jeunes de 17 à 24 ans.

- Dans la tranche d’âge des 15 à 19 ans, le taux de suicide six fois plus élevé que la moyenne nationale.
- Dans la tranche d’âge des 20 à 24 ans, le taux de suicide cinq fois plus élevé que la moyenne nationale.

Les décès par suicide représente près du tiers des décès chez les jeunes Indiens inscrits.

Chez les hommes inuits âgés de 16 à 30 ans, le taux de suicide est environ dix fois plus élevé que celui des hommes non autochtones de la même catégorie d’âge. *(Claudia Brann, 1996)*

Pour les jeunes femmes autochtones, le taux de décès par suicide est 8 fois plus élevé que la moyenne nationale des filles non-autochtones (Forum National sur la Santé, 1997).

Pour un suicide effectivement commis, on estime qu’il y a entre 50 et 150 tentatives avortées. Ces tentatives portent le nom de parasuicide.

Les parasuicides sont rares chez les hommes, car ceux-ci adoptent d’autres comportements auto-destructeurs, comme par exemple, la consommation excessive d’alcool ou de drogue, la conduite en état d’ébriété et des actes criminels impulsifs. Ces comportements auto-destructeurs sont vus comme étant équivalents aux parasuicides.

Une étude parrainée par Santé et Bien-être social Canada souligne que le suicide chez les Autochtones est *«le facteur le plus révélateur de l’effet des mauvaises conditions sociales et de la détresse culturelle de la population des Premières Nations, en particulier les jeunes»*.

Suicide chez les jeunes hommes

FAITS.....

Symptômes particuliers :

- humeur dépressive
- image de soi négative
- désespoir
- insomnie
- difficultés de concentration
- anhédonie
- culpabilité
- perte d’énergie
- mauvais appétit
- isolement social
- consommation excessive d’alcool.

Les tentatives de suicide sont aussi associées aux facteurs suivants:

- humeur dépressive
- consommation excessive d’alcool
- auto-évaluation négative
- consommation excessive de drogues

LE PROCESSUS SUICIDAIRE

La crise suicidaire est généralement le fruit d’un processus suicidaire. Au cours de ce processus, l’idée du suicide prend de plus en plus de place pour devenir l’ultime solution. Le point important à retenir, c’est que **ce n’est pas la mort qui est recherchée, mais la fin de la souffrance**. L’ambivalence est présente tout au long de ce processus. C’est pourquoi la présence d’une personne, l’écoute et la possibilité d’une solution de rechange et d’espoir peuvent freiner le processus suicidaire.

CHIFFRES, FAITS ET MYTHES SUR LE SUICIDE

La figure suivante illustre les grandes étapes du processus suicidaire. Rappelons que la personne en crise cherche des solutions à une situation difficile et souffrante. Parmi ces solutions, on retrouve en toile de fond un péremptoire besoin de fuir la douleur. Il faut toutefois insister sur l’ambivalence, sur toutes les possibilités de freiner ce processus et sur la potentialité d’ouvrir la porte à l’espoir et à une vie moins souffrante. **C’est à partir de cette ambivalence et de cet espoir que nous pouvons aider**, soutenir la personne en crise et prévenir éventuellement son suicide.

Schématisation du processus suicidaire

LES SIGNES D’AVERTISSEMENT DE SUICIDE

- a) Tentative(s) de suicide antérieure(s) — Les personnes qui ont déjà commis des tentatives de suicide sont à haut risque. Jusqu’à 50 % des personnes qui se suicident ont déjà fait des tentatives.
- b) Parler de se suicider — Souvent la personne suicidaire fait des références directes ou indirectes au suicide, par des phrases comme «Je serais mieux mort(e) », «Ils pleureront quand je serai mort(e) », etc.
- c) Changements dans la personnalité ou le comportement — L’humeur de la personne peut changer brutalement sans raison apparente. Elle ou il cesse de participer à des activités, des loisirs, etc. La personne peut également exprimer des sentiments de désespoir, d’inutilité.
- d) Dépression — Les personnes dépressives ne sont pas toutes suicidaires mais la plupart des personnes suicidaires sont dépressives. Parmi les signes de dépression figurent un changement d’appétit ou de poids, des perturbations du sommeil, un changement dans l’échange verbal ou le déplacement, la perte d’intérêt dans les activités, la baisse de la libido, la fatigue, des sentiments d’inutilité.
- e) Préparation à la mort — Faire un testament, régler ses affaires, distribuer ses biens personnels, acquérir une arme ou des médicaments comme moyens de suicide ou agir comme si on préparait un voyage.
- f) Usage abusif d’alcool, de drogues ou de substances dangereuses — Les personnes qui consomment de manière abusive de l’alcool ou d’autres substances dangereuses sont désignées de façon constante dans les études comme Étant plus susceptibles de se suicider que les autres.
- g) Perte du réseau social — Une personne suicidaire tend à se retirer de la vie sociale, à éviter la communication et à rechercher la solitude.
- h) Perte récente d’un être cher ou anniversaire de sa mort — Une personne suicidaire peut sembler pleurer le décès d’une personne plus longtemps que les autres. Les personnes suicidaires font souvent une tentative de suicide vers la date d’anniversaire de la mort de l’être cher.

- h) Pensée focalisée — Les personnes suicidaires tendent à devenir rigides dans leur pensée et à tout voir comme étant noir ou blanc+, +vie ou mort+ ou +oui ou non+. Le système de pensée de la personne peut également paraître bizarre ou noyée dans des généralisations excessives.
- j) Facteurs évidents de stress — Un changement dans la vie d’une personne, comme un décès récent, un changement d’emploi, le chômage, la retraite, la maladie, le déménagement, etc., peut produire un stress qui encourage le comportement suicidaire.
- k) Récupération ou remontée soudaine soit après une dépression ou après des signes d’avertissement de suicide — Ce comportement peut indiquer que les plans de suicide ont été finalisés et que la personne est plus détendue parce qu’elle a pris la décision. Ce peut être la le dernier signe d’avertissement avant de passer à l’acte.

Source: Votre vie! Votre avenir!: Trousse de ressources sur la prévention du suicide.

MYTHES...

Que l’on soit touché par le problème du suicide, par la présence d’un comportement suicidaire dans notre entourage ou que l’on soit motivé par la volonté d’agir socialement, la question du Pourquoi revient constamment. On cherche à comprendre afin de pouvoir ordonner et saisir l’insaisissable, de façon à intégrer ce qui nous fait mal, ce qui nous dérange. Parfois, on cherche à trouver le ou les coupables. On désire également comprendre pour être en mesure de mieux intervenir et prévenir par la suite.

Les mythes les plus fréquents sont les suivants

Ceux qui en parlent ne le font pas

Ce mythe sous-entend que lorsqu’une personne nous parle de son intention suicidaire, c’est qu’elle va déjà mieux, qu’elle désire attirer l’attention ou encore, qu’elle veut manipuler son entourage, et que si elle était vraiment décidée à mourir, elle n’en parlerait pas. Or la réalité est tout autre: sur dix (10) personnes qui se suicident, huit (8) donnent des indices de leurs intentions. Qu’il soit très clair ou plus subtil, le message verbal est un élément de dépistage des plus importants.

Pour la personne suicidaire, parler du suicide est peut-être sa dernière tentative d’exprimer sa souffrance. **Nous devons prendre très au sérieux toute allusion au suicide ou à la mort.**

Ceux qui se suicident sont vraiment décidés à mourir

Ce mythe nous laisse supposer que la personne suicidaire choisit la mort, qu’elle a pesé le pour et le contre et que, après mûre réflexion, elle prend une décision rationnelle. Cela sous-entend que l’on ne peut plus intervenir et, de ce fait, ravive le sentiment d’impuissance ressenti en présence de celle qui souffre.

En réalité, la personne suicidaire est ambivalente. **Ce n’est pas la mort qui est recherchée, mais la fin de la souffrance**. Pour elle, il n’y a plus d’autres solutions, aucune autre issue. L’ambivalence entre cesser de souffrir et vivre ne vient pas nier le sérieux de l’idée. Au contraire, une grande partie de l’intervention auprès d’une personne suicidaire consistera à vraiment comprendre cette ambivalence et à s’en servir pour trouver une solution porteuse d’espoir en un futur moins souffrant.

voir page suivante

CHIFFRES, FAITS ET MYTHES SUR LE SUICIDE *continué*

Le mythe du courage ou de la lâcheté

Pour certains, vu de l'extérieur, le geste suicidaire se perçoit comme un signe de lâcheté, tandis que pour d'autres, comme un signe de courage. Quant à la personne suicidaire, ces qualificatifs sont rarement ceux qu'elle utiliserait. En fait, la personne suicidaire n'y voit là ni courage ni lâcheté: il n'y a pas d'autre choix possible. Ce sont les autres qui posent ce jugement, probablement en fonction de leurs propres limites et de leur façon personnelle de faire face à un problème.

Le suicide se produit sans avertissement

En général, les gens connaissent et/ou reconnaissent peu les signes précurseurs d'un comportement suicidaire. Or, le suicide est l'aboutissement d'un processus au cours duquel la personne **donne des signes de sa détresse et de son intention suicidaire**. Encore une fois, la reconnaissance rapide de ces signes et du processus suicidaire s'avère un élément déterminant dans la prévention du suicide.

Suicidaire un jour, suicidaire toujours

La personne suicidaire est une personne souffrante, en état de crise. Pour un certain nombre d'individus, cette crise sera ponctuelle, sans récidive et pourra même se révéler une occasion importante d'apprentissage. Par contre, pour une certaine proportion de personnes suicidaires, on remarque un état de chronicité qui peut débiter à l'adolescence, et ce spécialement à l'intérieur d'une population plus à risque.

Le mythe de l'hérédité et de la folie

Le suicide n'est ni héréditaire ni transmis génétiquement. L'existence de plusieurs tentatives ou suicides complétés parmi les membres d'une même famille résulte d'un **comportement appris** où le suicide est une façon de régler ses problèmes. Pour la personne suicidaire dont un parent s'est suicidé, le mythe est souvent très fort et se traduit par: « je vais finir comme ma mère ou mon père. » C'est un héritage lourd à porter, surtout lorsqu'une personne est en processus suicidaire.

Quant à la folie, la place de la maladie mentale dans les comportements suicidaires ne fait pas l'unanimité. Bien que les personnes suicidaires soient malheureuses et déprimées, elles ne sont pas nécessairement atteintes d'une psychopathologie ou d'un trouble mental diagnostiqué. Ainsi, on constate que la population suicidaire serait formée, d'une part, de personnes en crise situationnelle et d'autre part, de personnes suicidaires chroniques et comptant plusieurs tentatives de suicide à leur actif.

Toutefois, une large proportion de personnes suicidées a été diagnostiquée souffrant de maladie mentale. Par ailleurs, il faut insister sur **l'interaction complexe de facteurs bio-psycho-sociaux et culturels** dans le comportement suicidaire qui, pris isolément, ne peuvent expliquer à eux seuls le recours au suicide.

Parler du suicide à une personne perturbée lui donnera l'idée de passer à l'acte

Il est certain qu'il faut parler du suicide, mais pas n'importe comment. Par exemple, lorsque l'on dit à quelqu'un qui nous parle de ses intentions suicidaires *qu'il peut mettre à exécution ses plans de suicide*, on ne fait que lui confirmer qu'il a raison et qu'effectivement, il n'y a plus d'alternatives à sa souffrance. Certains croient que mettre au défi une personne suicidaire va l'amener à réaliser le non sens de son geste et à changer d'idée.

Lancer un défi peut faire réagir la personne mais peut-être pas dans le sens voulu. La personne ainsi mise au défi peut sentir que sa mort est souhaitée. Le rejet, le sentiment de ne pas être entendue peut pousser la personne suicidaire à agir plus vite. Par contre, si on lui demande directement s'il songe au suicide, on ne lui met pas l'idée en tête, au contraire, **on lui ouvre plutôt des portes** à travers lesquelles il pourra exprimer sa souffrance. On lui dit qu'il peut nous en parler et que nous l'écoutons. On lui démontre qu'on le croit et qu'on veut l'aider.

Ce bref tour d'horizon des mythes et des préjugés fréquemment rencontrés démontre que **le suicide n'est pas toujours ce que l'on croit**. Le suicide relève toujours d'un ensemble de conditions qui créent un contexte dans lequel une personne sera plus vulnérable qu'une autre face à une même situation de crise.

Mais je ne pouvais pas m'empêcher de sourire à travers ces larmes. Le tambour faisait écho dans mon coeur, et dans ma tête. Ces enfants étaient pour moi les plus célèbres des musiciens.

Je nous ai vu changer, chacun d'entre nous, apprendre et grandir, nous ouvrir à la vie, à la famille et à la culture. J'ai appris ce qu'était le dévouement en regardant les parents, le personnel, la communauté et ce que les enfants pouvait nous inspirer à faire. J'ai aimé chaque seconde de chaque moment, de chaque minute. Mais ce qui a été pour moi l'expérience la plus enrichissante au niveau spirituel a été de voir mon ange, ma petite fille précieuse de trois ans prendre sa place. Elle a découvert sa famille, elle est fière de ce qu'elle est. Elle aime et respecte son héritage, son appartenace aux Premières Nations. En apprenant sa culture, elle nous a fait voir la lumière qui brillait de son esprit. Je me suis sentie humble, pour cela et pour tout ce que j'ai décrit plus haut.

Je suis aussi allée aux classes du jeudi soir. J'avais déjà essayé auparavant d'y aller, mais j'avais toujours abandonné. Cette fois-ci j'étais prête. Lorsque j'ai appris la première fois que j'attendais un enfant, j'ai juré que je ne serais pas comme mes parents. J'ai lu tous les livres que je pouvais obtenir, sur le développement de l'enfant, la discipline, comment élever son enfant, leur croissance émotionnelle, comment faire des bébés en santé, tout! Tout ce qu'il y avait à lire, je l'ai lu! J'étais une experte. Mais lorsque mon bébé est né, il a pleuré, j'ai pleuré, il a percé ses dents, il a pleuré, moi aussi. Je n'étais plus à la hauteur. Alors j'ai pensé que j'étais à moitié folle, mais, Heh! j'avais lu des livres et avais pratiquement élevé mes frères et soeurs, n'est-ce pas..Alors! alors ? Quelqu'un m'a dit, juste une fois "le créateur ne nous donne jamais ce que nous ne pouvons pas supporter; il donne simplement les outils qu'il nous faut pour cheminer dans la vie." Ceci a changé le cours de mes pensées. Ce n'est que lorsque j'ai vu la peur. La suspicion et la souffrance dans les yeux de mon fils que j'ai réalisé que j'étais, inconsciemment , devenue comme mes parents, que je disciplinais mon fils de la même manière que les prêtres et les soeurs l'avaient fait. Je ne voulais pas détruire le droit que mes enfants avaient de grandir dans la sérénité, l'amour le respect, le rire et l'innocence. Je voulais qu'ils vivent une vie libre de violence, d'abus mentaux et émotionnels. Je n'allais pas tuer leur esprit. J'ai grandi, mûri et j'ai appris à changer. Je voulais leur donner un environnement nourrissant, leur donner la fierté d'eux-mêmes, leur permettre de faire briller leur intelligence et leur force. À la fin de ce tunnel, j'ai trouvé la soirée des parents.

Les plus grands accomplissements de ma vie sont ceux-ci: je n'ai plus honte. Je peux apprécier ce que j'ai de bon en moi et accepter mes défauts. Je peux vraiment écouter et parler librement, sans peur, en sachant que je serais écoutée. Je peux pleurer et ressentir toutes mes émotions. Je peux trouver refuge auprès de mes compagnons de voyage. Et je n'ai pas à cheminer toute seule, cela je le comprends très bien maintenant. Je peux demander de l'aide lorsque j'en ai besoin et l'accepter. Ceci a toujours été une bataille chez moi. Mais ce ne l'est plus, pour aujourd'hui en tout cas. Je suis en construction, en cheminement. Aujourd'hui je suis un meilleur parent, demain je serais encore meilleure. C'est dommage que j'ai gaspillé hier, lorsque nous aurions pu créer tant de ressources telles que celles-ci. Pour les personnes comme moi, qui en avaient désespérément besoin pour pouvoir continuer à espérer et créer des grand rêves pour l'avenir, pour leurs enfants.

Je vous remercie de l'occasion que vous m'avez offerte de partager. Cela a été enrichissant. C'est aussi une vraie inspiration pour moi, d'écrire tout ce qui a été et tout ce qui pourrait être.

J'espère que vous recevrez dans votre coeur ce que je vous ai donné avec amour et respect. Sincèrement vôtre,

Cheyenne.

Toutes mes Relations.

CHEZ LES PERSONNES AUTOCHTONES, LE SUICIDE EST DIFFÉRENT

Chacune des personnes autochtones dont il est question dans cette étude, a, au niveau familial, été affectée. «Jadis» est en fait «juste hier».

-Colin Tatz

CHEZ LES PERSONNES AUTOCHTONES, LE SUICIDE EST DIFFÉRENT

En ce qui concerne le suicide des jeunes, deux faits se posent en relief parmi tous les autres : un, quel que soit le pays du monde, le taux de suicide dans les communautés autochtones est plusieurs fois supérieur aux moyennes nationales pour les non-autochtones. Deux, cette tendance repose sur une commonnalité des causes primaires. Ces deux éléments font que le suicide des jeunes autochtones ne peut être placé dans la même catégorie que le suicide d'autres jeunes. Le suicide des jeunes autochtones est différent : on doit le traiter et y répondre différemment.

L'article qui suit jette la lumière sur ces points communs et ces différences. Bien que le texte soit extrait d'un rapport sur le phénomène du suicide chez les jeunes autochtones des Nouvelles Galles du Sud, le contenu de la recherche pourrait très bien s'appliquer à la situation des communautés autochtones du Canada.

L'expérience vécue aujourd'hui par les autochtones, au niveau individuel et collectif, est unique. Aucun autre groupe n'a enduré la panoplie de lois, de décrets et de règlements administratifs spécifiquement créés pour cibler un groupe entier de gens, considérés comme ayant besoin d'être sous tutelle et protection.

Professeur Colin Tatz, *Aboriginal Youth Suicide in New South Wales, The Australian Capital Territory and New Zealand: Towards a Model of Explanation and Alleviation* – Traduction libre pour *Le premier pas*

Différencier le suicide chez les jeunes autochtones

“Pensez différemment” est le slogan d'une publicité récente pour les ordinateurs Apple Macintosh. Cette phrase pourrait tout aussi bien s'appliquer au phénomène du suicide chez les jeunes autochtones. Leur suicide a des origines, un historique, une sociologie, des caractéristiques, et même des rituels différents. Ces différences sont qualitatives et il est nécessaire de les traiter - et d'y répondre - différemment. Nous ne pouvons pas considérer ce comportement comme s'il faisait simplement partie d'un problème national affectant la jeunesse dans son ensemble. Si nous le faisons, ceci ne servirait qu'à embrouiller la question voire même de l'enterrer, tout simplement. Avec, pour conséquence, de

découvrir - trop tard bien sûr - qu'une autre stratégie nationale de prévention ou d'atténuation a coûté les yeux de la tête, mais n'a eu aucun effet sur les communautés autochtones. Les lamentations et les regrets seront alors bien vains.

Quelle est la différence ?

L'expérience vécue aujourd'hui par les autochtones, au niveau individuel et collectif est unique. Aucun autre groupe n'a enduré la panoplie de lois, de décrets et de règlements administratifs spécifiquement créés pour cibler un groupe entier de gens, considérés comme ayant besoin d'être sous tutelle et protection.

Que cette protection soit «dans leur meilleur intérêt » ne change pas le fait que les autochtones ait été désignés au niveau juridique comme une classe séparée et distincte de personnes – c'est-à-dire ayant un statut de mineurs aux yeux de la loi. Physiquement mis en isolation, relocalisés et institutionnalisés, leurs vies, que ce soit au niveau biologique, culturel, politique, économique et social ont été régimentées et réglementées par l'état et l'église, cette dernière faisant office de «garde-barrière», la plupart du temps en secret. Dans ce rôle, l'église détenait l'autorisation de mettre en place des systèmes de permis, désignés pour maintenir les autochtones à l'intérieur (et les non-autochtones à l'extérieur) de zones appelées réserves ou missions.

Quelles que soient les différences – régionales, linguistiques, tribales, claniques ou encore liées aux pourcentages de sang racial, les autochtones étaient et sont encore perçus comme un seul peuple. S'il existe chez les autochtones un facteur d'unicité, ce facteur se trouve dans la commonalité de leur cheminement historique – c'est-à-dire en tant que victimes de campagnes d'extermination, de l'animosité des colons, du mépris missionnaire, de décimation par la maladie, de la tutelle juridique exercée sur eux et de la destruction de leurs institutions sociales. L'histoire et non la race, la couleur ou la culture est à la source de leur ségrégation unifiante.

En Australie, les politiques conservatrices ont cherché à reléguer ces expériences à un temps appelé « jadis », une époque éloignée de nous et qui sous-entend donc qu'il existe une limite de responsabilités en regard de l'immoralité des comportements et des sentiments de honte ou de culpabilité que l'on devrait ressentir face à ces comportements. Chacune des personnes

autochtones dont il est question dans cette étude, a, au niveau familial, été affectée. «Jadis» est en fait «juste hier».

Nous voyons donc aujourd'hui des communautés «*désordonnées*», qui luttent pour survivre. L'anthropologue Colin Turnbull nous affirme que l'amour, l'altruisme, le respect, les bonnes compétences parentales sont le luxe des sociétés bien ordonnées. Ses luxes sont une rareté dans de nombreuses communautés autochtones. Les pertes qu'elles ont subies ont été catastrophiques : perte de leurs territoires, de leur nation, de leurs pratiques culturelles – que la société des blancs trouvaient d'ailleurs «*détestables*». Perte également de leurs processus de décision et de discipline à l'intérieur d'un système basé sur les Aînés, des rituels entourant la mort et la naissance. Ces pertes ne sont pas ressenties seulement par les autochtones considérés comme traditionnels, elles affectent aussi les autochtones vivant dans les banlieues et les zones urbaines, et qui ont maintenu une forte sous-culture autochtone.

Malheureusement, ce «*désordre*» est ressorti sous forme de violence conjugale, de violence latérale et maintenant, comme phénomène suicidaire. Il y a trente ans, le phénomène du suicide était virtuellement inconnu dans les sociétés autochtones. Ce désordre se traduit aussi par des abus sexuels au sein des familles et de la toxicomanie, raisons pour lesquelles de nombreux autochtones se retrouvent aux prises avec le système de justice.

Mais désordre ne signifie pas désintégration. De nombreuses communautés – la plupart n'ayant pas accès aux services considérés comme élémentaires dans les centres urbains. (dans bien des cas ces services leur sont même refusés) survivent tout de même et quelques-unes ont choisi de se reconstruire un chemin vers le bien-être et la prospérité.

Les femmes en particulier ont retrouvé une nouvelle force, un nouveau sens d'auto-détermination, qui les aident à surmonter des obstacles presque infranchissables et à donner un sens à la nouvelle vie qu'elles construisent. Mais je ne suis pas aussi optimiste lorsqu'il s'agit des jeunes, trop d'entre eux semblent démontrer une préférence pour la mort et non pour la vie.

Les données

Le suicide des jeunes, inconnu parmi les

En l’absence d’une lettre de suicide cohérente, nous ne pouvons jamais vraiment comprendre pourquoi quelqu’un pensait que sa vie ne valait pas la peine d’être vécue. Nous nous retrouvons donc dans une situation où nous devons, post mortem, chercher à deviner, puis à expliquer (plutôt que de comprendre) un phénomène qui, bien que paraissant incompréhensible, suscite à la fois notre curiosité et notre révolusion.

autochtones il y a trente ans à peine, est maintenant le double, voire le triple de la moyenne pour les non-autochtones. En 1997, le taux de suicide parmi les jeunes autochtones était déjà de cinq fois supérieur à la moyenne nationale pour les non-autochtones. Cette moyenne est établie selon une tranche de 100 000 personnes, et selon le groupe d’âge des 24 à 26 ans.

En 1997, 10 suicides dans le groupe d’âge des 15 à 24-ans représentaient un taux annuel 48.56 sur 100,000, le double du chiffre national. Pour les hommes, le taux de suicide, en 1997 (incluant deux suicides de jeunes de moins de 14 ans), atteignait le chiffre monstrueux de 127.8 sur 100,000. Ce chiffre est le plus élevé ayant été documenté dans la littérature internationale que j’ai examinée. Dans la cohorte des 5 à 15 ans, le taux annuel était de 15.6 sur 100,000 – trois fois le chiffre le plus élevé que j’ai pu trouver, qui était celui des jeunes autochtones du Manitoba, dont le taux de suicide était de 5.25.

Les tentatives de suicide - appelées «parasuicides» - doivent être considérées comme faisant partie d’un continuum aboutissant au suicide complété. Certains chercheurs suggèrent que, derrière un suicide complété, se cachent de six à huit tentatives ; d’autres estiment que ces tentatives se situent entre 50 et 300 ! Je ne peux offrir un chiffre exact pour ce phénomène et il n’y a pas besoin de le faire ici. Faut-il absolument connaître les chiffres précis avant de reconnaître qu’il s’agit d’une véritable épidémie ?

La nature du suicide chez les personnes autochtones

Aujourd’hui, la norme généralement acceptée, en ce qui concerne l’approche biomédicale , est que le suicide des jeunes est causé par, ou accompagné d’une “maladie psychiatrique” . Cette approche, selon moi, ne peut être appliquée à la majorité des cas impliquant de jeunes autochtones.

La suicidologie est maintenant une discipline reconnue, où les théories abondent. Il est cependant impossible, comme le dit le chercheur américain Joseph Zubin, de «*débrouiller les causes du suicide après que celui-ci ait été accompli*». En l’absence d’une lettre de suicide cohérente, nous ne pouvons jamais vraiment comprendre pourquoi quelqu’un pensait que sa vie ne valait pas la peine d’être vécue. Nous nous retrouvons donc dans une situation où nous devons, *post mortem*, chercher à deviner, puis à expliquer (plutôt que de comprendre) un phénomène qui, bien que paraissant

sant incompréhensible, suscite à la fois notre curiosité et notre révolusion.

La perspective commune de l’appareil légal, de la théologie et de la médecine affirme que le suicide est une offense contre les normes, les conventions, voire une trahison de celles-ci. Aujourd’hui, la norme généralement acceptée, en ce qui concerne l’approche biomédicale, est que le suicide des jeunes est causé par, ou accompagné d’une “maladie psychiatrique” . Cette approche, selon moi, ne peut être appliquée à la majorité des cas impliquant de jeunes autochtones.

La grande majorité des personnes autochtones que je connais et que j’ai connu, aussi bien dans le cadre de cette étude qu’en dehors de celle-ci, rejette la théorie de “maladie mentale” dans laquelle le suicide des jeunes autochtones a été englobé. Nous ne pouvons leur répondre, comme nous l’avons fait jusqu’à présent, qu’ils *doivent* accepter l’approche occidentale.

La typologie de Louis Wekstein, selon moi, présente de très bons éléments, en particulier sa liste énumérant et décrivant les types de suicide. J’y ai ajouté quelques nouvelles pistes. Trois types inclus dans la liste de Wekstein sont pertinents à cette étude. Tout d’abord la notion de *suicide chronique*, caractérisé par une consommation excessive d’alcool et de drogues, et qui masque en fait un désir de mort. Deuxièmement, le *suicide focalisé* ou auto-mutilation, traduisant la pensée d’une mort partielle. Une partie précise du corps – les membres ou organes sexuels – sont ainsi «tués». Troisièmement, le *suicide existentiel*, celui qui a peut-être la plus grande pertinence en ce qui concerne les communautés autochtones. Ce type de suicide trouve sa définition dans la notion mise de l’avant par Albert Camus, c’est-à-dire d’en finir avec l’hypocrisie omniprésente, la vie dénuée de sens, l’ennui et l’absence de l’envie de vivre. Victor Frankl, psychologue et survivant des camps de concentration, nous éclaire sur cet état d’esprit en décrivant des gens qui n’ont plus la *volonté de donner un sens à leur vie, ou qui n’ont aucun but dans la vie*.

J’ajouterai à cela:

•Le «suicide politique» : le jeune déclare bien haut : «j’aurai ma revanche avec vous», ou, à la police «vous perdrez votre emploi ou encore «je vais vous faire payer ça». Ces notions sont des tentatives de reproches et une prise de position contre l’autorité. Joseph Reser l’appelle le suicide de « réaction».

•Le «suicide pour non-respect», similaire à celui décrit ci-dessus. De nombreux jeunes – négligés, à qui les parents ou les frères et sœurs ne montrent aucun respect, qui ne se sentent aucun pouvoir mais qui se sentant dépossédés de leur place légitime dans la famille se considèrent comme des non-personnes – expriment leur désespoir en déclarant «vous aurez tous à venir à mon enterrement». Et bien sûr, tout le monde le fait. Freud a suggéré une fois que les jeunes croient que leur suicide est un acte de courage mais que leur âme, leur psyché or inconscient continue de vivre, témoins, en quelque sorte, de leur geste.

•Le «suicide de deuil» est un fait réel. Les personnes autochtones vivent une vie marquée par le deuil continu. Il n’est pas rare qu’une communauté ait à vivre un deuil toutes les deux semaines ou même toutes les semaines. Et cela sans avoir accès à de l’aide psychologique pour vivre ces deuils. Il n’existe plus de rituels de funérailles – seulement des pratiques occidentales de veillées, où l’alcool est de rigueur.

•Le «suicide rationnel-ambivalent» que le jeune choisit lorsqu’il réalise, dans un moment de clarté qui vient percer sa confusion, qu’il se trouve au pied du mur. Ceci arrive souvent, par exemple, lorsqu’il est incarcéré. Se voyant dans une situation sans issue, le suicide lui apparaît comme une porte de sortie.

•Le «suicide-appel au secours» ceci est le terme utilisé par l’ anthropologue Israélien Emanuel Marx. Le jeune choisit ce suicide lorsqu’il est au bout du rouleau, incapable d’atteindre aucun de ses objectifs sociaux sans l’aide d’autrui. Ce suicide est une forme de violence dirigée contre les autres : en partie un appel au secours adressé au public, en partie une tentative visant à décharger sur les autres certaines responsabilités qu’ils ont envers ceux qui dépendent d’eux.

•Le«suicide-prise de pouvoir» ressemble au «suicide politique» et au «suicide pour non-respect». Ce suicide fait fonctionner ce que James Hillman appelle «*la petite graine du Moi*». Le suicide représente alors le moment où le jeune affirme son autonomie, suggérant ainsi que la seule «chose» qu’ils possèdent est sa vie physique.

•Finalement, le “suicide-trou”, lorsqu’un jeune ressent un «vide» dans sa vie mais ne sait pas ce qu’est ce vide. Il endure l’étiquette «d’autochtone » que l’on appose sur lui, mais ils n’arrivent pas à comprendre ce qu’est cette “Aboriginalité” qui suscite tant de mépris et d’agression.

Le racisme – qui n’est pas seulement une idée ou un épithète – est omniprésent : explicite dans le terme «eux» contrasté au «nous», dans des phrases telles que «ces gens-là» et «vous, là» ; dans le refus de l’emploi ou des locations de logement, les injustices commise dans les compétitions de sport, les attitudes des enseignants et des écoles et dans la vie sociale de n’importe quelle ville.

James Ellroy, l’écrivain américain courageux qui explore les sous-couches de la ville of Los Angeles, déclare que le suicide exige de l’imagination. « *vous devez être capable de conjurer l’image d’une vie après la mort ou d’un lieu de repos – ou alors ressentir une douleur tellement insupportable que n’importe quoi d’autre semble préférable à cette douleur* ». Les jeunes autochtones et Maoris possèdent cette imagination et ressentent cette douleur. Ils ne souffrent pas de «maladie mentale».

Facteurs d’influence: Valeurs communautaires

Les facteurs influençant la détresse existentielle très visible dans toutes les communautés autochtones se retrouvent dans les modes de vie pratiquées à l’intérieur et à l’extérieur de ces communautés. Quelques-uns de ces facteurs peuvent être mitigés ou éliminés par les autochtones seulement; d’autres pour être mitigés ou éliminés, ont besoin de l’aide de ceux qui collaborent avec les autochtones sur une base quotidienne, ceux dont le travail est de traiter – au niveau légal, médical ou social – leurs clients autochtones.

Chercher à découvrir les facteurs qui influencent une communauté n’est pas un exercice ayant pour but de blâmer les victimes.

Quelle que soit la multiplicité des origines et des explications de ce que j’appelle le « désordre» qui affecte de nombreuses vies, plusieurs conséquences de ce désordre peuvent être solutionnées par les personnes mêmes qui sont en détresse.

Facteurs d’influence: valeurs sociétales

Les valeurs sociétale empiètent - avec plus ou moins de répercussions sérieuses – sur le suicide des jeunes : le racisme endémique, le climat de mépris et de dénigrement envers tout ce qui est autochtone, l’attitude du personnel de service, et le «*diviser pour régner*», qui résume la philosophie intentionnelle (même ci cette intention est inconsciente), des institutions qui traitent avec les autochtones.

Le racisme – qui n’est pas seulement une idée ou un épithète – est omniprésent : explicite dans le terme «eux» contrasté au «nous», dans des phrases telles que «ces gens-là» et «vous, là» ; dans le refus de l’emploi ou des locations de logement, les injustices commise dans les compétitions de sport, les attitudes des enseignants et des écoles et dans la vie sociale de n’importe quelle ville.

L’esprit profond de ségrégation entretenu envers les autochtones engendre l’isolation entre les autochtones. Les signes de détresse existentielle et de désespoir sont évidents chez les jeunes. Ils

adoptent des comportements agressifs, souvent violents. Ils boivent, prennent des drogues et s’adonnent au cambriolage. Ils prennent d’énormes risques au niveau physique et sont souvent négligent en ce qui concerne la valeur de la vie. Vouloir quitter cette vie n’est ni mal ni fou.

Cette détresse n’est pas une maladie mentale. La frustration existentielle n’est en elle-même ni pathologique, ni pathogénique, comme nous l’affirme Victor Frankl. Comme le dit aussi James Hillman, un tel désespoir existentiel ne peut être traité *vitam eternam* par des «doses d’engourdissement». Elle ne peut non plus, comme le confirme Frankl être «enfouie sous une pile de tranquilisants».

La valeur des thérapies ou de l’aide psychologique recherchées par ceux qui en ont besoin n’est pas à dénigrer. Cependant, il s’agit de repenser la singularité et le péjoratif de l’approche «maladie mentale» dans le cadre de laquelle sont prononcés les diagnostics et les traitements, et selon laquelle on peut dire, de communautés entières, qu’elles «*ne vont pas bien au niveau mental*».

Quelles leçons pouvons-nous retirer de l’expérience d’autres pays ?

La littérature Nord-Américaine a tendance à être désengagée, à fournir plutôt des statistiques et des informations hors-contexte. Les facteurs sociaux, historiques et politiques sont souvent ignorés. Il est rare d’y trouver une évaluation ou une discussion des «conflits culturels». On n’y retrouve pas de détails sur les modes de vie ou les différences en matière de mode de vie, seulement des différences reliées à la géographie. Les rapports de recherche exemplifient les inquiétudes occidentales et urbaines : chômage élevé, bas niveau d’éducation, pauvre estime de soi, désordres psychiatriques, toxicomanies, possession d’armes à feu, stress.

Sur toutes ces questions, les niveaux sont élevés pour la plupart des groupes. En général les taux sont de cinq à dix fois la moyenne nationale. Plusieurs programmes scolaires et parascolaires de «prévention» ont réussi à réduire les taux de suicide, de tentatives de suicide, de consommation d’alcool, d’appartenance à des gangs, des grossesses d’adolescentes et de délinquance.

Atténuation ou prévention?

Mon rapport contient un long chapitre qui explique et valide une grande gamme d’initiatives qui pourrait mener non pas à la «prévention» des comportements suicidaires mais à leur «atténuation» . Comment pouvons-nous prévenir ce que

nous ne connaissons pas, et, il faut le souligner, *nous ne savons pas encore pourquoi les gens s’enlèvent la vie*. Mais nous pouvons limiter les comportements de groupe qui de toute apparence, sont des gestes menant à l’auto-destruction.

Ma recherche traite aussi des théories du suicide, le besoin que nous avons de nous débarrasser du modèle «maladie mentale» et de tenir tenant compte, en ce qui concerne les suicides des personnes autochtones, des dimensions politiques, historiques, sociales et culturelle du phénomène. Des orientations nouvelles en matière de recherche doivent inclure une attention plus grande envers le suicide féminin et la tendance féminine à se «couper». Il est utile de citer deux projets d’atténuation mis en œuvre en Nouvelle-Zélande. Le premier est un programme sportif autour du thème des objectifs et des compétences de vie, qui pourrait avoir des aspects transférables en ce qui concerne la réduction du suicide. Le deuxième est un programme Maori *anti-tabac* qui a opté de souligner l’aspect «cool» du renoncement aux cigarettes plutôt que de générer, par le biais de la publicité, une peur du cancer des poumons. Vu le succès enregistré à date par cette approche, ce projet pourrait fort bien être adapté et être présenté sous le thème de «la vie, c’est cool».

Un grand nombre de projets, mettant ensemble autochtones et non-autochtones pourraient mitiger les incidences et les impacts du suicide des jeunes : Counselling de deuil, formation en résolution de conflits, développement de compétences parentales, encouragement à la pratique des sports, plus grande interaction entre la police et les clubs de jeunes et l’adoption du programme d’alphabétisation de Ann Morrice, grâce auquel une personne peut apprendre à lire en quelques mois seulement.

L’admonestation de Alfred Alvarez ne nous ménage pas. Il déclare : «le suicide moderne a été dérobé au monde vulnérable et volatile des êtres humains pour être dissimulé dans les pavillons d’isolation de la science». J’espère que ma recherche a servi à libérer le suicide des jeunes de cette isolation.

Professeur Colin Tatz, Directeur, Centre for Comparative Genocide Studies, Université de Macquarie, Sydney, Australie.

Rapport pour le Criminology Research Council, July 1999

PORTRAIT

d’un projet

Services sociaux et de santé mentale d’Eskasoni

ENCOURAGER LES GENS À TRAVAILLER ENSEMBLE

Notre projet a réuni notre communauté et a eu des retombées vraiment positives sur nos jeunes. Tout cela n'aurait pas été possible sans le support financier de la FADG...

SISTER FRANKLIN FERGUSON, ESKASONI MENTAL HEALTH

DESCRIPTION

Ce programme offre des services de thérapie aux membres de notre communauté qui ont été, directement et indirectement affectés par le système des pensionnats. Une variété de services sera mise à la disposition des survivants des pensionnats, ainsi qu'à leurs descendants

Notre projet a été élaboré selon une approche de traitement à trois volets. Le premier volet se concentre sur la

Se suicider signifie en finir: en finir avec la confusion et la douleur; en finir avec une vie qui n’a plus de sens. Le suicide est aussi une reprise de contrôle sur une vie incontrôlable.

guérison des traumatismes et blessures profondes qui affectent encore les survivants des pensionnats en offrant des services cliniques de thérapie et de counselling. Le deuxième volet se concentre spécifiquement sur les jeunes. Le troisième volet, c'est-à-dire la création d'un lieu de rencontre, qui servira à encourager les interactions et liens entre les jeunes et les aînés et qui permettra de s'adresser aux dysfonctions familiales.

Les services de counselling thérapeutiques seront offerts pour répondre aux besoins des survivants des pensionnats, d'une manière qui respecte, encourage et souligne la culture la langue et la spiritualité autochtone. La deuxième partie du projet traitera les multiples séquelles, sur les membres de la communauté d'Eskasoni, des politiques et abus résultant du système des pensionnats. Les travailleurs auprès des jeunes qui ont été embauchés pour ce projet sont chargés d'enseigner aux jeunes des modes de vies sains et respectueux de la culture. La majorité des jeunes de notre communauté doivent vivre de grands deuils à cause des pertes soudaines dues au suicide d'autres jeunes. Le suicide est trop souvent l'option que choisissent nos jeunes. Une majorité de ces enfants/jeunes proviennent de familles dysfonctionnelles.

ACCENT SUR ... UN FESTIVAL DE LA JEUNESSE

Célébrer la vie pour se guérir du suicide

Eskasoni est une communauté Mi'kmaq de nouvelle Écosse, avec une population de trous mille membres environ. À certaines périodes, le nombre de naissance a dépassé la centaine. De premier abord, un taux de naissance aussi vigoureux pourrait laisser croire à une communauté en santé. Cependant, à Eskasoni comme dans de nombreuses communautés à travers l'Amérique du Nord, ce n'est pas le cas. Les toxicomanies, la violence familiale, la négligence parentale et le suicide affectent notre communauté et l'empêche de se développer pleinement et sainement. De nombreux membres de notre communauté sont des survivants des pensionnats et/ou des descendants de ces survivants.

La majorité des jeunes de notre communauté doivent vivre de grands deuils à cause des pertes soudaines dues au suicide d'autres jeunes. Le suicide est trop souvent l'option que choisissent nos jeunes. Une majorité de ces enfants/jeunes proviennent de familles dysfonctionnelles.

Les statistiques les plus récentes, pour l'année débutant le 1er avril 1997 et se terminant le 31 mars 1998, indiquent 164 tentatives de suicide. Malheureusement, notre communauté a du vivre le deuil, le 8 avril 1998, d'un jeune dont la tentative de suicide a réussi. Ce décès a été immédiatement suivi de trois autres décès dans deux accidents d'automobile, une semaine à peine après le suicide. Il est devenu impératif de pouvoir offrir du soutien et du counselling à nos jeunes afin de les aider à choisir des modes de vie plus sains.

L'âge auxquels nos jeunes choisissent d'essayer de se suicider (à partir de huit ans, le plus grand groupe se retrouvant dans les dix-huit ans) est une source profonde d'inquiétudes pour nous. Nous avons donc identifié les jeunes de notre communauté comme étant le groupe présentant les plus grands risques en ce qui concerne l'idée suicidaire et les tentatives de suicide.

Il est tellement important, pour nos jeunes d'avoir de jeunes adultes qui peuvent leur servir de modèle. Souvent, nos jeunes ont un besoin criant de se faire entendre et d'être placés devant des défis qui leur indiquera les bonnes directions à prendre, par quelqu'un qu'ils respectent et en qui ils ont confiance.

SANTÉ ET TRAVAIL SOCIAL – ESKASONI – RAPPORT ANNUEL 1999-2000

Le programme thérapeutique de guérison communautaire d’Eskasoni

Texte de Dale Sharkey, Psychologue, Projet conjoint FADG/Eskasoni

Les services sociaux et de santé d'Eskasoni dessert les membres Mi'kmaq de la réserve d'Eskasoni au Cape Breton, Nouvelle Écosse. Ce service s'est élargi depuis sa création en 1991 le personnel, qui se limitait alors à un seul travailleur social, seul personne, consiste maintenant d'une équipe de neuf membres. Nos privilégions une approche holistique et nous offrons une grande gamme de services : services de counselling en profondeur pour traiter les blessures émotionnelles et psychologiques tenaces; Services de soutien au domicile ; formation en compétences de vie ; activités fournissant des expériences positives pour les jeunes telles que les camps familiaux ou en milieu sauvage. Notre personnel, engagé et dévoué, est composé de personnes engagées et dévouées provenant de différents secteurs culturels et professionnels. Nous sommes très fiers du fait que, sur les neuf membres du personnel, six sont des personnes Mi'kmaq d'Eskasoni.

Comme la plupart des services de counselling dans les communautés autochtones, nous ne recevons pas de fonds de fonctionnement et notre existence dépend de notre succès en regard des propositions de projet que nous soumettons, chaque année, à plusieurs départements gouvernementaux. Le développement de nos services dépend des besoins de notre communauté puisqu'ils existent pour y répondre. Nous avons pu ajouter deux autres membres à notre équipe, un thérapeute et un travailleur auprès des jeunes, grâce aux fonds que nous avons réussi à obtenir de la Fondation autochtone de guérison. Ces deux personnes utilisent toutes deux une approche holistique. Tandis que le thérapeute, en offrant des services de counselling, concentre ses efforts sur la guérison des séquelles intergénérationnelles du système des pensionnats, le travailleur auprès des jeunes, lui, se focalise sur la création d'initiatives qui fournissent aux jeunes des expériences de vie positives et qui les encouragent à adopter des modes de vie sains

À Eskasoni, comme dans de nombreuses communautés autochtones, les effets des pensionnats se traduisent au quotidien, par la toxicomanie, la violence familiale, les abus sexuels, les abus contre les enfants, et les rup-

tures et dysfonctions au sein des familles. Nous sommes aux prises avec des taux de suicide élevés. En une seule année nous avons dû faire face à 164 tentatives de suicide. Comme beaucoup d'autres communautés autochtones, nous confrontons chaque jour les effets dévastateurs des pensionnats, où les Mi'kmaq ont appris à dévaloriser, à mépriser qui ils étaient en tant qu'individus et en tant que peuple. Toutes ces questions sont interreliées et leurs multiples aspects exigent d'être traitées dans le contexte d'une approche holistique. Nous aimerions partager avec vous un projet que nous avons réalisé récemment avec les jeunes et qui illustre cette approche.

Notre travailleur auprès des jeunes, Tex Marshall, a organisé des groupes de discussion avec les jeunes de notre communauté, afin qu'ils déterminent leurs besoins. C'est suite à ces rencontres que les jeunes ont décidé de tenir un festival de la jeunesse. Le déroulement de ce qui était en fait d'être le premier festival de la jeunesse autochtone a été organisé pour les trois jours d'activités prévues.

Les jeunes d'Eskasoni se sont impliqués dans tous les aspects de l'organisation et de la mise en œuvre du festival, qui s'est déroulé du 13 au 17 juillet. Les jeunes des réserves avoisinantes ont été invités. Les activités ont inclus des tournois sportifs, des danses, un concours de karaoke et, le «clou» du festival, la nomination de «Monsieur Eskasoni».

Se suicider signifie en finir: en finir avec la confusion et la douleur, en finir avec une vie qui n'a plus de sens. Le suicide est aussi une reprise de contrôle sur une vie incontrôlable.

Se suicider signifie en finir: en finir avec la confusion et la douleur, en finir avec une vie qui n'a plus de sens. Le suicide est aussi une reprise de contrôle sur une vie incontrôlable. Se suicider signifie s'échapper, s'enfuir d'un monde où l'on se sent de trop, non désiré et non désirable. Le suicide est synonyme de dépression mais aussi de colère. Se suicider veut dire venger les offenses contre nous, blesser ceux qui nous ont blessés.

En organisant, en animant et en participant à ce festival, les jeunes Mi'kmaq ont eu l'occasion de contrôler les événements de leur vie. Ils ont eu l'occasion aussi de se célébrer les uns les autres et de célébrer leur identité Mimosa. La fierté qu'il éprouve envers leur culture s'est exprimée dans les poèmes et les chansons qu'ils ont présenté dans leur propre langue, durant le concours pour «Monsieur Eskasoni. Tous vêtus d'habits formels, les participants ont été jugés pour leur habileté oratoire et leurs talents. Toute la communauté est venue assister à cet évènement, marqué de bonne humeur. Les encouragements et les rires, ont permis à chacun de libérer sa joie et tous ont eu l'occasion de reconnaître les contributions positives des jeunes.

Suicide des jeunes –quelques réponses

Le festival des jeunes

Le festival des jeunes a donné l'occasion aux jeunes de notre communauté de faire quelque chose de bien à eux, d'anticiper avec plaisir un évènement qu'ils avaient planifié à une période de tempos où, d'ordinaire ils se retrouvent sans rien à faire. L'élément important de ce processus a été le soutien de la communauté., le fait que les parents, les autres adultes sont venus célébrer avec eux. Leta a décrit cela comme le sentiment d'être abrité sous un grand parapluie, un refuge réconfortant et chaleureux, qui a été crée pour cette fin de semaine spéciale. Tex nous a aussi fait remarquer combien il a été important que cet évènement soit reconnu, comme il l'a d'ailleurs été, comme quelque chose qui allait se reproduire chaque année et non pas être un évènement qui allait simplement passer dans les annales de la communauté. Leta et Tex ont commenté le fait que nos jeunes avaient maintenant le regard fixé sur l'avenir et qu'ils planifiaient déjà le prochain festival.

Ce qui marche/ce qui ne marche pas

Tex, Leta et moi-même nous sommes assis ensemble.

Nous voulions discuter sur ce qui marchait et sur ce qui ne marchait pas avec les jeunes, et avec nous. Nous pensons qu'il est important de discuter de cela, particulièrement ce qui marche pour nous. Ce que nous voulions explorer est surtout *qui* nous étions plutôt que ce que nous étions. Ce qui marche pour nous peut très bien ne pas marcher pour d'autres. Ce serait intéressant de savoir et de partager ce qui marche pour d'autres personnes, dans d'autres projets et communautés.

•L'aide psychologique/les thérapies sont souvent axées sur le négatif et présentent des aspects positifs que les jeunes peuvent ne pas avoir vu ou vécu. Ils ont besoin de voir, de vivre l'expérience, qu'on leur montre ce qui est sain et qui conduit au bonheur.

•Nos jeunes se sentent souvent désemparés, désespérés. Ils ont besoin de modèles, d'être exposés à ce qui est possible, et de savoir que cela est quelque chose qu'ils peuvent avoir.

•Les jeunes ne réagissent pas très bien aux approches directes et confrontationnelles. Il est préférable d'intervenir indirectement. De les aider à se procurer des expériences positives, agréable à vivre. Les jeunes sont plus ouverts au dialogue lorsqu'ils vivent de telles expériences. Leta les emmènent au Macdonald, organise des piques-niques avec eux, les invite à des dîners pizza, à venir voir des vidéos, à des sessions de maquillage etc...

•Ils ont besoin de savoir que quelqu'un sent leur peine et la comprend et qu'ils n'ont plus besoin de se sentir seuls.

•Ne jamais prêcher, les jeunes ont besoin d'être écoutés et non jugés. Ils ne veulent pas entendre de prêche ou entendre parler des conséquences.

•Il faut que la discussion soit dans les deux sens. Ils ont besoin de savoir qui vous êtes, que vous avez passé par là, que vous avez vécu les mêmes expériences. Ils veulent savoir ce qui était important pour vous, et ensuite prendre une décision sur ce qui est important pour eux.

•Vous ne pouvez spéculer sur ce qu'ils veulent et sur ce dont ils ont besoin. Cela doit venir d'eux.

•Il est important qu'ils établissent des liens avec d'autres personnes, d'établir ce qu'ils ont en commun.

Le processus

•Nous avons tenu des groupes de discussion (focus groups) afin d'identifier les besoins et les questions qui intéressent les jeunes de notre communauté. Sans ordre du jour ni sujet établi au préalable. Notre approche était plutôt : «dit-moi ce qui est important. Qu'est-ce que nous devrions discuter?» Grâce à cette approche, ce qui émergeait venait des jeunes, de ce qu'ils considéraient comme important.

•Durant ces groupes de discussion, les jeunes ont identifié ce dont ils avaient besoin: d'organiser un événement au cours de l'été, une période où ils n'avaient d'habitude rien à faire.

•L'idée d'un concours pour un prince est venue des garçons. Un concours pour une princesse est d'habitude tenu en février, durant le carnaval d'hiver. Ils ont pensé que ce serait amusant que les garçons aient aussi leur moment de gloire.

•Nous avons tenu une série de rencontres pour définir le type d'activités qu'ils voulaient organiser dans le cadre de cet événement, pour planifier le déroulement, les échéanciers et pour voir comment ils pourraient obtenir les fonds pour financer leur projet.

•Une fois que la date et l'heure ont été finalisés, l'évènement a été publicisé dans les médias locaux, tels le canal câble local, des affiches etc... Des annonces ont aussi été placées dans la presse des nations Mi'kmaq et Amalécites. Des affiches ont été envoyées dans tous les bureaux des conseils des maritimes.

•Les compétiteurs du concours du Prince ont sollicité le parrainage d'organismes locaux. Des lettres décrivant l'évènement et les coûts ont été écrites pour rechercher ce parrainage. Les parrains ont fourni un montant de 250 \$ qui a servi à couvrir les frais de location d'un costume et l'achat d'un habit semi-formel.

•La globalité du parrainage a été accordé par la Eskasoni Gaming Commission, dont le mandat est de fournir des fonds pour des activités communautaires. Ces fonds ont été utilisés pour payer un orchestre, un DJ, pour embaucher des agents de sécurité et acheter de l'équipement. Les cadeaux et prix, les trophées et médailles pour le concours ont aussi été achetés grâce à ces fonds.

•Durant tout le festival, les jeunes ont été responsables de l'organisation et de la mise en œuvre des activités.

•Les services de cantine ont été fournis par le Comité du Concours du festival.

Un grand succès

Le festival des jeunes a connu un immense succès. Voici, d'après Tex, les raisons de ce succès :

•La chose la plus importante a été le fait que cette idée venait des jeunes et qu'ils ont maintenu ce «titre de propriété» sur le processus et sur le festival.

•Les jeunes se sont impliqués dans tous les aspects de la planification, de l'organisation et de la mise en œuvre du festival.

Le Concours du Prince a été un grand succès parce que:

1) C'était quelque chose de nouveau

2) Les jeunes ont su maintenir un équilibre entre la compétition et le plaisir. Tout le monde s'est amusé et parlait dans la langue qui le mettait le plus à l'aise. Ils ont fait ce qu'ils ont pu dans le concours de talent et ils ont eu du plaisir en le faisant. Si nous devions résumer en un seul mot ce qu'a représenté ce concours, ce serait le mot PLASISIR. Tous étaient des gagnants et tous (y compris les compétiteurs) ont été heureux pour les finalistes.

Les jeunes ont participé en grand nombre aux danses qui ont eu lieu chaque soir du festival. Le fait que ces danses se sont déroulées sans consommation d'alcool ni de drogues en ont fait des activités saines et très agréables.

La réussite de cet évènement est soulignée par l'intérêt démontré par les jeunes pour le prochain festival, prévu pour l'année prochaine.

Un grand nombre d'entre eux ont déjà demandé à Tex de participer au festival. Le festival de cette année est donc, vraiment a donc été un premier succès, qui se répétera certainement au fil de nombreuses années.

UN GRAND MERCI À NOS CONTRIBUTEURS

Les renseignements sur les projets qui apparaissent dans ce numéro nous ont été généreusement fournis par les membres des équipes de projet. Nous remercions les personnes suivantes pour avoir accepté de contribuer leur expérience et leurs connaissances avec nous tous.

•Eskasoni Mental Health and Social Work Services: Dale Sharkry, Leta Bernard et George Marshall (Tex)

•Tsleil Waututh Project: Debby Parker et Carleen Thomas St-Mary's : Alma Brooks, Brenda Robinson

•Elder Joseph Paul : Histoire de l'arbre Sacré et de Waloostookwiyik

S.O.S POÈTES!

Merci aussi aux poètes que nous avons publié ici. Savez-vous comme il est difficile de vous trouver ? S'ILVOUS PLAÎT, vous, TOUS les poètes, que vous soyez jeunes ou vieux, connus ou non, envoyez-nous vos pensées, vos réflexions sous forme de prières, de chants, ou de poèmes.

Il est très difficile de trouver des poèmes en français. Mais nous aimerions aussi recevoir des poèmes dans votre propre langue.

«Je me lève avec les mouvements rapides
D'un battement d'aile de corbeau
Je me lève
À la rencontre du jour.
Mon front détourné du noir de la nuit
Contemple l'aube d'un jour nouveau
Qui blanchit maintenant l'horizon.»

Poème inuit

LE TAM-TAM

Ma Mère, la Terre, ma Grand-Mère la Lune,
mon Grand-Père le Soleil,
Faites parler le tam-tam,
Chair, bois, forces bénis et honorés.
Notre Terre Sacrée, l'aube paraît.
Une culture revient à la vie.
Les tam-tams, le cercle, les danses.
Un mode ancien réveille les esprits
Et donne des réponses

L'AÎNÉ

Le Créateur t'a invité à défendre un mode de vie spirituel.
Tu as inséré loin au fond de toi-même les rêves qui t'ont été donnés,
Avec un couteau surnaturel.
Les propositions du monde spirituel,
T'ont aidé à fermé l'incision
Et ton chemin se dressait clairement devant toi,
Et ce dont tu as été témoin dans ta vision.
Tes chants d'harmonie dans la suerie,
Ont aidé à laver nos esprits de toute saleté.
Et nous tenons compte de la sagesse de tes mots d'encouragement.
Tu nous exhortes à comprendre le foin d'odeur,
La plume et le tam-tam
Les remèdes de l'esprit que nous devons transmettre,
Aux générations à venir.

(Traduction libre de poèmes tirés de Councils of Encouragement, d'Albert Dumont. Cités avec la permission de l'auteur)



Vos équipes: départements des communications, de la recherche et du bureau exécutif



Mike DeGagné, Directeur général



*Linda Côté, Adjointe à la
Direction générale*



*Deborah Recollet,
Agente administrative*



*Gauche à droit: Gail Valaskakis (Directrice du Département de recherche), Jackie Brennan (Adjointe à la
Direction de recherche), Carolyn McDonald (Contrat). Absent: Roberta Greyeyes (Agente de recherche)*



*Kanatlio (Allen Gabriel), Directeur
des communications*



*Marilyn McIvor, Adjointe au Directeur
des communications*



Kyle Fletcher, Webmaster



Giselle Robelin, Agente de communication



Wayne K. Spear, Agent de communication

LES

Le pensionnat de Shubenacadie, en Nouvelle-Écosse, pour les autochtones

PENSIONNATS

L'établissement : Le pensionnat de Shubenacadie pour les autochtones était dirigé par l'Église catholique. On y accueillait des enfants âgés d'à peine six ans.

Les actes de violence :

Violence physique :

Des élèves ont été mis en isolement parce qu'il parlaient micmac et ont été enfermés dans des placards en guise de punition. Les frères et sœurs qui couchaient ensemble parce qu'ils s'ennuyaient étaient battus. On pouvait punir les enfants qui souffraient d'énurésie, ce qui était fréquent au pensionnat de Shubenacadie, en les battant de manière excessive ou en les humiliant publiquement. On les privait aussi de nourriture. La discipline était souvent appliquée de façon arbitraire. Par exemple, une élève aurait été privée de nourriture pendant deux jours parce qu'elle avait placé par mégarde les pelures des pommes de terre qu'elle préparait pour un repas dans un bidon de lait. Les prêtres et les religieuses avaient généralement de la nourriture de bonne qualité tandis que les élèves mangeaient des patates pourries et de la viande rance. La nuit, les enfants avaient souvent froid parce qu'ils n'avaient pas assez de couvertures. Les plus maltraités étaient les orphelins et ceux dont la famille habitait à une grande distance du pensionnat. Quand les parents de l'élève pouvait venir de la réserve à pied pour le visiter, l'élève risquait moins d'être maltraité.

Violence psychologique :

Les enfants n'étaient pas autorisés à parler leur langue maternelle, le micmac. Ils recevaient un numéro d'identité et devaient porter des vêtements semblables à ceux de détenus. On leur rasait la tête pour les punir. Les garçons et les filles étaient séparés et les frères et sœurs n'avaient la permission de se parler qu'à Noël. Les élèves devaient observer pendant qu'un ou plusieurs prêtres ou religieuses administraient une correction avec une lanière à leurs frères et sœurs ou à d'autres pensionnaires de l'école. Knockwood écrit qu'il y avait une atmosphère de crainte de l'inconnu, de l'imprévu et de la réalité qu'on pouvait être le suivant. Les religieuses détestaient les enfants et loin d'être des exemples de l'indulgence et de l'amour chrétiens, elles étaient des objets de terreur.

Dénonciation :

Les enfants qui se plaignaient des conditions régnant au pensionnat étaient battus par un prêtre. Étant donné qu'il était interdit d'écrire des lettres, il était extrêmement difficile d'informer des gens de l'extérieur des mauvais traitements.

Les effets :

Le fait de séparer de force les frères et sœurs a eu une incidence sur leurs relations pendant toute leur vie. Quelques élèves ont eu les pieds déformés parce qu'ils portaient des chaussures trop petites.

Sources :

Knockwood, Isabelle. *Out of the Depths: The Experiences of Mi'kmaw Children at the Indian Residential School at Shubenacadie, Nova Scotia*, Lockeport, Nouvelle-Écosse, Roseway Publishing, 1992

Eggertson, Laura. " Pressure Mounts Over Abuse Cases ", article publié dans le *Toronto Star* le 10 juin 1998, A2.

PENSIONNATS POUR AUTOCHTONES DE NOUVELLE-ÉCOSSE

Le centre de formation pour garçons de la Nouvelle-Écosse (actuellement connu sous le nom de centre de formation pour adolescents de Shelburne)

L'établissement : L'établissement pour garçons de la Nouvelle-Écosse, situé à Shelburne, était un internat financé par le gouvernement de la Nouvelle-Écosse. L'établissement a d'abord relevé du ministère de l'Aide sociale publique, puis ensuite, du ministère des Services communautaires. En 1994, la responsabilité a été transférée au ministère de la Justice.

Les enfants étaient envoyés au centre de formation pour garçons de la Nouvelle-Écosse pour des périodes d'une durée indéfinie conformément à la *Loi sur les jeunes délinquants*. Les infractions pour lesquelles ils étaient internés variaient de l'indocilité à l'école buis

sonnière en passant par les infractions relatives au vol. Les pensionnaires étaient âgés de 7 à 16 ans.

Le personnel : Le personnel n'avait pas la formation voulue.

Politique relative à la discipline et à la dénonciation de cas d'abus : Jusqu'en 1978, aucun texte de loi n'interdisait expressément d'utiliser la force physique pour assurer son autorité sur les élèves. Selon le surveillant de l'école de Shelburne, jusqu'à l'adoption, en 1976, de la loi sur les services à l'enfance (*Children's Services Act*), il n'était pas nécessaire de déclarer les mauvais traitements ou autres genres d'abus infligés aux élèves à l'agence de protection de l'enfance de la Nouvelle-Écosse.

Les actes de violence : Le juge en chef Stratton conclut, dans le rapport déposé à la suite de l'enquête indépendante qu'il a mené en 1995 sur la situation des écoles de 1950 à 1970, que des actes de violence physique et sexuelle étaient commis de façon systématique. À l'enquête, plus de 60 anciens élèves ont décrit les actes de violence auxquels ils avaient été soumis. Deux cent cinq cas de violence physique et 103 cas de violence sexuelle ont été signalés.

Les auteurs des actes de violence : Plusieurs membres du personnel de l'école et un conseiller en particulier, Patrick Macdougall, étaient responsables des actes de violence. Ces personnes occupaient des postes de confiance à l'école de Shelburne.

Dénonciation : D'anciens pensionnaires de l'établissement ont déclaré s'être fréquemment plaints au directeur des études de l'école. On ne les a pas crus et on leur a ordonné de cesser de faire de fausses accusations. Selon le Rapport Stratton, le personnel de l'établissement de Shelburne et les agents du ministère des Services communautaires savaient tous qu'il s'y commettait des actes de violence. Le juge Stratton mentionne que les histoires sur les penchants sexuels de M. MacDougall circulaient dans l'école et au bureau principal du Ministère à Halifax. Des plaintes d'actes de violence physique ont été portées à l'attention de la direction de l'établissement et du ministère des Services communautaires.

Les effets de la dénonciation : Ni la haute direction de l'établissement de Shelburne ni le ministère provincial qui en a été responsable jusqu'en 1975 n'ont pris de mesures. En 1975, le directeur des études de l'école a signalé à son supérieur, le directeur des services de protection spéciaux du ministère des Services communautaires que Patrick Macdougall avait porté atteinte à la pudeur d'un élève et lui avait infligé des mauvais traitements. La même année, M. MacDougall était muté de l'école de Shelburne à un autre établissement pour enfants, le centre de formation pour enfants de Sydney où on lui confiait le poste de gardien de nuit. Le centre de formation de Sydney a été établi en 1969 pour le soin des enfants aux prises avec de grandes difficultés mentales. Selon le ministère des Services communautaires, on n'a pas licencié M. MacDougall en 1975 parce qu'on craignait qu'il se suicide. Le surveillant du centre de formation de Sydney lui a interdit d'aller aux endroits servant aux enfants de l'établissement. Son salaire était identique à celui qu'il recevait lorsqu'il faisait partie du personnel du centre de formation de Shelburne et était payé è même les ressources allouées à cet établissement par le gouvernement de la Nouvelle-Écosse. M. MacDougall a pris sa retraite en 1983.

Les effets sur les victimes : Quelques-unes des victimes des actes de violence commis au centre de Shelburne sont devenues toxicomanes et alcooliques, ont fait des tentatives de suicide et font des cauchemars périodiquement. D'anciens élèves sont sous les soins d'un psychiatre. Beaucoup d'entre eux sont incapables d'occuper un emploi continu et ont de la difficulté dans leurs relations avec les femmes. Certains d'entre eux éprouvent des difficultés sur le plan physique et plusieurs portent des cicatrices permanentes causées par les mauvais traitements dont ils ont été victimes pendant la période de leurs études à l'école pour garçons de Shelburne.

Le centre de formation pour filles de la Nouvelle-Écosse (aussi connu sous le nom de pensionnat de la Nouvelle Écosse)

L'établissement : Le centre de formation pour filles de la Nouvelle-Écosse relevait de la Section de la protection de l'enfance du ministère de l'Aide sociale publique, plus tard connu sous le nom de ministère des Services communautaires. Les pensionnaires y étaient envoyées conformément à la loi sur la protection de l'enfance (*Child Welfare Act*), en tant qu'enfants ayant besoin de protection, ou pour avoir contrevenu à la *Loi sur les jeunes délinquants*. Comme dans le cas de l'école pour garçons de Shelburne, bon nombre des élèves y ont été envoyées parce qu'elles avaient fait l'école buissonnière, certaines parce qu'elles étaient indociles et d'autres parce qu'elles avaient été déclarées coupables d'infractions relatives au vol. La moitié des pensionnaires étaient de la Nouvelle-Écosse, les autres étant du Nouveau-Brunswick et de l'Île-du-Prince-Édouard. Après la promulgation de la *Loi sur les jeunes contrevenants* en 1984, le Nouveau-Brunswick a établi ses propres établissements pour les adolescents condamnés pour des infractions criminelles.

Le personnel : Selon les conclusions de l'enquête Stratton, le personnel n'avait pas la formation voulue pour s'occuper efficacement des élèves qui lui étaient confiées. George C.

LES PENSIONNATS

C. Moss, un des conseillers qui a été condamné au criminel pour attentat à la pudeur en 1992 pour des actes commis à l'école et qui a aussi été poursuivi au civil par huit élèves avait antérieurement travaillé dans le domaine de la vente avant d'occuper le poste de conseiller à l'école de la Nouvelle-Écosse. Douglas Hollett avait travaillé comme conducteur d'autobus avant d'obtenir un emploi à l'école.

Les victimes et les actes de violence : Neuf anciennes pensionnaires de l'école pour filles de la Nouvelle-Écosse ont témoigné à l'enquête Stratton qu'elles avaient été victimes de violence physique et sexuelle. Les filles étaient âgées de 13 à 16 ans à l'époque où cela s'est produit. Les actes de violence sexuelle comprennent des relations sexuelles, des relations sexuelles orales et anales, des caresses et des baisers.

Les auteurs des actes de violence : Les conseillers et conseillères de l'école étaient tous responsables des actes de violence sexuelle et physique. Deux conseillers, George C. Moss et Douglas G. Hollett, ont été mentionnés à plusieurs reprises. Le directeur de l'établissement a aussi été désigné en tant que responsable des sévices infligés aux pensionnaires.

Dénonciations : Les élèves ont dénoncé les mauvais traitements au personnel, mais elles ont été discréditées. Des membres du personnel ont aussi constaté le comportement contraire au code professionnel de certains de leurs collègues. Par exemple, ils ont été témoins des actes de violence physique et sexuelle commis par M. Moss sur des filles de l'établissement.

En 1977, une des victimes s'est plainte de la conduite de M. Moss au directeur des études adjoint de l'école pour filles de la Nouvelle-Écosse. Encore une fois, en 1979, le directeur des études de l'école a été saisi d'une plainte au sujet du comportement de M. Moss, cette fois par la mère d'une élève. Son enfant s'était sauvée de l'école.

Effets de la dénonciation des actes de violence : La haute administration de l'école, et principalement le directeur des études et le directeur des études adjoint, étaient au courant de la tendance de M. Moss à se comporter d'une façon contraire au code d'éthique avec les pensionnaires. Ils lui en ont parlé à plusieurs occasions, mais son comportement ne s'est pas amélioré. En 1977, ils étaient tous les deux au courant du fait qu'une pensionnaire avait allégué avoir été victime d'actes de violence sexuelle commis par M. Moss. Ils ont confronté M. Moss avec l'accusation. Celui-ci nia les faits et la haute administration ne prit aucune autre mesure. Le directeur des études et son adjoint n'ont pas mené d'enquête interne, ils n'ont pas mentionné la plainte à leurs supérieurs du ministère des Services communautaires et ils n'ont pas informé la police des allégations. Le juge Stratton conclut que les autorités ont fait preuve de négligence en ne réagissant pas de façon positive à la plainte en 1977. Il a appris que la direction de l'établissement était au courant de la conduite inconvenante de M. Moss avant d'être saisies de la plainte. Il déclare dans son rapport que les autorités ont négligé de prendre des mesures, ce qui a permis à M. Moss d'agir de manière infâme.

Une fois que la mère de l'élève eut porté plainte en 1979, le directeur a encore une fois confronté M. Moss, qui a reconnu que l'accusation était bien fondée. Même si le directeur a signalé les actes au ministère des Services communautaires de la Nouvelle-Écosse, il n'y a pas eu d'enquête interne. Les actes ont aussi été signalés à la police. Le juge Stratton déclare que sur réception de la deuxième plainte d'inconduite contre M. Moss en 1979, les autorités de l'école et les personnes qui étaient au courant de la plainte au bureau principal du Ministère auraient dû prendre plus rapidement et de façon plus décisive la décision de tenir une enquête ou de demander à la police de le faire au lieu de se contenter d'accepter la démission de Moss et de fermer le dossier.

Le juge Stratton laisse entendre que le directeur des études et son adjoint pourraient avoir tenté de dissimuler la plainte afin d'éviter une enquête plus poussée. En 1985, Moss travaillait dans une autre section du ministère des Services communautaires.

Effets des actes de violence sur les victimes : Les victimes des actes de violence ont mentionné parmi les effets un état de stress post-traumatique, des tentatives de suicide, la pharmacodépendance et l'alcoolodépendance, le manque de confiance en d'autres personnes, les dysfonctions sexuelles et l'incapacité de soutenir des relations avec les hommes. Quelques-unes des anciennes pensionnaires sont sous les soins de psychologues et de psychiatres.

Le centre de formation pour adolescents de la Nouvelle-Écosse

L'établissement : Le centre de formation pour adolescents de la Nouvelle-Écosse, établi en 1927, était un internat provincial pour les enfants souffrant de difficultés mentales légères ou moyennes qui était géré par le ministère des Services communautaires. L'école accueillait tant des garçons que des filles.

Le personnel : Le personnel n'avait ni la formation ni les compétences voulues pour s'occuper des élèves du centre de formation pour adolescents de la Nouvelle-Écosse.

Les auteurs des actes de violence : Les actes ont été commis par le personnel du centre, des personnes en situation de confiance.

Les actes de violence et les victimes : Les actes englobent la violence sexuelle, physique et morale. Il ne s'agissait pas d'actes isolés, mais plutôt d'actes qui se produisaient de façon constante. Les victimes étaient des pensionnaires tant de sexe masculin que féminin de l'établissement. Nous reproduisons ci-dessous la description de quelques-uns des actes dont il est question dans le Rapport Stratton :

Une pensionnaire, placée au centre de l'âge de 10 ans à l'âge de 18 ans, a été victime d'actes de violence sexuelle commis par des membres du personnel. Les actes comprennent l'introduction des doigts dans le vagin et les attouchements aux seins. Le personnel a en outre donné des corrections avec une lanière à cette élève sous prétexte qu'elle simulait ses crises d'épilepsie.

Un pensionnaire, qui est resté au centre de l'âge de dix ans à l'âge de 16 ans, était constamment frappé à coups de pied par un membre du personnel. Les mauvais traitements lui ont laissé des marques au dos, aux fesses et aux jambes. L'élève a vu un conseiller de l'établissement donner un coup de genou dans l'estomac d'un autre pensionnaire. Cet employé a aussi maltraité d'autres élèves.

Une pensionnaire, placée au centre de 1959 à 1961, a été maltraitée par deux membres du personnel. Elle a été placée dans une cellule d'isolement et frappée à la figure et à la tête. On lui a administré une correction avec une lanière et elle a été privée de nourriture. Elle a été témoin de plusieurs cas de violence physique et psychologique, tels que des enfants ligotés sur leur chaise.

Une pensionnaire, placée au centre de formation pour adolescents de la Nouvelle-Écosse de l'âge de 13 ans à l'âge de 17 ans, a été soumise à des sévices et à des actes de violence morale par des employés. Un employé de la cuisine lui donnait constamment des coups de pied et un membre du personnel l'a frappée tellement violemment avec une courroie qu'elle avait des ampoules aux mains.

La dénonciation et ses effets : Un pensionnaire s'est plaint d'être battu de façon excessive à un membre du personnel. Les mauvais traitements se sont poursuivis jusqu'à ce qu'un membre de sa famille porte plainte. L'établissement n'a jamais consigné la plainte ni les actes de violence. Un autre pensionnaire a révélé au directeur des études adjoint qu'un cadre supérieur l'avait frappé. Aucune mesure n'a été prise par les gens de l'établissement.

La victime de sexe féminin dont on a caressé les seins (voir le paragraphe a) ci-dessus) a signalé l'incident à un cadre supérieur. On n'a trouvé aucune mention de la plainte dans les dossiers de l'établissement et aucune mesure n'a été prise pour régler le problème.

Le membre du personnel responsable d'avoir causé des ampoules aux mains de la pensionnaire (voir le paragraphe d) ci-dessus) a été mis à pied. Selon le Rapport Stratton, il existait une conspiration du silence au centre de formation pour adolescents de la Nouvelle-Écosse. Le personnel et l'administration ne croyaient pas les plaintes des pensionnaires et ne prenaient pas de mesures pour vérifier les allégations qu'ils pensaient comporter un élément de véracité. Les personnes occupant des postes de confiance fermaient les yeux sur le problème, faisaient la sourde oreille et choisissaient de ne pas s'impliquer eux-mêmes ou leurs collègues.

Effets des actes de violence sur les victimes : Les effets sur les victimes comprennent les tentatives de suicide, la dévalorisation, les problèmes d'ordre physique et l'incapacité de conserver un emploi.

Sources :

Report of an Independent Investigation in Respect of the Incidents and Allegations of Sexual and other Physical Abuse at Five Nova Scotia Residential Institutions, Monsieur le juge Stuart G. Stratton, C.R., le 30 juin 1995.

Ministère de la Justice de la Nouvelle-Écosse, *Compensation for Institutional Abuse Program*, Note d'information du 6 novembre 1997.

Ministère de la Justice de la Nouvelle-Écosse, Déclaration de Bill Gillis, ministre de la Justice sur les progrès réalisés relativement aux recommandations du Rapport Stratton, Communiqués du 17 octobre 1995 et des 3 mai, 1^{er} novembre et 6 et 19 décembre 1996.

Ministère de la Justice de la Nouvelle-Écosse, *Compensation for Institutional Abuse Program: Guidelines*, novembre 1997.

Rodenheiser, David. “ RCMP investigating reform-school deaths “, article publié dans le *Daily News* le 20 avril 1998.

Rodenheiser, David. “ RCMP `see light at end of tunnel' in reform-school probe “, article publié dans le *Daily News* le 22 avril 1998.

Rodenheiser, David. “ The Important Part of Compensation “, article publié dans le *Daily News* le 27 avril 1998.

“ RCMP Seize Abuse Files from Justice Department “, article publié dans le *Daily News* le 11 avril 1998.

Jobb, Dean. “ One Little Story for Ex-Staffers “, article publié dans le *Chronicle Herald*.

G.B.R. c. Hollett (1996), 139 D.L.R. (4th) 260 (Cour d'appel de la Nouvelle-Écosse), rejet de la demande d'autorisation d'interjeter appel devant la Cour suprême du Canada [1996] C.S.C.R. n 541.

Pour tous les êtres humains de notre terre, le Créateur a planté un arbre sacré, sous lequel ils peuvent tous se rassembler. Dans cet endroit de refuge, tous peuvent trouver la guérison, la force, la sagesse et la sécurité. Les racines de cet arbre s'étendent dans le corps profond de notre mère la terre. Ses branches se dressent vers notre père le ciel comme des bras en prière. Les fruits de l'arbre sont toutes les bonnes choses que le Créateur a données aux humains. (l'amour, l'altruisme, la justice, le respect, la générosité, la sagesse et l'humilité).

Il est important pour nous de ne pas mourir sans avoir de passé. Le passé parle de qui nous sommes, il nous dit pourquoi le Créateur nous a fait venir en ce monde et où nous devons aller.

Les Aînés nous disent que la vie de l'arbre protège la vie des gens. S'ils s'en éloignaient trop ou s'ils cherchaient à le détruire, un sentiment de grand désespoir les envahirait. Le cœur d'un grand nombre d'entre eux se dessècherait et la confusion règnerait dans leur esprit. Leurs rêves cesseraient et ils n'obtiendraient plus de visions. Ils commenceraient à se disputer entre eux, et deviendraient incapables de dire la vérité ou d'être honnêtes les uns envers les autres. Petit à petit, ils oublieraient comment vivre sur leurs terres. Leurs vies seraient remplies de colère et de tristesse. Petit à petit le poison se répandrait en eux et dans tout ce qu'ils viendraient à toucher. Nos ancêtres, qui sont partis avant nous, nous ont dit comment ces choses arriveraient. Mais ils nous ont dit aussi que l'arbre, lui, ne mourrait jamais; et, aussi longtemps que l'arbre vivra, les humains vivront. Ils nous ont dit que le jour viendrait où nous nous réveillerions de notre long sommeil et où nous nous mettrions à la recherche de l'arbre sacré.

Les dons que le créateur leur avait donnés ont été volés aux peuples autochtones, et le poison s'est répandu dans l'arbre sacré de la vie. Le temps est venu de réveiller le géant endormi et de l'écouter rugir. Car il a été prédit que l'arbre de vie ne mourra jamais, et qu'aussi longtemps qu'il vivra, les peuples vivront aussi, car toutes les choses sont liées entre elles. Pour comprendre la vie d'aujourd'hui, les jeunes générations ont besoin d'entendre les récits de ce qui est arrivé dans le passé. Ils pourront alors clairement discerner la route qui mène à l'avenir.

UN RETOUR VERS LE BIEN-ÊTRE



LES ENSEIGNEMENTS

Il est important pour nous de ne pas mourir sans avoir de passé. Le passé parle de qui nous sommes, il nous dit pourquoi le Créateur nous a fait venir en ce monde et où nous devons aller. Nous sommes “Waloostookwiyik; (Le peuple de l'aurore) le peuple de la belle rivière.

La terre et la rivière ont pris soin de nous. Elle nous a offert toutes les choses qu'un paradis possède. Les Waloostookwiyik y vivaient heureux et complètement satisfaits, car ils avaient tout ce dont ils avaient besoin pour vivre. Nos croyances, notre compréhension de ce que signifiait pour nous l'arbre sacré de la vie étaient au cœur des liens que nous avions avec la terre, le grand cycle de l'harmonie de la terre et à celle du Créateur. Parce que nous étions d'un naturel facile à vivre et que nous étions enclins à la réflexion avant de nous prononcer, les nouveaux venus sur notre continent nous ont jugé comme des créatures vivant dans «un état de passivité et de manque d'initiative général».

E. Tappin Adney a très souvent voyagé le long de la rivière St. John. Il a écrit des articles dans lesquels il citait ce que les Aînés d'alors lui avaient dit. Il a écrit, de leur part, des lettres au gouvernement et a consigné par écrit les choses qu'il apprenait au cours de ses voyages. Voici ce qu'il a écrit dans ses mémoires

«Leur disposition raciale est caractérisée par la douceur, à moins d'être provoqués par des outrages insupportables. Les peuples des régions de l'Est n'ont pas de système de caste ecclésiastique. Ils avaient des chefs, et leur position reposait sur le fait que ces peuples croient en la force de l'esprit. Ces peuples possédaient naturellement ce pouvoir ou pouvaient l'acquérir ou l'augmenter par la connaissance de choses que nous rejetons parce que nous les considérons comme des superstitions païennes. Chaque homme et femme possédaient ces formules magiques et donc chaque autochtone se sentait maître de sa situation et de sa vie».

Adney ajoute «Les concepts chrétiens étaient inconnus, bien que ces peuples possèdent un très bon code moral. Un autochtone, chaque fois qu'il parlait de religion, se levait et se tenait debout. Il ne s'agenouillait pas et ne s'humiliait pas, ni devant ses chefs, ni en présence de Kci-Mundoak (Grand Mystère), origine des forces de l'univers. Lorsqu'il éprouvait le besoin de prier, il allait d'abord se purifier dans une suerie. Il concluait ensuite un traité avec les esprits du soleil. Ne voulait pas que son geste soit ingrat, il sacrifiait alors un article qui avait pour lui une réelle valeur. L'autochtone qui n'a pas été touché par la civilisation occupait et avec respect

une place, non pas à proximité de la nature mais en son sein».

À Passamaquoddy, William Neptune, qui a fait de grandes et belles choses pour son peuple, est resté comme tous les Neptunes, un païen, travaillant à redonner vie aux vieilles coutumes. Il a mis au défi la domination des prêtres qui venait en leur déclarant : «une dose

modeste de votre religion n'est pas un mal, mais nous ne pouvons pas en faire un code de vie, mais les indiens peuvent vivre selon leur propre religion».

Tous les liens qui nous unissent à l'univers ont leur origine dans nos croyances. Nous croyons que, sans le soleil, sans la lune, notre existence sur cette terre serait impossible. Toutes les choses qui ont le pouvoir du mouvement possèdent ce que nous appelons la vie et possèdent aussi des dimensions matérielles et spirituelles. Les pouvoirs qu'ils possèdent sont inexplicables mais ils sont ressentis, c'est tout. La connaissance de ces choses, qui appartiennent au grand mystère universel (un seul Créateur), est contenue dans le mot Mun'do'uk (diversité des choses créées/manifestées)

Tappan Adney explique en grand détail les mesures extrêmes que les chefs d'églises ont pris pour changer le concept que nous avions du monde, et ceci au nom de la civilisation. «Des missionnaires catholiques ont cherché un mot qui exprimait le concept d'un dieu unique. Ils ont ainsi inventé l'expression Kitchi-Mun'To (Grand Esprit) afin de traduire le mot dieu et remplacer le mot Mun'do'uk, qu'ils avaient traduit par «les et les Malécites, tandis que le Mun'T'o; signifie Le grand Esprit (un seul dieu) pour nos cousins du Nord, les Ojibway».



Photo: Richard Erdoes

Les Mun'do'uk étaient les forces créatrices de tout mouvement, et d'actions de toute sorte, y compris l'action de l'esprit d'intelligence duquel dépend la vie physique. Ce mystère sous forme humaine s'appelait Med'ew'ul'in (le transformateur). Ces hommes et femmes, - mystères sous forme physique - exerçaient une grande influence parmi les humains. Ces leaders spirituels n'étaient pas désignés officiellement et n'étaient pas des chefs héréditaires, ils n'étaient pas non plus soumis à la sanction de l'opinion publique. •

En février 1995, la Commission royale sur les peuples autochtones a rendu public son rapport spécial sur le suicide. Durant 172 jours (répartis sur plusieurs années) d’audiences publiques qui se sont tenues dans 92 collectivités d’un bout à l’autre du Canada, les commissaires ont appris que le suicide était l’un des plus urgents problèmes auquel font face les collectivités autochtones. De plus, en 1993, la Commission a tenu deux consultations spéciales sur la prévention du suicide avec des organisations nationales représentant les autochtones, à savoir l’Assemblée des premières nations, la Native Women’s Association of Canada, le Conseil national des autochtones du Canada (maintenant le Congrès des peuples autochtones), les Inuit Tapirisat du Canada, la Pauktuutit (association de femmes inuit) et Ralliement national des Métis.

L’AMPLEUR DU PROBLÈME

Dans son rapport, la Commission signale que l’utilisation des données existantes pose plusieurs problèmes puisque, pour diverses raisons, celles-ci ne révèlent pas l’ampleur réelle du problème. En effet, les statistiques recueillies concernent principalement les Indiens inscrits et les Inuit qui vivent dans les Territoires du Nord-Ouest et excluent les Indiens non inscrits, les Métis et les Inuit qui habitent ailleurs au pays. De plus, dans certains cas, il peut être difficile de déterminer si le suicide est la cause du décès; on estime que jusqu’à 25 p. 100 des morts accidentelles chez les autochtones sont en fait des suicides non déclarés.

Bien que le taux réel de suicide soit sans doute plus élevé que ne l’indiquent les chiffres disponibles, la Commission estime que le taux de suicide chez les autochtones, dans tous les groupes d’âge, est environ trois fois plus élevé que dans la population non autochtone. Elle fixe le taux de suicide chez les Indiens inscrits et chez les Inuit à respectivement 3,3 fois et 3,9 fois la moyenne nationale.

Ce sont chez les adolescents et les jeunes adultes que les risques sont les plus élevés. Les cas de suicide chez les jeunes autochtones de 10 à 19 ans sont cinq à six fois plus nombreux que chez les non-autochtones du même âge; c’est toutefois entre 20 et 29 ans que l’on constate le taux le plus élevé de suicide chez les autochtones et les non-autochtones.

LES FACTEURS DÉTERMINANTS

Dans son rapport, la Commission répartit les principaux facteurs de risque associé au suicide en quatre grandes catégories : les facteurs psychobiologiques, le contexte situationnel, les facteurs socio-économiques et les tensions d’ordre culturel. Elle estime que ces tensions sont particulièrement graves chez les autochtones.

Bien que la présence de troubles mentaux ou de maladies mentales associés au suicide (comme la dépression, l’anxiété et la schizophrénie) soit moins documentée chez les autochtones que dans d’autres groupes, le ressentiment serait, d’après les responsables des services de santé communautaire, un problème psychologique répandu dans ces collectivités.

Le contexte situationnel semble être plus déterminant. L’éclatement de la famille par suite de l’internat forcé des enfants dans des pensionnats, de l’adoption ou de longues périodes d’hospitalisation dans des établissements situés à vol d’avion pour le traitement de maladies chroniques comme la tuberculose font partie des facteurs qui contribuent au suicide. À cela s’ajoute une consommation accrue d’alcool et de drogues comme palliatif à la détresse. Des études portant sur des autochtones qui se sont suicidés ont révélé que près de 90 p. 100 des victimes avaient de l’alcool dans le sang. On indique aussi les lésions cérébrales ou les psychoses paranoïaques résultant de l’inhalation chronique de solvants sont une cause importante de suicide chez les jeunes.

Les facteurs socio-économiques, tels que l’extrême pauvreté, une faible scolarisation, des possibilités d’emploi limitées, le piètre état des logements et des installations sanitaires et la mauvaise qualité de l’eau touchent un nombre anormalement élevé d’autochtones. Les personnes qui vivent dans de telles conditions sont beaucoup plus susceptibles que d’autres d’éprouver des sentiments de désarroi et de désespoir qui risquent de les mener au suicide.

LE RAPPORT DE LA COMMISSION ROYALE LE SUICIDE CHEZ LES AUTOCHTONES: Nancy Miller Chenier Division des affaires politiques et sociales février 1995

Les tensions d’ordre culturel désignent la perte de confiance dans la manière de comprendre la vie et dans le mode de vie qui ont été enseignés dans une culture en particulier. Elles se produisent lorsque l’ensemble des rapports, des connaissances, des langues, des institutions sociales, des croyances, des valeurs et des règles morales qui unit un peuple et lui confère son identité collective et son sentiment d’appartenance se trouve bouleversé. Le fait que les autochtones aient été dépossédés de leurs terres, aient perdu le contrôle sur leurs conditions de vie, aient vu leurs croyances et leur vie spirituelle anéantis et leurs institutions sociales et politiques affaiblies ainsi que la discrimination raciale dont ils sont victimes ont gravement entamé leur confiance et contribuent à les prédisposer au suicide, à l’automutilation et à d’autres formes d’autodestruction.

LA PRÉVENTION DU SUICIDE : CERTAINES INITIATIVES COMMUNAUTAIRES

En plus des témoignages faisant état du désespoir provoqué par le suicide, la Commission a entendu des témoignages décrivant des initiatives de prévention du suicide motivées par une volonté individuelle, communautaire et régionale de changer les choses. Chaque initiative est unique. Certaines visent directement à prévenir le suicide et d’autres s’attaquent plus généralement aux causes et aux conséquences d’un comportement violent et autodestructeur. Dans le rapport, la Commission décrit six initiatives de ce genre, soit celles prises par la réserve de Wikwemikong de l’île Manitoulin, sur le lac Huron, en Ontario; par la réserve de Big Cove, au Nouveau-Brunswick; dans l’ensemble des Territoires du Nord-Ouest; dans les rues du secteur nord de Winnipeg, au Manitoba; à Anim Lake en plein coeur de la Colombie-Britannique; et dans les collectivités faisant partie du Conseil tribal de Meadow Lake, dans le nord-ouest de la Saskatchewan.

Les initiatives prises par la réserve de Wikwemikong remontent au milieu des années 70 lorsque sept suicides ont eu lieu dans un petit secteur de la collectivité. Par suite d’une enquête et d’une étude concernant les événements, il a été décidé de financer deux organismes de services locaux. Rainbow Lodge, connu maintenant sous le nom de Ngwaagan Gamig Recovery Centre, est un centre non médical de traitement et de prévention de l’alcoolisme et des toxicomanies et le Wikwemikong Counselling Service, rebaptisé depuis Nadmadwin Mental Health Clinic, est un service de soutien indépendant en santé mentale. La présence de ces services, conjuguée à une sensibilisation publique, une responsabilisation collective et un développement communautaire accrus ont contribué à favoriser la stabilité psychologique que connaît à l’heure actuelle la collectivité.

En 1992, sept suicides et 75 tentatives de suicide ont eu lieu à Big Cove. À la suite d’une enquête du coroner, il a été recommandé de contrôler plus sévèrement l’alcool et la drogue, de créer des emplois, d’offrir des services permanents de santé mentale dans les réserves et de favoriser l’accès à l’autonomie gouvernementale. Les intervenants locaux ont entrepris une consultation collective afin de déterminer le genre de collectivité que pourrait devenir Big Cove si chacun faisait sa part pour l’améliorer. Ce groupe a préconisé que l’on mise davantage sur les valeurs traditionnelles, les rituels et les cérémonies de guérison autochtones pour remédier aux problèmes sous-jacents de l’éclatement de la famille et de la collectivité. On a donc tenu un rassemblement d’une semaine faisant

appel aux ressources de la spiritualité micmaque, du christianisme et de la psychothérapie occidentale, et au cours duquel la collectivité a pleuré ses disparus et amorcé un processus de guérison. Lors d’une dernière séance de partage, on a formulé des recommandations sur tout un éventail de questions depuis les responsabilités de la collectivité jusqu’au racisme en dehors de cette même collectivité.

En 1989, un débat à l’assemblée législative des Territoires du Nord-Ouest sur le suicide parmi les autochtones a abouti à la nomination d’un coordonnateur chargé d’élaborer une stratégie globale et à la mise en oeuvre d’un programme de prévention du suicide. En 1990, un forum populaire à Rankin Inlet a déclenché une série de sept forums régionaux réunissant plus de 300 personnes et à l’issue desquels il a été recommandé que tous les ministères territoriaux contribuent à renforcer les familles et les collectivités et que des ressources soient affectées aux initiatives communautaires. La nécessité de mettre sur pied un programme de formation sur l’ensemble du territoire a entraîné l’établissement d’un partenariat entre le gouvernement des Territoires du Nord-Ouest, l’Association canadienne pour la santé mentale et la Muttart Foundation, d’Edmonton. Le programme d’études en prévention du suicide qui en est résulté forme ceux et celles qui travaillent près des gens dans leur collectivité — conseillers en désintoxication, représentants en santé communautaire, travailleuses des refuges pour femmes — afin qu’ils fassent profiter les autres de leurs compétences.

Dans les rues du secteur nord de Winnipeg, la Patrouille du clan de l’ours, une force bénévole, s’emploie à protéger les membres vulnérables de cette collectivité autochtone urbaine contre la violence et l’exploitation. Des préoccupations quant à la sécurité urbaine avaient été soulevées à l’occasion de l’assemblée annuelle des jeunes autochtones en 1991, préoccupations auxquelles a donné suite le Ma Mawi Chi Itata Centre, un service autochtone d’aide sociale à l’enfance et à la famille. La patrouille se compose de bénévoles qui reçoivent environ 20 heures de formation en premiers soins, en mesures de sécurité et en résolution de conflits. Elle s’occupe des femmes et des enfants qui sont harcelés dans la rue, des cas d’intoxication et de surdose, de violence familiale et de menaces de suicide.

À Anim Lake, au milieu des années 70, on a tenté de remédier aux problèmes que connaissait la collectivité en s’attaquant à l’alcoolisme qui y sévissait. Par suite de ces mesures, l’alcoolisme a presque totalement disparu. Mais devant la persistance des problèmes, les dirigeants de la collectivité ont entrepris d’en déterminer les causes profondes et ont découvert les abus qui avaient cours dans la collectivité. Ils ont constaté que les auteurs de ces abus avaient eux-mêmes été victimes d’agressions physiques et sexuelles au pensionnat St. Joseph, où ils avaient été internés de force de 6 à 16 ans. Pour combattre l’alcoolisme et les séquelles de ces abus, on a fait, entre autres, appel à la thérapie, aux cérémonies traditionnelles et aux programmes de traitement basés sur les modèles de justice propres aux Shuswaps.

Au milieu des années 80, le Conseil tribal de Meadow Lake a constaté que les enfants de ses réserves étaient privés d’un milieu propice à leur développement et d’un sentiment d’appartenance culturelle, tant sur le plan de la langue que sur celui des traditions. Par ailleurs, les adultes de ces collectivités n’avaient personne pour garder leurs enfants lorsqu’ils devaient quitter leur milieu pour suivre des cours ou un programme de désintoxication. Après des mois de discussion, un plan de programme de garde communautaire a été élaboré, axé sur la culture, les traditions et les valeurs des premières nations et fonctionnant d’après les normes d’éducation et de soins les plus élevées au pays. Grâce à un partenariat avec la School of Child and Youth Care de l’Université de Victoria, un programme de cours a été élaboré, axé sur les besoins et les priorités de la collectivité. Les installations de formation et la garderie sont situées dans le Wakayos Child Care Education Centre. On y favorise un plus grand intérêt envers le bien-être des enfants et des familles.

voir la page suivante

OBSTACLES ET SOLUTIONS

La Commission reconnaît que certains des obstacles au changement existent au sein même des collectivités. Elle fait remarquer que certains dirigeants communautaires s'intéressent plus souvent au développement économique et à l'autonomie gouvernementale qu'aux problèmes sociaux, que les événements et les facteurs de risque liés au suicide constituent des sujets de honte que l'on s'efforce de dissimuler, que les adultes n'arrivent pas à servir de modèles aux jeunes, et que les conflits et les rivalités dans les collectivités empêchent une action concertée. Cependant, elle constate également que le contrôle par des non-autochtones des programmes et des ressources a donné très peu de résultats en matière de prévention à long terme et s'est traduit par une absence de coordination des interventions d'urgence, une absence de politique globale et nationale en matière de santé mentale, l'inégalité d'accès aux programmes et aux ressources, de la confusion engendrée par la multiplicité des sources de financement et une insuffisance des ressources documentaires et des programmes de formation.

Dans le cadre d'action que propose la Commission, cette dernière recommande, pour l'ensemble du Canada, une démarche comportant trois niveaux d'intervention, axée sur la collectivité. Cette démarche comprend la mise sur pied de services d'aide directe en cas de suicide, la promotion de la prévention globale par le développement communautaire et un appui à l'autodétermination, à l'autosuffisance, à la guérison et à la réconciliation. Elle s'appuie sur sept éléments : la revitalisation culturelle et spirituelle, le resserrement des liens familiaux et communautaires, l'attention prioritaire aux enfants et aux jeunes, l'approche holistique, la participation collective, le partenariat et la prise en charge par la collectivité.

La Commission a de plus précisé certains objectifs, entre autres, l'établissement d'un calendrier étalé sur dix ans pour atteindre les objectifs premiers de la campagne pancanadienne de prévention du suicide et de l'automutilation chez les autochtones. D'ici 1997, chaque collectivité autochtone devra compter au moins une personne-ressource qui sache dépister les intentions suicidaires, intervenir au besoin et soutenir les proches des victimes. D'ici 1998, chaque collectivité devra disposer d'une personne-ressource spécialisée en développement communautaire. Un forum national sur la prévention du suicide chez les autochtones devra se tenir la première année de la campagne, puis tous les trois ans par la suite jusqu'à la dixième année de la campagne.

CONCLUSION

Lorsqu'il a été rendu public, le rapport de la Commission royale a d'une part été critiqué parce qu'il préconise des solutions traditionnelles qui freineraient la modernisation des collectivités autochtones et d'autre part été louangé parce qu'il tâche de s'attaquer à un problème complexe et d'acheminer les collectivités vers la santé et le bien-être à tous les niveaux. Un commissaire a indiqué ne pouvoir souscrire à la politique générale préconisée dans le rapport tout en insistant sur la nécessité de prendre des mesures appropriées dans les collectivités aux prises avec un problème de suicide. Dans l'ensemble, le rapport présente une démarche d'ensemble à un problème qui inquiète de plus en plus les collectivités



Shubenacadie Indian Residential School



Photo: Dave Tellier; le coordonnateur chargé de l'entrée des données à la FAG, examine l'une des soumissions reçues pour la date-limite du 25 août 2000. Notre processus de traitement des soumissions commence avec son équipe, qui entre les données de chaque proposition de projet.

Soumission des manuscrits

Vous pouvez soumettre vos articles ou autres contributions par la poste ou sous forme de disquette (Wordperfect ou MS Word):

Télécopieur: 613-237-4442
Adresse: Au Rédacteur, *Premier pas*
75 rue Albert, Pièce 801
Ottawa, Ontario K1P 5E7
Courriel: grobelin@ahf.ca ou wspear@ahf.ca

Veuillez nous transmettre vos photos par la poste ou par voie électronique en format TIFF (grayscale). Veuillez noter que la FAG n'assume aucune responsabilité pour la perte ou les dommages du matériel envoyé par la poste.

Veuillez inclure, avec vos contributions, une courte biographie (votre nom, ce que vous faites) ainsi que votre adresse complète (ou l'adresse de votre organisation), vos numéros de téléphone, de télécopieur et votre adresse électronique.

Le FAG ne paie pas les articles qu'elle publie dans *Premier pas* mais envoie aux auteurs une copie de *Premier pas* ou, sur demande des copies supplémentaires pour distribution.

Les points de vue et les opinions exprimés dans les articles soumis par les auteurs ne reflètent pas nécessairement les points de vue et opinions de la FAG.

Nous n'imposons pas de limite quand à la longueur des manuscrits, mais les textes courts sont préférables. Tous les articles qui sont soumis à la FAG à des fins de publication doivent être approuvés par l'équipe éditoriale. La FAG se réserve le droit de réviser et corriger les manuscrits (longueur du texte et style).

La FAG conservera les articles qui lui sont soumis, pour les publier dans un autre numéro de *Premier pas*. La FAG se réserve le droit d'accepter ou de refuser les articles qui lui sont soumis. La FAG se réserve le droit de retirer les passages dont le langage n'est pas acceptable et de corriger les erreurs de grammaire, d'orthographe et de ponctuation.



Remarque: Les termes «Pensionnats» et «Maison» ont souvent été utilisés pour décrire les institutions construites avant 1923.

• Colombie Britannique

Pensionnat Indien d’Alberni (Pensionnat Indien de Port Alberni); Port Alberni; ouvert en 1920; fermé en 1973

Pensionnat Ahousaht Indian; Ahousaht; ouvert en 1901; fermé en 1950

Pensionnat indien All Hallows Indian; Yale; ouvert en 1884; fermé en 1920

Pensionnat indien de Christie (Nouveau pensionnat indien de Christie; Pensionnat indienKakawis); Tofino (Meares Island); ouvert en 1900; fermé en 1973; nouvelle école construite en 1974; fermée en 1983

Couvent catholique de Cowichan; Cowichan; ouvert en 1863; Date de fermeture inconnue

Externat de Friendly Cove; Yuquot; ouvert en 1930; fermé en 1964

Pensionnat indien de Greenville pour garçons; Naas River; ouvert en1863; Date de fermeture inconnue

Pensionnat indien de Kamloops (Pensionnat indien de St. Louis ; Académie St. Anne; Kamloops; ouvert en 1890; fermé en 1978

Pensionnat indien de Kitimaat (École Elizabeth Long pour les filles; Kitimaat; ouvert en 1883; Date de fermeture inconnue

Pensionnat indien de Kootenay (Pensionnat indien de St. Eugene’s ; Pensionnat indien de St. Mary’s); Cranbrook; ouvert en 1898; fermé en 1970

Pensionnat indien de Kuper Island; Chemainus; ouvert en 1890; fermé en 1975

Pensionnat indien de Lejac; Fraser Lake; ouvert en910; nouvel édifice construit en 1922; fermé en 1976

Pensionnat indien de Lower Post ; Lower Post; ouvert en 1940; fermé en 1975

Institut méthodiste de Coqualeetza Institute; Chilliwack; ouvert en 1886; fermé en 1937; devint plus tard l’hôpital de Coqualeetza

Pensionnat indien Metlakatla; Metlakatla; ouvert en 1891; fermé en 1962; Anglican et Méthodiste

École méthodiste pour les filles de Port Simpson; Port Simpson; ouverte en 1863; fermée en 1950

Pensionnat indien presbytérien de Coqualeetza; Chilliwack; ouvert en 1861; fermé en 1940

Pensionnat indien catholique romain de Coqualeetza; Chilliwack; ouvert en 1890; fermé en 1941

Pensionnat indien de Sechelt; Sechelt; ouvert en 1912; fermé en 1975

Pensionnat indien de Squamish (Pensionnat indien de St. Francis; Pensionnat indien de St. Paul); North Vancouver; ouvert en 1898; fermé en 1959

Pensionnat indien de St. George (Pensionnat indien de Lytton Indian); Lytton; ouvert en 1901; nouvelle école construite en 1928; fermée en 1979

Pensionnat indien de St. Mary; Mission; ouvert en 1861; fermé en 1984

Pensionnat indien de St. Michael (Pensionnat indien d’Alert Bay); Alert Bay; ouvert en 1929; fermé en 1975

Pensionnat indien Thomas Crosby; Port Simpson; ouvert en 1879; fermé en 1950

Couvent catholique deVictoria; Victoria; ouvert en 1863; closing date unknown

Pensionnat indien de Williams Lake (Pensionnat indien de Williams ; Pensionnat indien de Caribou; Mission St. Joseph); Williams Lake; ouvert en 1890; fermé en 1981

Pensionnat indien de Yale; Yale; ouvert en 1900; Date de fermeture inconnue

Pensionnat indien de Yuquot; Yuquot; ouvert en 1901; fermé en 1913

• Alberta

Pensionnat indien d’Assumption (Pensionnat indien de Hay Lakes); Hay Lakes; ouvert en 1953; fermé en 1965

Pensionnat indien de Shubenacadie–Archives de la maison-mère de Mount St. Vincent

Pensionnat indien de Blue Quill (Pensionnat de Lac la Biche; Hospice de St. Joseph); Lac la Biche; ouvert en 1962; relocalisé à Brocket en 1898 (Pensionnat indien du Sacré coeur; Saddle

Pensionnat indien de Lake); dernier déménagement à St. Paul en 1931 (Pensionnat St. Paul’s); en 1970, devient la première école au Canada administrée par des autochtones

Couvent du Holy Angels (Pensionnat indien de Holy Angels; Pensionnat indien de Our Lady of Victoria); Fort Chipewyan; ouvert en 1902; fermé en 1974

Pensionnat indien de Crowfoot; Cluny; ouvert en 1909; fermé en 1968

École industrielle de Dunbow (École industrielle de St. Joseph; École industrielle de High River); High River; ouverte en 1888; fermée en 1939

École industrielle d’Edmonton; St. Albert; ouverte en 1919; fermée en 1960

Pensionnat indien d’Ermineskin; Hobbema; ouvert en 1916; fermé en 1973

Pensionnat indien de Fort Smith (Breyant Hall); Fort Smith; ouvert en 1955; fermé en 1970

Pensionnat indien de l’Immaculée Conception (Pensionnat indien de Blood; Pensionnat indien St. Mary; Stand-Off; ouvert en 1884; nouvelle école construite en 1911 à Cardston; école de Stand-Off fermée en 1926; École de Cardston location fermée en 1975

Orphelinat McDougall et Pensionnat indien (Pensionnat indien de Morley); Morley; ouvert en 1886; fermé en 1949

Pensionnat de Old Sun (Pensionnat de North Camp; Pensionnat de White Eagle; Pensionnat indien de Short Robe); Gleichen; ouvert en 1894; fermé en 1912; Nouvel édifice construit en 1929; fermé en 1971

Pensionnat indien de Peigan (MaisonVictoria Jubilee); Brocket; ouvert en 1892; fermé en 1965

École industrielle de Red Deer; Red Deer; ouverte en1889; fermée en 1944

Pensionnat indien de Sarcee; Calgary; ouvert en 1894; fermé en 1930

Pensionnat indien de St. Albert; St. Albert; ouvert en 1941; fermé en 1948

...suite de la page 21

Pensionnat indien de St. Andrew; Whitefish Lake; ouvert en 1895; fermé en 1950

Pensionnat indien de St. Barnabas; Sarcee; ouvert en 1899; nouvelle école construite en 1912; fermée en 1922

Pensionnat indien de St. Bernard (Pensionnat indien de Grouard); Grouard; ouvert en 1939; fermé en 1962

Pensionnat indien de St. Bruno (Pensionnat indien de Joussard); Joussard; ouvert en 1913; fermé en 1969

Pensionnat indien de St. Cyprian; Brocket; ouvert en 1900; nouvelle école construite en 1926; fermé en 1962

Pensionnat indien de St. François Xavier; Calais; ouvert en 1890; fermé en 1961

Pensionnat indien de St. Henri (Pensionnat indien de Fort Vermilion); Fort Vermilion; ouvert en 1900; fermé en 1968

Pensionnat indien de St. John’s (Pensionnat indien de Wabasca); Wabasca; ouvert en 1895; nouvelle école construite en 1949; fermée en 1966

Pensionnat indien de St. Martin; Wabasca; ouvert en 1901; fermé en 1973

Pensionnat indien de St. Paul Des Métis; St. Paul; ouvert en 1898; fermé en 1905

Pensionnat indien de St. Paul; Cardston; ouvert en 1900; fermé en 1972

Pensionnat indien de St. Peter (Pensionnat indien Lesser Slave Lake); Lesser Slave Lake; ouvert en 1900; fermé en 1932

Pensionnat indien de Sturgeon Lake Indian; Sturgeon Lake; ouvert en 1907; fermé en 1957

Pensionnat indien de Youville; Edmonton; ouvert en 1892; fermé en 1948

• Saskatchewan

École industrielle de Battleford; Battleford; ouverte en 1883; fermée en 1943

Pensionnat indien de Beauval; Beauval; ouvert en 1895; fermé en 1983; maintenant le Centre d’éducation Beauval du Conseil tribal de Meadow Lake

Pensionnat indien de Cowesses (Pensionnat indien de Marieval) Marieval; ouvert en 1936; fermé en 1975

Pensionnat indien de Crowstand; Kamsack; ouvert en 1888; fermé en 1913

Pensionnat indien de St. Michael (Pensionnat indien de Duck Lake); Duck Lake; ouvert en 1892; fermé en 1964

Collège Emmanuel; Prince Albert; ouvert en 1865; fermé en 1923

Pensionnat indien de File Hills (École de Hills Colony); Okanese Reserve; ouvert en 1889; fermé en 1949

Pensionnat indien de Gordon; Punnichy; ouvert en 1889; nouvelle école construite en 1911, brûlée en 1929; fermée en 1975

Pensionnat indien de Guy; Sturgeon Landing; ouvert en 1926; fermé en 1964

Pensionnat indien d’Ile-à-la-Crosse; Ile-à-la-Crosse; ouvert en 1878; Date de fermeture inconnue

Pensionnat indien de Lake La Ronge; La Ronge; ouvert en 1914; nouvelle école construite en 1920; fermée en 1947

Pensionnat indien de Muscowequan; Lestock; ouvert en 1932; fermé en 1981

Pensionnat indien de Prince Albert (Pensionnat indien de All Saints; Pensionnat indien de St. Albans); Prince Albert; All Saintset St. Albans ouvert en 1865; amalgamés en 1951; fermés en 1964

Pensionnat indien de Qu’Appelle (Pensionnat indien de Fort Qu’Appelle; Lebre Indian Residential School); Lebre; ouvert en 1884; détruit par un incendie en 1908; fermé en 1969

Pensionnat indien Regina; Regina; ouvert en 1890; closing date unknown

Pensionnat indien Round Lake; Whitewood; ouvert en 1886; fermé en 1950
Catholique indien d’Onion Lake); Onion Lake; ouvert en 1891; fermé en 1968

Pensionnat indien de St. Barnabas (Pensionnat indien d’Onion); Onion Lake; ouvert en 1893; école détruite par un incendie en 1943; fermée en 1951

Pensionnat indien de St. Phillips (Externat de Keeseekoos); Kamsack; ouvert en 1899; fermé en 1965

Pensionnat indien de Thunderchild (Pensionnat indien de Delmas); Delmas; ouvert en 1933; école détruite par un incendie provoqué par les étudiants en 1948

• Manitoba

Pensionnat indien d’Assiniboia; Winnipeg; ouvert en 1957; fermé en 1973

Pensionnat indien de Birtle Indian; Birtle; ouvert en 1889; fermé en 1975

École industrielle de Brandon; Brandon; ouvert en 1892; est devenue un pensionnat en 1923; fermé en 1975

Pensionnat indien de Cross Lake (Pensionnat indien catholique romain de Norway House); Cross Lake; ouvert en 1915; fermé en 1942

Pensionnat indien d’Elkhorn (Pensionnat indien de Washakada); Elkhorn; ouvert en 1888; fermé en 1919 la compagnie ferroviaire Canadian Pacific a acheté le terrain où l’école était construite. L’école a de nouveau ouvert ses portes 1925; fermé en 1949

Pensionnat indien de Fort Alexander; Fort

Alexander; ouvert en 1906; fermé en 1970

Pensionnat indien de Guy Hill; The Pas; ouvert en 1955; fermé en 1974

Pensionnat indien de Lake St. Martin; Fisher River; ouvert en 1874; nouvelle école construite en 1948; fermée en 1963

Pensionnat indien de MacKay; The Pas; ouvert en 1915; fermé en 1933; réouverte à Dauphin en 1955; fermé en 1980

Pensionnat indien méthodiste de Norway House; Norway House; ouvert en 1900; fermé en 1974

Pensionnat indien de Pine Creek (Pensionnat indien de Camperville); Camperville; ouvert en 1891; fermé en 1971

Pensionnat indien méthodiste de Portage la Prairie; Portage la Prairie; ouvert en 1896; fermé en 1975

Pensionnat indien presbytérien de Portage; Portage la Prairie; ouvert en 1895; fermé en 1950

Pensionnat indien de Sandy Bay; Sandy Bay First Nation; ouvert en 1905; fermé en 1970

École industrielle de St. Boniface; St. Boniface; ouvert en 1891; fermé en 1909

École industrielle de St. Paul (École industrielle de St. Rupert’s Land); Selkirk County; ouvert en 1886; fermé en 1906

Pensionnat indien de Waterhen; Waterhen; ouvert en 1890; fermé en 1900

• Ontario

Pensionnat indien d’Albany (Pensionnat indien de Fort Albany); Fort Albany; ouverte en 1912; fermée en 1963

École industrielle d’Alexandra pour les filles; Toronto; ouverte en 1897; Date de fermeture inconnue

École industrielle; Alderville; ouverte en 1838; fermée en 1966; en partenariat avec le Pensionnat indien de Mount Elgin

École Bishop Horden (Pensionnat indien de Moose Factory; Pensionnat indien Moose Fort); Moose Factory; ouverte en 1907; fermée en 1963

Pensionnat indien Cecilia Jeffrey ol; Kenora; ouvert en 1900; fermé en 1966

Pensionnat indien de Chapleau (Pensionnat indien de Saint John); Chapleau; ouvert en 1907; fermé en 1950

Pensionnat indien de Fort Frances (Pensionnat indien de St. Margaret); Fort Frances; ouvert en 1902; fermé en 1974

Pensionnat indien de Kenora; Kenora; ouvert en 1949; fermé en 1963

Pensionnat indien de McIntosh; Kenora; ouvert en 1924; fermé en 1969

Institut Mohawk, Pensionnat indien (Mohawk école d'apprentissage manuel; Pensionnat indien de Mush Hole); Brantford; ouvert en 1850; fermé en 1969

Pensionnat indien de Mount Elgin; Muncey Town; ouvert en 1848; fermé en 1948; En partenariat avec Alnwick

Pensionnat indien de Singwauk (École de Wawanosh School pour les filles; Singwauk Hall); Garden River; Détruite par incendie six jours après son ouverture le 23 septembre 1873; déménagée à Sault Ste Marie en 1873; École de Wawanosh School pour les filles ouverte à Sarnia en 1877; Singwauk et Wawanosh s'amalgame pour pour former une plus grande école à Sault Ste Marie en 1934; fermée en in 1971; Site actuel de l'université d'Algoma

Pensionnat indien de Sioux Lookout (Externat de Pelican Lake); Sioux Lookout; ouvert en 1911; fermé en 1973

Pensionnat indien de Spanish; Spanish; ouvert en 1883; fermé en 1965

Pensionnat indien de St. Anne ; Fort Albany; ouvert en 1936; fermé en 1964

Pensionnat indien de St. Joseph (Pensionnat indien de Fort William); Fort William; ouvert en 1936; fermé en 1964

Pensionnat indien de St. Mary ; Kenora; ouvert en 1894; fermé en 1962

Pensionnat indien de Wikwemikong (Externat de Wikwmikong; École d'apprentissage manuel de Wikwemikong); Manitowaning; Externat ouvert en1840; devient un pensionnat en 1879; fermé en in 1963

• Quebec

Pensionnat indien d'Amos (Pensionnat indien de St. Marc); Amos; ouvert en 1948; fermé en 1965

Pensionnat anglican de Fort George (Pensionnat indien de St. Phillip); Fort George; ouvert en 1934; fermé en 1979

Pensionnat indien catholique de Fort George; Fort George; ouvert en 1936; fermé en 1952

Pensionnat indien de La Tuque; La Tuque; ouvert en 1962; fermé en 1980

Pensionnat indien de Pointe Bleue; Pointe Bleue; ouvert en 1956; fermé en 1965

Pensionnat indien de Sept-Iles; Sept-Iles; ouvert en 1952; fermé en 1967

• Nouvelle-Écosse

Pensionnat indien de Shubenacadie; Shubenacadie; ouvert en 1922; fermé en 1968; pemièere et unique pensionnat établi en Nouvelle-Écosse.

• Yukon

Pensionnat indien anglican d'Aklavik (Pensionnat indien All Saints); Shingle Point; ouvert en 1927; surpeuplée, cette école déménage à Aklavik en 1934

Pensionnat indien de l'église baptiste (Pensionnat indien du Yukon); Whitehorse; ouvert en 1900; fermé en 1968

Pensionnat indien de Carcross (Pensionnat indien de Choooutla; Pensionnat indien de Caribou Crossing chool; Pensionnat de Forty Mile); Ouverte sous le nom de Pensionnat indien de Forty Mile Indian Residential School à Forty Mile (nord de Dawson)en 1891; Déménagé à Carcross en 1910; fermé en 1969

Pensionnat indien de St. Paul (St. Paul's Hall); Dawson; ouvert en 1920; fermé en 1943

Yukon Hall; Whitehorse; ouvert en 1956; fermé en 1965; résidences pour les garçons fréquentant l'externat

Pensionnat indien de Fort Resolution; Fort Resolution; ouvert en 1867; Date de fermeture inconnue

Pensionnat indien de Fort Simpson; Fort Simpson; ouvert en 1920; fermé en 1970; Bompas Hall, Lapointe Hall, St. Margaret's Hall (nom des résidences); catholique romaine, anglicane et non-denominationnel

Pensionnat indien de Hay River (Pensionnat indien de St. Peter); Hay River; ouvert en 1898; fermé en 1949

Pensionnat indien de Yellowknife (Externat de Rocher River); Yellowknife; ouvert en 1948; fermé en 1970; Akaitcho Hall (nom de la résidence)

• Nunavut

Pensionnat indien de Chesterfield Inlet; Chesterfield Inlet; ouvert en1929; fermé en 1970; Turquetil (nom de la résidence)



Pensionnat indien de Shubenacadie–Archives de la maison-mère de Mount St. Vincent

• TNO

Pensionnat indien anglican d'Aklavik (Pensionnat indien All Saints); Aklavik. Situé auparavant à; ouvert en 1936; fermé en 1959

Pensionnat indien catholique d'Aklavik (Pensionnat indien d'Inuvik); Aklavik; ouvert en 1925; fermé en 1952; Stringer Hall et Grollier Hall (nom des résidences)

Pensionnat indien de Fort McPherson; Fort McPherson; ouvert en 1898; fermé en 1970; Fleming Hall (nom de la résidence); non-denominationel

Pensionnat indien de Fort Providence ol (Pensionnat indien de Fort providence); Fort Providence; ouvert en 1867; fermé en 1953



Famille
<p><i>Notre «FAMILLE» ... est le monde que nous connaissons en premier. C'est l'endroit ou nous apprenons comment nous comporter en tant qu'êtres humains, comment parler, se sentir à l'intérieur de notre peuple et de notre culture. Nos valeurs et croyances les plus profondes, notre compréhension du bien et du mal prennent racines dans notre famille; Les expériences vécues durant notre enfance, avec nos grands-parents, nos parents, nos frères et sœurs et les autres personnes sont vécues à l'abri de notre première famille. C'est tout cela qui est à la source de notre vie et de notre identité. Lorsque nous pensons à ce que nous avons perdu, lorsque nous sommes en deuil de ces pertes, nous devons aussi inclure tout cela, car ce sont ces liens qui ont été brisés.</i></p>
<p>RESSOURCES ET RÉFÉRENCES SUR LE SUICIDE DANS LES COMMUNAUTÉS AUTOCHTONES</p> <p>Information générale</p> <p>Le suicide : comprendre et intervenir www.cam.org/aqs/docs/compr_interv/index.html</p> <p>Collectivités autochtones et suicide tiré de : Le suicide au Canada... http://www.interlinx.qc.ca/suicide/autochtones.html</p> <p>Blessures intentionnelles : suicide dans communautés autochtones www.total.net/niichro/injuryF/ip3F.html</p> <p>Il y a beaucoup de suicides dans nos communautés... http://www.canadian-health-network.ca/faq-faq/aboriginal_peoples-autochtones/2f.html</p> <p>Caractéristiques des suicides chez les Autochtones du Manitoba http://www.cma.ca/cmaj/vol-156/issue-8/1133.</p> <p>Pourquoi y a-t-il tant de suicides chez les Autochtones? http://dsp-psd.pwgsc.gc.ca/dsp-psd/Checklist/w95-09f.html</p> <p>Caractéristiques des suicides chez les autochtones http://www.hc-sc.gc.ca/hpb/lcdc/publicat/cdic/cdic181/cd181k_f.html</p> <p>Le suicide Territoires du Nord-Ouest www.hc-sc.gc.ca/hpb/lcdc/publicat/cdic194/cd194c_f.html</p> <p>Graves problèmes de suicides, surtout chez les jeunes des communautés autochtones.... http://www.pch.gc.ca/ddp-hrd/francais/pesc/esconc.htm</p> <p>Écart flagrant entre les Autochtones et la majorité des Canadiens, et suicides chez les jeunes des communautés autochtones.... http://www.cam.org/~frapru/ONU/RapD.html</p> <p>Proportion de suicides chez les hommes autochtones http://www.psac.com/H%26S%26E/HumanRights/Human%2520Rights%2520Policies/abor-f.htm</p> <p>Rapport de la commission royale - Le suicide chez les autochtones : http://www.parl.gc.ca/36/refmat/library/PRBpubs/mr131-f.htm</p>

<p>Rapport : Le suicide au Canada www.hc-sc.gc.ca (Mental Health Division – Health Services Directorate)</p> <p>Nouvelles méthodes de prévention des blessures http://www.total.net/~niichro/InjuryF/ip1F.html</p> <p>Caractéristiques des suicides chez les autochtones http://www.hc-sc.gc.ca/hpb/lcdc/publicat/cdic/cdic181/cd181k_f.html</p>

<p>Autres sites</p> <p>www.nativeweb.org/resources/society_culture/health</p> <p>Le suicide – Emile Durkeim http://gallica.bnf.fr/Fonds_Tables/002/M0020759.htm</p> <p>Centre de recherche et d’intervention sur le suicide et l’euthanasie http://gallica.bnf.fr/Fonds_Tables/002/M0020759.htm</p> <p>Association québécoise de suicidologie www.cam.org.aqs</p> <p>Informations sur le suicide www.chez.com/maika/suicide</p>

<p>Prévention du suicide, une question de vie www.geocities.com/prevention_du_suicide/accueil.html</p> <p>Réflexion sur le suicide www.multimania.com/suicide</p> <p>Processus de deuil www.prevention-suicide.qc.ca/deuil.html</p>

<p>Bibliographie</p> <p>Suicide et tentative de suicide chez les adolescents Bibliographie sélective www.ccr.jussieu.fr/santédoc/bib-suicide.htm</p> <p>Gender and acceptability of suicidal behaviour among adolescents, article 35, XVIIe CongrFs de l’Association internationale de la prTvention du suicide.</p> <p>Tendances de la mortalitT chez les PremiFres Nations, 1979-1993, p. 63.</p> <p>Leading Cause of People Years of Life Lost, First Nations, 1993, Analyse des programmes de santé, Bibliothèque d’information sur la santé, Direction générale des services médicaux.</p>

Le Conseil d'administration de la Fondation autochtone de guérison se rassemblera cet automne dans cinq villes canadiennes afin d'amorcer un dialogue avec les peuples autochtones au sujet du processus de financement de la Fondation. Ils présenteront le rapport annuel de la Fondation, fourniront les informations les plus récentes sur les projets financés et annonceront les nouveaux projets. En 1999, le Conseil a rencontré des communautés et personnes survivantes en tenant des assemblées à Yellowknife, Thunder Bay, Montreal and Edmonton.

La première Assemblée régionale de l'année 2000 se tiendra à Iqaluit le 28 septembre au Air Cadet Hall, Royal Canadian Legion (légion Royale canadienne, tel.: 867 979 6215) ave des services d'interprétation en anglais et Inuktituk. Les autres assemblées ont été prévues Winnipeg le 12 octobre (Indian & Metis Friendship Centre, 45 rue Robinson, Winnipeg, tel.: 204 586 8441 bel.: 204 582 8261) à Vancouver le 26 octobre (Vancouver Aboriginal Frienship Centre, Vancouver, 1607 rue Hasting est, tel.: 604 251 4844, bel.: 604 251 1986) à Ottawa le 9 novembre (Odawa Native Friendship Centre, 12 rue Stirling, Ottawa, tel.: 613 722 3811 bel.: 613 722 4667) et Moncton le 9 novembre (Delta Beauséjour, 750 rue Main, Moncton, tel.: 506 854 4344 bel.: 506 858 0957). Les Directeurs de la Fondation anticipent avec plaisir leur dialogue avec les personnes et les organisations autochtones intéressées, qui leur permettra de recueillir suggestions et commentaires. Toutes les assemblées sont ouvertes au public et tous sont les bienvenus, cependant les participants devront prendre en charge leurs frais de déplacement. La Fondation offrira des collations et un repas léger à midi.

La stratégie communautaire de guérison de la Fondation autochtone de guérison est accessible aux Métis, Inuit et aux peuples des Premières Nations, à l'intérieur et à l'extérieur des réserves. La Fondation sélectionne les programmes selon des critères de financement élaborés en consultation avec les Autochtones. La Fondation autochtone de guérison mettra en place plusieurs cycles de financement au cours de sa période d'activité. Cela permettra à tous d'avoir l'occasion de soumettre leur proposition dans les années à venir.

Si vous désirez obtenir d'autres renseignements ou vous inscrire aux assemblées, veuillez nous contacter :

(613) 237-4441 ou sans frais : (888) 725-8886
Marilyn McIvor (poste 245) ou Giselle Robelin (poste 309)
Inscription par courriel: special@ahf.ca

Assemblées Régionales 2000

PORTRAIT

d’un projet

Tsleil-Waututh

GUÉRIR LA NATION

Pendant notre rencontre de groupe sur les pensionnats, lorsque nous entendions dire “c’est peut-être parce qu’ils sont paresseux” nous avons pris tous ces mots négatifs et les avons jetés par la fenêtre. Les membres de notre nation on produit tous les reçus, ont respecté tous les échéanciers et ont observé chaque détail. Ce qui prouve bien qu’ENSEMBLE NOUS POUVONS SURMONTER TOUS LES OBSTCLES QUI SE TROUVENT SUR NOTRE CHEMIN

DESCRIPTION

Ce projet s’adresse aux séquelles des abus perpétrés dans les pensionnats à tous les niveaux.

Pour nous, à tous les niveaux signifie que nous nous adressons, d’une part, aux survivants des pensionnats mais aussi aux enfants et petits-enfants de ces survivants, et d’autre part, que nous traiterons les autres dimensions de ces séquelles. Il est important de reconnaître, par exemple, que ces séquelles touchent au moins la génération des parents dont les enfants ont été enlevés. Un grand nombre de nos aînés n’ont peut-être pas vécu directement les abus perpétrés dans les pensionnats mais leurs droits ont été violés dans le sens que leurs enfants leur ont été arrachés et qu’ils ont dû voir ceux-ci – et leur communauté dans son ensemble - subir la dévastation générale causée par les pensionnats.

Nous élaborerons, développerons et réaliserons un gamme unique de programmes adaptés aux besoins des membres Tsleil-Waututh qui ont, directement et indirectement, subi les impacts du régime des pensionnats.

Voici ce qui sera inclus dans ces programmes

Des eircles d’éducation destinés à éliminer la honte et le blâme dirigés vers les victimes (les survivants et leurs descen\dants) des pensionnats. Ceci signifie éliminer l’attitude qui consiste à blâmer la victime, qui est si prévalente et si destructive dans nos communautés.

Des cercles de guérison qui s’attaqueront directement à la dévastation de la vie des individus- aussi bien celle des survivants que de leurs descendants. Ces cercles de guérison seront axés plus spécifiquement sur les jeunes. Ces cercles leur fourniront une perspective historique et les aideront à explorer le processus sous-jacent au syndrome des pensionnats. Ce cheminement, en instillant en eux la fierté, aidera à combattre la haine qu’ils entretiennent envers eux-mêmes face à leur culture, qui est l’une des séquelles tenace du syndrome des pensionnats. Nous organiserons également des cercles de femmes afin de permettre à celles-ci de retrouver leur voix

Divers programmes de Mentorat dont un destiné aux familles.

Revitalisation culturelle, avec les composantes suivantes :

- Cérémonies spirituelles et enseignements/revitalisation
- Processus de développement constitutionnel pour les Premières Nations
- Activités et camps en milieu naturel
- Programmes et activités d’apprentissage et de revitalisation de la langue
- Activités culturelles (courses de canots, musique traditionnelle, chants et danses)

L’un des thèmes choisi pour ce projet sera de traiter le syndrome de déni par le biais d’une approche positive, qui favorisera la guérison au niveau individuel, familial et communautaire.

ACCENT SUR... LA MOBILISATION COMMUNAUTAIRE

La plus grande partie de notre programmation a été générée par les coeurs et les têtes des membres de notre communauté. Notre philosopie a évolué. Le motto “que pouvons-nous faire pour vous changer” est devenu “que pouvez-vous faire, pour vous et votre nation” . Nous nous sommes concentrés sur la force intérieure de nos membres et de notre communauté. Nous avons embauché 90% des membres de notre communauté, plutôt que de faire appel à des intervenants de l’extérieur, qu inous auraient quitté une fois le programme fini. Nous avons donné l’occasion à notre communaurté de nous montrer comment ils voulaient participer au projet.

En réponse, nous avons eu des personnes qui se sont engagées à enseigner la cuisine à nos jeunes, à apprendre à nos aînés à tricoter. Elles ont aidé les Aînés et les jeunes à construire un tambour ensemble. Nous avons acheté des emblèmes pour les maillots des jeunes de l’équipe de soccer s’ils consentaien,t en échange, à lever les fonds pour payer le reste de leurs uniformes.

Nous leur avons fait confiance et ils l’ont tout à fait mérité. Certains membres de notre communauté avaient prédit que notre méthode ne réussirait pas, mais nous avons réussi. Nous avons commencé à faire confiance aux gens, même à ceux que l’on considérerait sans talents. Pendant notre rencontre de groupe sur les pensionnats, lorsque nous entendions dire “c’est peut-être parce qu’ils sont paresseux”, nous avons pris tous ces mots négatifs et les avons jetés par la fenêtre. Les membres de notre nation on produit tous les reçus, ont respecté tous les échéanciers et ont observé chaque détail. Ce qui prouve bien qu’ENSEMBLE NOUS POUVONS SURMONTER TOUS LES OBSTCLES QUI SE TROUVENT SUR NOTRE CHEMIN.

The Takaya Tots program

Le programme Takaya pour les tous-petits est un lieu qui a un impact positif sur les enfants et leurs parents, C’est aussi un lieu chaleureux et sécuritiare que nos aînés peuvent visiter. Chaque jour est rempli de récits; les enfants y apprennent les danses traditionnelles, les aînés viennent nous rendre visite. On y offre des collations saines aux enfants et l’horaire bien structuré aide les enfants à établir une routine quotidienne équilibrée

Beaucoup considèrent le programme Takaya pour les tous-petits comme le programme le plus réussi. Nous avons un enseignant pour le programme général, une assistante et un enseignant de la culture, tous les trois travaillant en collaboration avec les Aînés, les parents et les enfants. Nous avons appris à tresser des bandes en copeaux de cèdre, à coudre des costumes traditionnels de cérémonie et célébrations et à chanter des chants traditionnels. Nous avons aussi appris plusieurs légendes et commencé à nous exprimer dans notre langue. Nous avons appris à travailler comme une vraie communauté, guidés par une vision commune : offrir à nos enfants un lieu de vie sain et sécuritaire où ils peuv goûter au bonheur de grandir et d’apprendre

Lettre d’une maman

Chers chefs, Aînés et Leaders,

Comment pourrais-je commencer à décrire ce que j’ai vécu au cours de ces 15 mois si brefs, et ce que l’expérience m’a apporté. Surtout, comment puis-je décrire ce que l’expérience a apporté aux 15 âmes qui l’ont vécu avec moi. Peut-être le mieux serait de commencer par dire que je me sens comme une survivante. Mon père a été placé au pensionnat de Port Alberni pendant presque toutes les années de son enfance, jusqu’à l’âge de 16 ans. Les parents de ma mère étaient eux aussi des survivants de la même angoisse, tout comme elle. À cause de tout cela, de ces traumatismes qui m’ont affectée depuis que je suis née, j’ai vécu une vie de colère, de souffrances, de pleurs et souvent d’abus physiques



Debbie Parker et Carleen Thomas, Première Nation Tsleil-Waututh

et émotionnels aux mains de mes parents.

Ma lutte a été quotidienne, durant toutes les années de ma vie, et cette lutte m’a, je dois le dire, amenée, à certaines occasions, à la décision de ne plus vivre, justement. Mais je suis encore en vie aujourd’hui, comme vous le voyez. J’ai maintes fois trébuché, erré sur un chemin semé de drogues et d’alcool, mais le Créateur avait une autre destinée pour moi. Depuis ce temps-là j’ai abandonné la drogue et l’alcool, j’ai terminé mes études et ai réussi plusieurs autres cours. Mais c’est lorsque mes enfants sont nés que j’ai vraiment compris le but de ma vie et senti la force qui était en moi. J’ai reçu trois beaux cadeaux.

Mon fils n’est jamais allé à l’école maternelle. Avec un seul maigre salaire, je n’avais pas les moyens de l’envoyer là. Il se débat pour trouver son identité, au fur et à mesure qu’il grandit dans le monde de la ville, sans vraie place pour lui. Je sais qu’il erre, se demandant : qui suis-je? Comment est-ce-que je peux me faire une place? Est-ce que j’ai vraiment une place ? Je sais que son éducation a souffert du fait qu’il n’a pas été préparé à l’école. Je ne me sentais pas assez capable pour le préparer moi-même. J’ai pleuré des rivières pour mon fils, mais j’ai aussi trouvé le programme Takaya.

J’ai vu une petite fille trouver le courage de rester seule à l’école sans son père ou sa grand-mère. J’ai entendu la voix merveilleuse d’un petit garçon qui, lorsqu’il est arrivé à l’école, pouvait à peine prononcer les mots pour exprimer ce dont il avait besoin ou ce qu’il voulait. Aujourd’hui, il rit, joue et il parle ! J’ai vu des enfants, tous nos enfants, assis ensemble et apprenant notre langue. J’étais bouleversée par les émotions. Je me rappelle mes propres jours d’école, il y a vingt ans, lorsque j’ai un jour, comme eux, découvert qui j’étais. C’était un moment magique, vraiment magique. Je les ai vu danser la “danse de l’aigle”, et cela m’a fait pleurer.

voir page 7

La guérison et les jeunes

Les Autochtones, surtout les jeunes, doivent tâcher de se former une image positive d’eux-mêmes. Il faut pour cela revenir aux traditions dans le cadre desquelles tous trouvaient un rôle positif à jouer ainsi qu’une raison de vivre.
Source : Santé mentale au Canada

Nous espérons que l’information contenue dans cette série d’articles et de récits de projets a souligné la logique et la pertinence de la culture autochtone dans les programmes de guérison reliés au suicide des jeunes.

Nous espérons aussi qu’ils feront naître des idées qui mèneront à la mise en œuvre d’approches de guérison positives et innovatrices.

Comme les récits des deux communautés le montrent bien, ces approches vis-à-vis de la guérison peuvent redonner aux jeunes la place et le rôle valorisant qu’ils avaient toujours détenus, de plein droit, dans les communautés autochtones.

Dans les deux communautés, l’énergie, l’enthousiasme et la joie que les jeunes ont pu exprimer à travers les projets tous simples qu’ils ont eux-mêmes planifiés et organisés, ont mobilisé l’énergie de leur communauté tout entière.

En conclusion, je vous laisse avec les pensées suivantes. Elles illustrent les principes au cœur du processus de la guérison du suicide des jeunes :

Reconstruire notre vue du monde

Les germes de la confiance et de l’éveil étaient toujours là, plantés par les sages aînés des générations précédentes et contenus dans les légendes, les chants, les cérémonies et les enseignements sacrés. Un grand nombre de ces vieux usages étaient gardés secrets en raison de la persécution religieuse et juridique ainsi que de la répression politique.

Parmi les caractéristiques du mouvement de guérison autochtone qui semblent être acceptées par la plupart des peuples autochtones, citons les suivantes :

Le processus de guérison et de développement est enraciné dans la culture autochtone. C’est la culture qui donne la forme, l’énergie, les principes clés et les façons de travailler; c’est aussi elle qui engendre et soutient le processus de guérison.

La spiritualité est au cœur du mouvement.

une langue commune, ainsi que des principes et des modèles communs ont été créés. (Certains d’entre eux sont décrits dans le présent chapitre).

L’échange de modèles et de concepts est courant entre les groupes autochtones, de même que l’emprunt de modèles et de concepts non autochtones relatifs au travail de développement. Le mouvement ne comporte aucun centre particulier. Il fonctionne plutôt comme un réseau de personnes, de collectivités, d’organismes et de partenariats.

Principes communs

Voici un résumé de quatre des principes et idées qui continuent d’être au cœur du mouvement de guérison autochtone.

Il est fondamental et nécessaire de rétablir le lien avec le Créateur et avec nos propres racines culturelles. Sans ce lien, la guérison s’avère extrêmement difficile, voire même impossible.

La guérison des personnes et celle des familles et des collectivités va de pair. Ainsi, une approche globale axée sur la personne et la collectivité est requise. Cette approche fait appel au bien-être mental, émotif, physique et spirituel des personnes et des familles, ainsi qu’au bien-être politique, économique, social et culturel des collectivités. Par conséquent, les problèmes comme l’alcoolisme ou l’agression sexuelle ne peuvent pas être isolés, ni traités séparément par rapport au reste du développement humain et communautaire. Tous ces éléments sont inter reliés.

On doit passer d’une approche axée sur la maladie à une approche axée sur le bien-être. Cela signifie que notre énergie et notre pensée fondamentales devraient être consacrées à bâtir une vie saine sous tous ses aspects, et non à tenter d’enrayer notre maladie ou nos problèmes. La capacité de visualiser et d’atteindre le bien-être est une qualité humaine. Elle doit être développée, grâce à l’éducation et à la discipline, et mise à contribution en vue d’apporter un véritable état de santé à nos collectivités.

Redonner la place aux jeunes

Débutez avec les jeunes. Faites-les participer dans la planification. Trop souvent c’est nous qui planifions les choses pour eux mais sans eux. Ils ont besoin d’être impliqués dans le processus. Ce sont les jeunes qui savent la raison pour laquelle d’autres jeunes s’enlèvent la vie. DEMANDEZ-LEUR! Ils ne vont pas voir leurs parents ou ceux qui détiennent l’autorité lorsqu’ils souffrent. Ils vont voir leurs amis et ceux qui savent les écouter. Rappelez-vous de cela lorsque vous faites des interventions de prévention et d’urgence.

Black Bear

LE DEUIL

La perte d’un être cher nous touche au plus profond de nous-mêmes et déclenche un processus, communément appelé processus de deuil. Qu’est-ce que ce processus au juste ? Quelles en sont les manifestations et les conséquences ?

Le deuil est un processus universel déclenché par une perte. Il est associé à un ensemble de réactions physiques, psychologiques, affectives et comportementales. C’est un processus dynamique dans lequel les phases s’entremêlent et se confondent parfois. Les personnes ne passent pas nécessairement par toutes les étapes ; la transition d’une phase à l’autre n’est pas toujours perceptible et il n’est pas impossible que des personnes régressent à des phases antérieures de deuil. Il se peut donc que des individus affectés par une même mort vivent le processus différemment. Le processus du deuil peut se diviser en quatre grandes phases :

- Phase 1 : Engourdissement et déni**
- Phase 2 : Protestation**
- Phase 3 : Désorganisation**
- Phase 4 : Réorganisation**

Phase 1 : Engourdissement et déni

La première phase du deuil est marquée par le déni de la perte.

On a de la difficulté à assimiler la réalité de la perte ainsi que la forme du décès. Le déni représente ici une protection temporaire, qui nous permet d’absorber et d’intégrer progressivement la perte comme un fait réel. Généralement, le déni total est bref : quelques heures à quelques jours. Il est rapidement remplacé (dans les deuils suite à un suicide) par un déni partiel et temporaire (quelques semaines ou parfois quelques mois).

La négation peut prendre plusieurs formes:

- négarion de la perte survenue;
 - oublis sélectifs de souvenirs ou de propos significatifs reliés à la perte;
 - momification (conserver les choses intactes comme si la personne n’était pas décédée);
 - négarion du sens de la perte (minimiser ce qui arrive);
 - dépréciation (“ Ce n’est pas grave, je ne m’entendais plus très bien avec le défunt “);
 - idéalarisation de la perte (la rendre noble).
- Le choc émotif initial est souvent plus grand au niveau du deuil par suicide, en raison des circonstances entourant le décès.
- La phase d’engourdissement et de déni peut être caractérisée par:**
- l’absence de réaction (engourdissement émotif) ou le fonctionnement automatique;
 - une manifestation d’alarme : gémissements, hyperactivité, cris;
 - un sentiment d’incrédulité;
 - une possibilité d’idéalarisation du suicide, en le transformant en un geste noble ou idéologique;
 - une possibilité de dépréciation du défunt afin de minimiser la perte.

Phase 2 : Protestation

La phase de protestation se caractérise par deux éléments. Le premier est lié à l’émergence des émotions : la négation se transforme en douleur, détresse, dépression et réminiscences de la personne décédée. Ceci se manifeste souvent sous formes de nombreux symptômes physiques et psychologiques intenses : tristesse, colère, honte, impuissance, culpabilité, recherche d’un coupable, incompréhension, hallucinations, insomnie,

etc. L’intensité des émotions est en grande partie liée aux sentiments d’implication et de responsabilité que la personne s’attribue quant à la décision du défunt de mettre fin à ses jours.

Le deuxième élément est lié à un questionnement sur le sens de la perte. Avec l’émergence graduelle de la réalité de la perte, la personne endeuillée cherche à comprendre et à donner un sens à celle-ci : “ Pourquoi cela m’arrive-t-il ? “. La personne aura donc pour tâche tout au long de son deuil, de tenter de trouver un sens à la perte qu’elle vit.

L’endeuillé cherche à comprendre (le fameux POURQUOI) et à donner obstinément un sens au suicide (décès dit volontaire). Il effectue un examen scrupuleux de l’ensemble de sa relation sociale avec le suicidé afin de se détacher de l’intolérable idée lui attribuant la responsabilité du suicide.

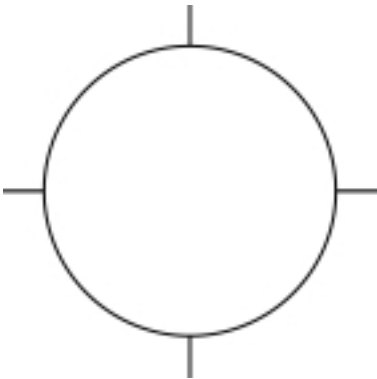


Phase 3 : Désorganisation

La phase de désorganisation émerge progressivement lorsque la personne prend contact de façon permanente avec la réalité du suicide. Ces tentatives pour retrouver le défunt mènent à des échecs incessants. Des sentiments de colère, de rage, d’anxiété et de peur sont ressentis par la personne. L’endeuillé reconnaît le caractère définitif de la perte, sans toutefois pouvoir l’accepter. La douleur et le désespoir qui en résultent entraînent la personne à vivre une désorganisation au niveau de sa personnalité et de son univers complet. Le désespoir prend le sens d’une profonde crise existentielle. Lors de cette phase, même si les personnes avancent dans leur deuil, elles ont habituellement l’impression de régresser car les émotions sont particulièrement intenses.

On remarque chez la personne une remise en question de ses relations avec autrui, ainsi qu’avec elle-même. La remise en question généralement totale, amène une redéfinition de sa personne selon de nouvelles valeurs, de nouveaux buts, objectifs et idéaux ainsi qu’une nouvelle priorité de vie. Cependant, la redéfinition de soi

passe souvent par une baisse de l’estime de soi, des autoaccusations et des idéations suicidaires. Il y a vulnérabilité à utiliser l’option suicide afin d’apaiser ses souffrances ou pour régler ses problèmes.



Phase 4 : Réorganisation

La dernière phase du processus du deuil est celle où l’acceptation de la perte se fait graduellement. L’endeuillé sent l’intensité de sa douleur s’amoinrir. Les souvenirs sont moins fréquents et moins pénibles. La personne retrouve de l’intérêt pour le monde extérieur et recommence à investir dans de nouvelles relations ou projets.

Vivre avec le suicide de l’être cher devient possible. Il y a restructuration de sa vie sans le défunt. La personne resitue le défunt dans un contexte donné et réapprend à vivre avec cette réalité.

L’endeuillé se redéfinit en tant que personne et rétablit ses valeurs et ses désirs... Il commence à être capable de bien fonctionner et de reprendre plaisir à la vie. Toutefois, il peut être méfiant à s’investir dans de nouvelles relations.

www.prevention-suicide.qc.ca/deuil.html





Ressources sur les pensionnats

La bibliographie suivante est fournie à titre de service au public. Sa publication ne signifie pas que la Fondation autochtone de guérison souscrit aux opinions exprimées dans ces documents. Cette liste inclut livres, articles, vidéos, bandes audio et vidéo, rapports et sites Web qui portent sur les pensionnats et/ou leurs répercussions intergénérationnelles.

ARTICLES

Bull, Linda R. “Indian residential schooling: the Native perspective.” *Canadian Journal of Native Education*. Vol.18 No. Supplement (1991): 1-63.

Grant, Peter R. “Settling residential school claims: litigation or mediation” in *Aboriginal Writes*. Canadian Bar Association National Aboriginal Law Section (January 1998).

Ing, N. Rosalyn. “The effects of residential schools on Native child-rearing practices.” *Canadian Journal of Native Education*. Vol.18 No. Supplement (1991): 65-118

Riney, Scott. “Education by Hardship: Native Amercian boarding schools in the U.S. and Canada.” *The Oral History Review*. Vol.24 No.2 (Winter 1997): 117-123.

LIVRES

Bryce, P.H. *The story of a national crime, being an appeal for justice to the Indians of Canada*. Ottawa: James Hope and Sons, 1922.

Dyck, N. *Differing Visions: administering Indian residential schooling in Prince Albert, 1867-1967*. Halifax: Fernwood Publishing, 1997.

Furniss, Elizabeth. *A Conspiracy of Silence: the care of Native students at St. Joseph’s residential school, Williams Lake*. Williams Lake, B.C.: Cariboo Council, 1991.

Hodgson, Maggie. *Impact of residential schools and other root causes of poor mental health*. Edmonton: Nechi Institute, 1990.

Lascelles, Thomas A. *Roman Catholic Indian Residential Schools in British Columbia*. Vancouver: Order of OMI in B.C., 1990.

Morriseau, Calvin. *Into the Daylight: A Wholistic Approach to Healing*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 1998.

Murphy, P.J., George P. Nicholas and Marianne Ignace, eds. *Coyote U: Stories and Teachings from the Secwepmc Education*

Institute. Penticton, B.C.: Theytus Books Ltd., 1999.

Teichroeb, Ruth. *Flowers on my grave: how an Ojibway boy’s death helped break the silence on child abuse*. Toronto: Harpercollins Canada, 1998.

RAPPORTS/THESES

Law Commission of Canada. *Institutional Child Abuse*. <http://www.lcc.gc.ca/en/forum/ica2000/index.html>

Marceau-Kozicki, Sylvie. “Onion Lake Indian Residential Schools, 1892-1943.” M.A. Thesis, University of Saskatchewan, 1993.

Porter, E. “The Anglican Church and Native Education: residential schools and assimilation.” Ph.D. dissertation, Univer-sity of Toronto, 1981.

WEBSITES

Aboriginal People and Residential Schools in Canada (a website of the University of Saskatchewan): <http://www.usask.ca/native-law/rsbib.html>, <http://www.usask.ca/nativelaw/rs.html> <http://www.usask.ca/nativelaw/rs2.html>

Assembly of First Nations (ADR, Alternative Dispute Resolution): <http://www.afn.ca/Residential%20Schools/Default.htm>

Bay Mills Community College (BMCC) Virtual Library: Three Fires Collection, boarding schools and residential schools: <http://www.bmcc.org/vlibrary/special/threefires/tfboardingschools.html>

Craven, James. “Judicial findings from the inter-tribal tribunal on residential schools in Canada.” <http://kafka.uvic.ca/~vipirg/SISIS/resschool/tribunal.html>

First Nations Periodical Index <http://moon.lights.com/index2.html>

Four Worlds Institute, Residential Schools: [http:// home.uleth.ca/~4worlds/4w/](http://home.uleth.ca/~4worlds/4w/)

resschool/directory.html

The Residential School Experience: One Nation’s Story: www.socserv2.mcmaster.ca/soc/courses/soc3k3e/stuweb/burnham/burnha04.htm

Shubenacadie Indian residential School: [www.booth.k.12.nf.ca/prtojects/mi" kmaq/home.htm](http://www.booth.k.12.nf.ca/prtojects/mi)

ASSOCIATIONS DES SURVIVANTES

The Association for the Survivors of the Shubenacadie Indian Residential School: Nora Bernard, 768 Willow Street, Truro, Nova Scotia, Canada, B2N5B6. Tel.: 902-893-4303 Canada.

Please let us know if you have resources you would like to share with others.

Please look for more resources in future issues...

Pour nous rejoindre
237-4441/1-888-725-8886

Les membres du personnel de la Fondation sont là pour vous aider. Veuillez communiquer avec nous si vous avez besoin d'assistance.

Bureaux exécutifs
Mike DeGagné, Directeur Général
Linda Côte, Adjointe exécutive
Poste 236

Département des programmes
Yvonne Boyer, Directrice
Pamela Lussier, Adjointe exécutive
Poste 223

Département des finances
Ernie Daniels, Directeur
Leanne Nagle, Adjointe exécutive
Poste 261

Département de la recherche
Gail Valaskakis, Directrice
Jackie Brennan, Adjointe exécutive
Poste 306

Département des communications
Kanatiao (Allen Gabriel), Directeur
Marilyn McIvor, Adjointe exécutive
Poste 245

Healing Words

Volume 2 Number 2 WINTER 2000

A Publication of the Aboriginal Healing Foundation www.ahf.ca



Photo: Fred Cattroll

What is a healthy community?

What is healing? It's an important question, one which we will be exploring in this and future issues of *Healing Words*. While healing may mean different things to different people, it is helpful to establish certain principles and, as one of our featured articles points out, "to understand the reasons or problems which motivated us to begin the healing journey and to know what we want to get from that journey." (See *Manawan: a model for community healing and social reconstruction*.)

All across Turtle Island, Aboriginal people are on a healing path. Communities are addressing the intergenerational effects of the residential school system. People are well aware of the problems that they face. The questions What is healing? and What is a healthy community? take us to the core of the challenges ahead.

Our article *Recovering What We Never Had Ourselves* explores the relation of healing and parenting, acknowledging that "the way that we parent determines the future of the First Nations people." Other articles approach healing from the perspective of childhood, considering what it means to experience trauma as a child. The article *Yesterday's Child is Today's Child*, for example, states that the first Declaration of the Rights of the Child is "eminently relevant to the experience and healing of survivors of the residential school system."

We hope that you find this issue of *Healing Words* useful. The publication will continue to evolve as readers send us their comments (see *Letters* on page 3). As always, our commitment will be to the healing of survivors, their families, and descendants. We look forward to your partnership in this commitment.

Inside

Message from the Chairman

PAGE 6

Traditions

PAGE 10

Residential School Resources

PAGE 28

Letters

PAGE 4

BC Residential School Project

PAGE 26

Manawan

PAGE 14



Survive the Little Children



Modern research has made universal the knowledge that Aboriginal communities always possessed about healthy child development and the rights of children.

The main theme of our last issue was Youth Suicide. It was, like the theme of justice explored in earlier issues a difficult subject to open up. Difficult not only because it is a very painful reality for many families in Aboriginal communities, but also because the research that deals with the core issues is still scarce, and very hard to track down.

The theme we are presenting in this issue is, for those two reasons, even more difficult. But you have told us, in your own words, through your letters, telephone and e-mail messages and your conversations with us, that you are not afraid of confronting the difficult, as long as it is a truth that helps heal. And we at *Healing Words* are, in hearts and minds, dedicated to serving and helping you in any way we can, including searching for the rare documents that support the truth of your experiences.

The main theme of this issue is dedicated to Survivors. There is an important reason why we have chosen this theme, beyond the fact that Survivors are at the very heart of the work of the Foundation.

As you may know, the Aboriginal Healing Foundation has traveled in many parts of the country to meet and talk with communities. Many, many of you came up and offered us your advice and your perspectives on the healing work we, and you, are doing in Aboriginal communities. Many more of you came up and told us your personal stories. It is the impact of your stories which made us reflect on the need to explore Survivors experiences with different hearts and different eyes.

Of course, the articles do not reflect the perspective of every listener, and they are not the only way to look at survivors' experiences. The objective of *Healing Words* is not to advance or defend a universal or political theory around healing. Our objective is to promote healing by opening the doors of understanding. This means engaging both the heart and the mind and listening to the voice of the traumatized child who survived is the way of the heart. The way of the mind is to present researched evidence that this child is the same as the one we are today actively trying to protect or heal from trauma. Modern research has made universal the knowledge that Aboriginal communities always possessed about healthy child development and the rights of children.

In Traditional Societies, the earliest instrument of governance and law to ensure social order came from quality mothering of children

—JEANNETTE ARMSTRONG, WOMEN OF FIRST NATION (HONORING TIME—HONORING THE FOUR STAGES OF LIFE...WITHIN THE FAMILY CIRCLE - WWW.NINGWAKWE.ON.CA)

The nature and legacy of the traumas experienced by children subjected to acknowledged organised violence have been the focus of recent research. The psychosocial framework supporting the findings about traumatized children is mostly concerned with children victims of recent eruptions of organised vio-

lence. These findings uniformly promote healing principles and practices sensitive to and respectful of the culture, language, family structure, uniqueness of the individual child and of his reactions to trauma.

In other words, it is sociologists and psychologists who, in the main, have researched and written what we do know and accept today about the specific impact of organised violence on children. The aims of our articles are to widen the narrow historical and geographical focus of this fairly recent research and to demonstrate that the nature of this violence, its multilevel impacts, the reactions it triggers in children are, in all aspects, relevant to the experience of residential school Survivors. They are relevant because the child of yesterday is still the child of today.

A Walk on the Child Side

Survivors stories, all of them, are meant to be listened to with the heart. When this happens, they take on a life of their own. They awaken our own stories, shake them up and disrupt the familiar inner set-up they were used to. Our heart is now a different kind of place.

Our own stories are at the core of our inner security and identity as human beings. Given the choice, we would rather not disturb the familiar landscape of our inner world. So letting the stories find their place, letting them change things around, is not that easy. Sometimes, however, there is an instant recognition in our heart, a knowing that what is being heard and let in was waited for, is being offered as a gift. There is a saying in most cultures that assures us that when the student is ready, the teacher comes. ▶

Survive the Little Children



At that moment, the energy of the heart becomes entirely devoted to building a bigger, more complete and satisfying understanding. We are willing, we are growing, and we are healing.

It is the common thread that runs through the stories shared by survivors attending the gatherings that illuminated the thoughts offered to you here.

They are Survivors. This is the name they have been given. As a recognition of what they were made to go through as the little person they were at that time and as the person they are now. They were children. Their experience is a child's experience. Now they are adult, they have grown up, but almost no one really sees the child or feels the child's feelings when they hear the experience. To hear, you have to listen with the heart of a child or a loving parent.

What the heart could hear were the stories of children and what the eye could see were adults, many of them now Elders. Between heart and eyes, between childhood and Elderhood, stretch the long, long years that reduce the immediacy of suffering to mere memories. But for many Survivors, the stories they share are not just memories. The voices that tell these stories are those of the children that still carry the pain of them everyday. The pain is not the memory of some half-buried past wounds. It hurts, right now.

Every one has a place in the heart where a child lives. It is that child that is being spoken

to when a survivor has the courage to tell of the things he has endured when he was a little unprotected child. Whatever the current age, he or she is no different from the child who, today, in so many part of the world, is enduring the horrendous trauma of organised violence.



Has there been, since the residential school system, a genetic shift in human beings that made today's child so much more fragile, less in need of the protection, love and acceptance universally recognized and advocated by modern psychology and conventions on the rights of children? Modern psychology may have changed the way children are seen and may have deepened and clarified our understanding of them. But as research bears out, children themselves and their basic needs have not changed – whatever the age, whatever the culture.

But child psychology, like the Americas, was not an empty continent: at a time where children were seen more as little animals whose innate tendency towards deviant behaviour was to be straightened by a system based on punishment, the majority of Aboriginal cultures were child centered. All the principles of healthy child rearing discovered by modern psychology were actually daily practice in the lives of Aboriginal families and communities.

The full force of the shell shock experienced by Aboriginal children, some as little as three years old, torn away from their secure environment to be placed into a system of organised violence, can only be fully felt through an emotional reaction to the horrors of today's children, also targets of organised violence. Today's child is yesterday's child.

When children have been exposed to "events beyond the normal boundaries of human experience," that is, traumatic or psychologically wounding events, all kinds of stress reactions will be apparent – a normal reaction to abnormally distressing events.



www.savethechildren.net

Communities and individuals involved in healing can use the research findings presented in this issue in three ways:

- To revisit the requirements for healthy child development
- To access the most current information of healing principles and practices applicable to children or to Survivors who were victims of organised violence traumatised as children.
- To understand the specific nature and impact of organised violence on Aboriginal children in the context of the residential school system.

letters

1 August 2000
Hello,

We have just seen an issue of *Healing Words* and would like to subscribe to it. Is it also possible to obtain copies of the first 3 numbers? If you would send us an invoice for a subscription plus those 3 issues we will send a cheque to you.

Many thanks,
Caese Levo

We receive many requests for back issues and subscriptions. Each request is appreciated. There is no charge for the newsletter. We will send back issues for free and add anyone who so wishes to our mailing list.

*

28 November 2000
Dear Editors:

Recently at our Metis Resource Centre in Winnipeg, I came across a copy of your paper. I have had a chance to read it. It is excellent information. The personal entries from the people that went through the residential school make me sad but now I understand.

I work in St. Boniface School Division as an Aboriginal Support Worker. Our main focus is to provide teachers, counsellors, students and parents with resources such as your own.

We find it a constant battle to get some parents and school personnel to see what the mainstream society has done to us, our elders and our children. The damage done by residential schools is devastating. Please keep doing the work that you are doing.

I would like to know if we could be on your mailing list. We are always looking for information not only for ourselves but for those who we work with.

Meegwetch,
Arlene Desjarlais,
Winnipeg, MB.

*

6 October 2000
Hi,

I just read with interest *Healing Words* and would like to make the following note. In New Brunswick there was a boarding school in Newcastle called St. Mary's Academy run by the Nuns of Congregation de Notre Dame where native children who reached grade nine (girls) were sent to school there because they could not go to provincial schools. This was in the 60s. Boys went across the bridge with the priests at St.

Thomas. If you wish to know more, you can always contact others or me.

Thanks,
Mary Jane Peters,
Big Cove, NB.

*

The Editors:

I am reading your newsletter *Healing Words* and find it informative, however the language used is not for grass roots understanding, English is our second language and to read such high words is a waste of time. Clear and to the point makes more sense. Also, it sounds like the funding dollars are going to communities. What about the 100,000 or so urban residential school survivors.

Agnes Gendron,
Cold Lake, AB.

Agnes,

We will make the language clear and to the point for the grass roots. Also, many projects funded by the Aboriginal Healing Foundation serve urban residential school survivors. For more information on funded projects, contact the Foundation or visit our website. (See page 4.)

*

24 October 2000
Your paper was given to me by someone, and it is very nice to know that there is a paper like that out there that First Nations people like my self can relate to and understand the stories are true and not made up as the churches are saying.....Keep up the good work...

-Robert Jackson.

*

24 October 2000
Editor; *Healing Words*

Thanks for the opportunity to drop you a line. A gentleman in my class brought a copy of your publication to class today (I teach the STEP 1-2 class at the Saanich Adult Education Centre, a part of the Saanich Indian School Board). They were doing a writing assignment about history, myth and legend. I was impressed by the strength of the writing and my student was inspired to write a historical legend for his assignment. It is truly moving and he may submit it to you at a later date.

28 November 2000

But for the moment I was wondering how we could get a copy of *Healing Words* when it is published. I have people in my class who were in residential schools and those who were affected by it with parents and siblings. There is much to share with in the class. Let me know how we can order it, please.

Thanks,
Diane Kirby,
Victoria, BC.

*

Healing Words

Hi my name is Gloria Contois President of Local 87 Metis in Calgary. Our local receives your paper titled *Healing Words*. It is a wonderful learning reference. What I am requesting is a few more copies at least 20. We run along with Bow Valley College in Calgary an Adult Aboriginal Program with 34 students Metis status Bill C-31. We have a new Social Studies program called Native Studies 10-20-30. Your wonderful magazine would really benefit our students. Also we do have a local office as well as a site where the students attend. If possible could you please send the *Healing Words* paper to the education site.

Thanks,
Gloria Contois,
President, Local 87 Metis,
Calgary, AB.

*

28 August 2000
The Editors, *Healing Words*

Memories were brought back when I opened the latest issue of *Healing Words* (Volume 1 Number 4) to find a picture of the boys hall and classrooms (Sturgeon Lake Indian Residential School) at Sturgeon Lake, Alberta.

I thought of the years (1940s-1950s) when I was a resident there. The suffering and pain that I and others endured there was horrendous. I still have vivid memories of the sexual deeds done by both our peers and the oblate fathers. The physical pain rained down on us daily by the nuns and even by some of our older peers. The psychological damage done by the staff was unending. I could go on into more detail, however it would take many more words and pages.

I was taken, along with my siblings, from our parents when I was an infant. At the time we were living at Edmonton, Alberta. We ended up at the Sturgeon Lake Indian Residential School. I ended up staying there from 10-12 years before I ran





away at age 13 or 14. I was sodomized, kicked and beaten very often. There was a thick leather strap used on us without any feeling from the nuns.

In their haste to convert us to their way of life, they taught us no social skills and there was no nurturing. Everything was regimented, so by the time the boys and girls were released they could not cope in the outside world. The least they could have done was to give us lessons in social skills like "values and attitudes," empathy, assertiveness, and coping skills.

I applaud the work that the Healing Foundation is doing, however I can't take advantage of any local program, because I am situated in Moncton, not near a reserve. However through my own initiative I have taken some social skills programs to help me cope.

I am currently having problems with Indian Affairs regarding my status application. They have been working on it for 1 1/2 years.

Keep up the good work.

Yours Sincerely,
Jim Cunningham,
Moncton, NB.

Jim,

Thank-you for your letter. It was a pleasure to speak to you in November at the Aboriginal Healing Foundation's Moncton Regional Gathering. I hope we addressed your concerns at that time. Concerning access to local programs, we suggested that rural near urban areas build travel costs into their budget proposals to serve off-reserve populations. Also, individuals in urban centres can explore existing local services, whether provided by non-government agencies or government (such as the Medical Services Branch). Jim, please keep in touch.

Healing Words

To receive *Healing Words*, write to us at Suite 801, 75 Albert Street, Ottawa, Ontario, K1P 5E7 or phone 1-888-725-8886. (In Ottawa, phone 237-4441). Our fax number is (613) 237-4442 and our email is grobelin@ahf.ca or wspear@ahf.ca. Keep in mind that the newsletter is available in French, English and Inuktitut and is free. Available on-line! <http://www.ahf.ca>

submissions

You may submit your articles, letters, or other contributions by fax, mail, or email. We prefer electronic submissions in Corel Word Perfect or MS Word. Please send your writing to:

The Editors, Healing Words
75 Albert Street
Ottawa, Ontario
K1P 5E7

Our fax number is (613) 237-4442 and our email addresses for submissions are:



grobelin@ahf.ca
wspear@ahf.ca



Healing Words editors: left, Giselle Robelin and right, Wayne K. Spear

Please send email submissions of photos in TIFF grayscale format, if possible. We ask for a resolution of 300 dpi. We cannot be responsible for photos damaged in the mail.

Please include a short biography with your submission as well as a return address and phone number. We may need to contact you about your submission.

The AHF does not pay for published submissions, but we do provide contributors with copies of the newsletter.

The views expressed by contributors to *Healing Words* do not necessarily reflect the views of the AHF.

There is no set length for manuscripts, but please try to keep submissions to a reasonable length (under 3000 words). All submissions are subject to the approval of the editorial team and may be edited for spelling, grammar, and length.

A SPECIAL THANK YOU TO ALL OUR CONTRIBUTORS

S . O . S . POETS

Thank you also to those poets whose work we publish here from other sources. Do you know how hard it is to find you? PLEASE, to ALL poets out there in communities, young, older, already published or not—send us your thoughts, your work, in poems, prayers, chants or songs.

It is especially difficult to find poems that we can publish in our French newsletter. But we would love also to get poems and songs in your own language.

As the AHF's third funding cycle approaches, we look forward to some upcoming developments.

We are now processing applications for the January 26, 2001 Healing Centre deadline and the new under-\$50,000 proposal category. As you probably know, the deadlines this year for our regular funding process are February 23, 2001 and August 31, 2001. You are encouraged to send your proposals for either of these deadlines. If your proposal is late, we will put it aside for the next deadline and consider it then.

Over the past 4 months, Directors and staff have been fulfilling the Foundation's commitment to accountability as they travel the country to meet with Aboriginal people at the AHF Regional Gatherings. Since October last year, we have been to Iqaluit, Winnipeg, Vancouver, Moncton, Ottawa, Yellowknife, and Whitehorse. These gatherings have been a great success — and they will continue in the coming months. If you have been unable to attend our gatherings, watch for the next issue of *Healing Words* this March. Our Spring edition will feature an article on the Regional Gatherings which explains the

From the Chairman, Georges Erasmus



purpose and nature of the meetings. The article will show you the way a gathering works and will tell you about the comments that people have made. We hope this will give our readers a feeling for the event.

As always, Foundation staff are available to hear your questions and comments. I encourage you to call if you need information. Also, for those of you with internet access, you will find our website to be a useful resource. Visitors to the website can download our publications, receive funding updates, get workshop and (when applicable) regional gathering news, read about our projects, and register for events — among many other things. The address is <http://www.ahf.ca>.

If you do not have internet access, you can call toll-free: 1-888-725-8886 (in Ottawa, call 237-4441). We look forward to hearing from you.

Masi,

This Spring, Healing Words will be dedicated to youth — the leaders and the Elders of tomorrow. We will explore their aspirations, ambitions, and vision in the context of healing. We will also present our report on the year 2000 Regional Gatherings. Please send us your articles and letters.

continued from page 24

through their tongues, left there for extended periods of time; a little boy kicked because he was crying and forced to walk with a broken leg; tiny children with no warm clothes crying from the bitter winter cold and wetting their underclothes which would be frozen stiff — and being spanked for it; a little girl being left lying for days until she died from being repeatedly hit with a heavy belt across the back; a little boy pounded to death in a boiler room of the school by two staff; little children's fingers put in the fire; children forced to eat their own vomit...*

As the Very Reverend Bob Smith, a retired United Church moderator, spokesman for the Church Fund admitted: "I really expect that if those things had happened to me, I would not have been able to cope either, it's life-wrecking stuff"

COPING AND REBUILDING

Every generation of children, in fact, offers mankind the possibility of rebuilding his ruin of a world. Survivors were the generation of Indian children that went through the worst and made it through.

◀ Abuse: from there to here...slowly

Even though for most Survivors the coping is a lifelong, painful task, they are here to demonstrate the power of resilience. Their presence among us represents new hope for the future and can be celebrated.

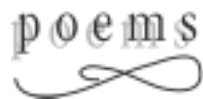
Celebrations of passage, in Aboriginal traditions, represent those experiences of communities where individual members become empowered to take on the new stages and the skills and abilities that go with that new stage in the seasons of life.

-Circle of life, Battleford Tribal Council

*From *The Circle Game, Shadows and Substance in the Indian Residential School Experience in Canada*, by Roland D. Chrisjohn & Sherri Young, with contributions from Michael Maraum, and *No End of Grief: Indian Residential Schools in Canada*, by Agnes Grant.

Healing Words

The purpose of Healing Words is to be an instrument for honouring the Foundation's commitments to survivors, their descendants, and their communities. It is one of the means by which we demonstrate our respect for the agreements the Foundation has signed. It is also a vehicle for supporting the mission, vision and objectives of the Aboriginal Healing Foundation as well as the goals of the Foundation's Communications Strategy.



Donna Doss

Brief Bio:

Donna Doss is the daughter of Lawrence Lugan Doss and Antoinette John Doss from the X'ax'lip First Nation (Fountain) near Lillooet, BC. She works as a Secretary/Receptionist at Helping Spirit Lodge Society in Vancouver. Helping Spirit Lodge Society has a transition home and a pre-employment bridging program. Donna is a poet, aspiring/emerging artist, and journalist. She is the former editor of *The Indian Voice* (from 1971 to 1983). Donna works primarily in watercolour crayons and uses her works as art therapy. She paints to music, adds colour and patterns emerge. Lately she has been working in pastels and her goal is to publish a book of poetry and short stories. She thanks her parents for the gift of creativity and Margaret Lally Murray ("Ma" Murray), the former editor of the Bridge River-Lillooet Newspaper for instilling self confidence and the love of the written word.

Together We Can?

Residential school, boarding school
New Words whose connotations are
Genocide, sexual abuse, pain and fear
How can we heal from this intergenerational anguish?
Do we walk backwards to visit the words of the Ancestors?
Do we forge a new path of enlightenment?
Tell me, because I really want to know
I've talked about this before and I want to know
Who will help to heal all our wounded children?
Who will ease the pain they all feel?
Can you? Can I? Maybe, together we can?

Racism

Racism raised its ugly head
In a most unlikely incident
You said "No!" to me
I was crushed
I knew the lies were there
I've heard them before
I don't even know your name
I'm not your enemy.
Yet your words will remain
With me forever.
How soon we forget that
Beneath the color of our skin
We all are RED.....
Brothers and Sisters
Are we ALL
No matter if we are
Short, Fat, Skinny or Tall

The tragic legacy of residential education began in the late nineteenth century with the government's three-part vision of education as the means to accomplishing "assimilation." It was a policy designed to "civilise" the Indian and therefore to make Canada but one community—a non-aboriginal, Christian one. There is no other phrase that fits this policy so well as *cultural genocide*. Education was the means to facilitate this policy.



The first part of the education plan included a justification for removing children from their communities and disrupting First Nation families. Establishing residential schools great distances off reserves was the justification for separating families. Second was a precise system of teaching for re-socializing children in the schools by denying them their language and culture. The third part, to develop schemes for integrating graduates into the non-aboriginal world, was never accomplished.

Across Canada, from the mid 1800s until the 1980s, First Nation children attended Indian Residential Schools. The Canadian Government funded 88 residential schools nationally that were administered by the following Christian denominations: Roman Catholic, 50 schools, Anglican, 26 schools, and Presbyterian/United Church, 12 schools.

There were approximately 20 residential schools operating in Saskatchewan. In addition, many Saskatchewan First Nations children were removed to residential schools in Manitoba and Alberta. All of the residential schools were funded by the federal government but were usually operated by one of the churches: Roman Catholic, United, Presbyterian or Anglican. An exception was the residential school operated on Gordon First Nation, which since the 60s was run by the Government.

In building the schools, the Department of Indian Affairs and the churches constructed them without consideration of quality and safety,

and they were routinely erected on very primitive plans, with faulty lighting, heating and ventilation. Overcrowding, lack of care, unclean conditions, poor sanitation and poor food all contributed to the spread of tuberculosis within the schools. In 1907 a report on the death toll for the 1,537 children of 15 residential schools in western Canada was 24 per cent and could have been 42 per cent if they had tracked children for three years after returning to their reserves.

We were brain-washed into believing that the white race was superior. Women were inferior to men. Indians were heathens, savages and pagans, and if we listened to our parents and grandparents, we would go to hell.

The school was to be home. On crossing the threshold, the children were entering a non-aboriginal world. There, dressed in European clothes and with their hair shorn, they would leave behind the 'savage' seasonal, nomadic life of hunting and gathering. It was to be replaced with a life ordered by the regimentation of hourly precision and an annual calendar of church and state rituals.

Aboriginal languages could not be spoken and swift and brutal reprisal was meted out for any infraction.

Hunger was a permanent reality; the food was often too meager or not appropriate in quantity or quality. The food supply was inadequate for their needs, or to sustain vigorous growing children.

A Personal Story

The following excerpt is an account of how the residential school impacted one person's life. This story could be told by almost any person who attended residential school in any part of Canada. The names and First Nation's origins may be different, but the experience is frighteningly similar.

"As a child of six, I remember being loaded on the back of a cattle truck with stock racks and taken to a residential school. I remember getting to the school and feeling so lonely. I was so far from home. I wanted my parents, instead a stern nun told me something in a harsh voice, I did not know what she said as I did not understand a word of English. No one ever called me by my name—I was just a number. I had lost my identity. I was no longer an individual. I was part of a group that was all dressed the same with the same haircut. We were expected to act the same as everyone else and to eat the same food. For breakfast we had rolled oats (porridge) with crumbs on top. Most of the time those crumbs were blue from mold.



We have to look at the residential school issue to understand our past and come to grips with it.

Since that time, I have been scared of abandonment and hate standing in line for anything. There are deep psychological scars that remain today. Some residential school survivors have been abused physically, emotionally, mentally, sexually and spiritually. There was no compassion shown; no parental skills were taught.

There was loss of culture and cultural teachings. In fact, we were taught that if we went to any ceremony we were committing a sin and therefore we would go to hell. Hell was a place where we would burn forever in eternal damnation.

We were brain-washed into believing that the white race was superior. Women were inferior to men. Indians were heathens, savages and pagans, and if we listened to our parents and grandparents, we would go to hell.

One of the results of these residential school teachings was the lack of trust for parents, grandparents and other Elders—a loss of trust for anyone in authority, any adult or anyone with any power, especially over you. The loss of respect for parents and Elders was due to the brain-washing. We were forbidden to speak our native language and forced to speak English. We could no longer communicate with our Elders. As a child, no one ever told you that the Elders had the wisdom, knowledge and experience to guide you through the turbulent times of your life.

The Continuing Impact

The residential schools have affected not only the parents, but also the grandparents and the children of our First Nations. In the North Battleford area, St. Henry's residential school was located in the hamlet of Delmas. When this school burned down in 1948, the children were taken to Onion Lake Roman Catholic Church, Duck Lake or other ACC schools.

We have to look at the residential school issue to understand our past and come to grips with it. We have lost our parental skills due to these residential schools. As young children, when we should have been learning from our elders, we were shipped off to school. To really understand why we are lost today and trying to find our way back to our traditions, we have to understand what happened.

"Everywhere we have gone, we have been told about the impact of residential schools ... Most of the stories we are hearing are negative ... 99% of them ... Inevitably, we are told about the loss of culture, the loss of language, the loss of parenting skills, the agony of being separated from family, from community. The years of being away from home, the return home, the alienation, the need to reintegrate into the community, the pain that people have experienced themselves, the way it was passed down."

-(George Erasmus, 1993, Co-Chairman of the Royal Commission on Aboriginal Peoples.)

"Most of the residential school products were now parents and raising their families. We really had no role models to follow as we grew up in the residential schools and saw our families only during the summer holidays and sometimes at Christmas."

-(Don Pooyak, Director BTC-ICFS)

The abuses suffered by residential school survivors were of four domains: mental, physical, emotional and spiritual. There was sexual abuse from priests, nuns and older children. Boys that were sexually abused became abusers, resulting in the abuse that is rampant in our communities. Boys that were sexually abused would usually not tell. They did not want to be labeled as homosexuals. The abuse stayed hidden and the shame and hurt would be turned inward, making the

abused turn to alcohol to forget. When he drank and got drunk, the hurt and violation would turn to violence. This violence would be directed to those he cared about.

This has been one of the reasons we as First Nations people have forgotten our way of life, our culture, our language and traditions. The policy of assimilation carried out by the Canadian Government and the churches utilizing the Indian residential school system has affected at least seven generations over approximately 150 years. The re-emergence and rebuilding of our people will take more than just a few years.

If our children's children can be raised with positive parenting skills, having not been subjected to violence and having more of an appreciation and pride in who they are, as First Nations people, then we will have moved in the right direction. (p. 164 RCAP)

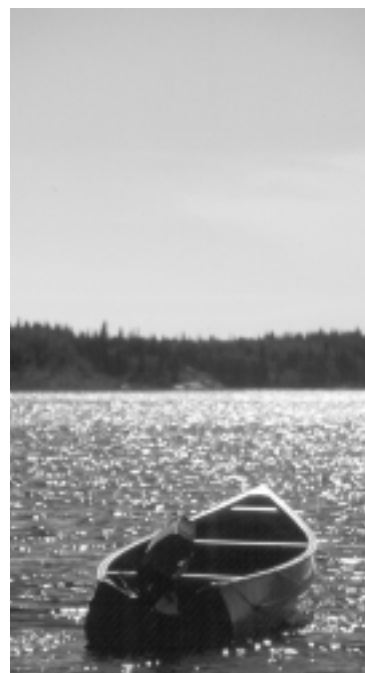


Photo: Fred Cattroll

Traditional Aboriginal Parenting—healing the generations

TRADITIONS

In this section, we begin to explore the rich history of First Nation culture and heritage. By examining where we come from, we can take pride in who we are and bring the lessons of our history to the task of building healthy families in today's world.

Circle of Life

Traditional Indian parenting nurtures, protects, guides and teaches. It is central to all other aspects of life and is the foundation of a healthy culture.

-(Positive Indian Parenting,
National Indian Child Welfare Association)

These traditions were handed down from one generation to the next for hundreds of years and are commonly referred to as “the old ways before the white influence.” Their purpose was to ensure the tribe's survival through its children. The tribal elders encouraged positive and loving relationships between parents and their children.

Many tribes believed that children were special gifts from the Creator. The whole tribe acknowledged a child's worth and their growth and development was recognized through ceremonies or rites-of-passage. These ceremonies were important in the development of the child—for example, the naming ceremony helped a child establish his or her identity in the tribe.

“The only way names are passed on among us is when an old man or woman gives his or her name to a child or grandchild. Then the giver is called by his other name. When a child is born its parents prepare food, get some cloth, fill a pipe, and call in an old man. Many people come to watch. They tell the old man what they want and give him the cloth and pipe. The old man lights the pipe then puts it down and talks to God and to the Spirit that taught him to give names. After he has talked he sings one song. Then he says, ‘Put the baby here.’ He takes the child in his arms and gives it the name and begs God to give it good luck so that it may grow up and become old. He asks the Spirit that gave him the Power to give that name to be the guardian of that child.”

Chief Fine Day, Sweetgrass First Nations,
Quote from ‘My Cree People’.

WHERE WE COME FROM



The tribe's members depended on each other for survival and children quickly learned to cooperate, share and to show respect for Elders. When a child had to be disciplined it was delayed until a well thought out remedy could be applied to teach the child a specific rule or lesson. Children learned about coexisting with other people and the environment through the telling of stories and legends. Storytelling taught the children the skills of listening and observing. In an oral society they learned that words were sacred.

Spirituality in a First Nation society is a way of life. Without spirituality our First Nations culture would surely die. We need to believe in our own traditions and culture. Once we have established this need, it will assist those parents or caregivers with raising, nurturing, loving and caring for children.

Nurturance, stimulation and safety were supplied by the use of the moss bag to carry the child, which meant children were rarely separated from their mothers. But assistance in raising of the child was given freely by others. The whole tribe or community was considered a family. Other tribes or communities were considered the extended family. Kinship referred to all.

Our heritage treated children with respect and understanding. The traditions developed strong parent and child relationships. The traditional or “old ways” had valuable elements of parenting and provide strong models for First Nation parenting today. Even in a more complex world than that of our ancestors, their parenting practices still provide a strong foundation for First Nations parenting skills today.





Traditional Code of Ethics

Give thanks to the Creator at any time you feel the need, especially each morning upon rising and each evening upon sleeping. Seek the courage and strength to be a better person.

Showing respect is a basic law of life.

Respect the wisdom of people in council. Once you have given an idea it no longer belongs to you; it belongs to everybody.

Always treat your guests with honour and consideration. Give your best food and comforts to your guests.

The hurt of one is the hurt of all. The honour of one is the honour of all.

Receive strangers and outsiders kindly.

All races are children of the Creator and must be respected.

To serve others, to be of some use to family, community or nation is one of the main purposes for which people are created. True happiness comes to those who dedicate their lives to the services of others.

Observe moderation and balance in all things.

Know those things that lead to your well being and those things that lead to your destruction.

Listen to and follow the guidance given to your heart.

Expect guidance to come in many forms: in prayer, in dreams, in solitude and in the words and actions of Elders and friends.

Values and Beliefs

Give thanks for the life within you and for all life, for the good things the Creator has given you and others and for the opportunity to grow a little more each day. Consider your thoughts and actions of the past day and seek the things that will benefit everyone.

Respect. Respect means "to feel or show honour or esteem for someone or something; to consider the well-being of someone, or to treat someone or something with deference or courtesy." Showing respect is a basic law of life.

Treat every person with respect at all times. Everyone should work hard to gain the respect of others.

People should not criticize. No person should be made to feel "put down" by you.

Avoid hurting each other through words, deeds and actions as you would with a deadly poison.

Touch nothing that belongs to someone else (especially spiritual objects) without permission, or an understanding between you.

Respect the privacy of every person. Never intrude on a person's quiet moments or personal space.

To show respect, never walk in front of people, especially Elders.

Speak in a soft voice, especially when you are in the presence of Elders, strangers or others.

Do not speak unless invited to do so at gatherings where Elders are present but if they ask you to speak, do not hesitate to do so.

Never talk about others in a negative way, whether they are present or not.

Treat Mother Earth and all creations as your mother; rise up with wisdom to defend her.

Show respect and be open-minded for the beliefs and religions of others.

Respect the wisdom of the people. Once you give an idea, it no longer belongs to you. It belongs to the people.

Listen with courtesy to what others say, even if you feel that what they are saying is worthless. Listen intently and make decisions from the heart.

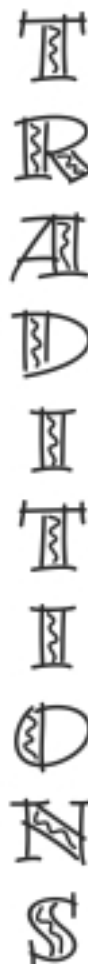
Be truthful at all times.

Receive others, outsiders and people less fortunate with a loving heart and as members of the human race.

All the races and tribes in the world are like the different coloured flowers of one meadow. All are beautiful. As children of the Creator they must be respected.

Observe moderation and balance in all things.

Listen to and follow the guidance given to your heart. Expect guidance to come in many forms; in prayer, in dreams, in times of quiet solitude and in the words and deeds of wise Elders, family and friends.



WHERE
WE COME
FROM



'Circle of Life' Traditional Family Mental Health, Battleford Tribal Council, Indian Child and Family Services.

When I hear people say "We've lost this, we've lost that," I do not believe that. We have not lost anything; we have just forgotten; we are coming out of a big sleep. We are waking up, and it's a beautiful thing, to wake up and see we are alive, we are still here."

- VERN HARPER

Healing ourselves by raising a healthy new generation

The purposes of our project are to regain and teach traditional parenting skills that were eroded by the arrival of the Europeans, the cultural genocide, the attempted assimilation and acculturation of First Nations people by the religious sects and the resulting development and forced attendance of residential schools era.

- To revive the pride, self-esteem, and nurturing aspect of parenting by educating parents and prospective parents.
- To educate First Nations members of the effects of alcohol and drug usage on an unborn fetus, thereby educating these members on Fetal Alcohol Syndrome/Fetal Alcohol Effects. These First Nations members will obtain information regarding these issues and will assist with preventing this disorder and raising healthier children.
- To acknowledge and expose all forms of abuse—mental, spiritual, physical and emotional.

To assist First Nations members in recovering their communities as they journey on their healing paths.

To develop a traditional model of therapeutic counselling services that will assist with the recovery of tradi-

tional counselling and traditional beliefs.

The following are extracts from the parenting skills manual we have developed and produced. This manual is the result of a needs assessment that was conducted with the Battleford Tribal Council First Nations parents.

A guide to Traditional Aboriginal Parenting

"Most of the residential school products were now parents and raising their families. We really had no role models to follow as we grew up in the residential schools and saw our families only during the summer holidays and sometimes at Christmas."

-(Don Pooyak, Director BTC-ICFS)

The Battleford Tribal Council Elders have defined parenting in the following way:

"Parenting is the ability to nurture, guide, teach, protect and love the children that are on loan to you from the Creator." (Elders gathering, Little Pine First Nation, 1998.)

Another Elder further clarified that "children are gifts from the Creator. They are on loan to us to support, love and nurture, as the Creator wants us to. We should be proud that we were picked as the parents for these children. They are our future, the legacy we have in this world." (Fred Paskimin, Elder Sweetgrass First Nation.)

These definitions are precious and have significant meaning in identifying our personal aspirations as parents.

The first goal of the manual is to help First Nations parents to explore the values and benefits inherent in traditional First Nation child-rearing practices and then to apply those values and skills to modern parenting.

The second goal of the Traditional Parenting Skills manual is to help parents develop positive attitudes, values and parenting skills that have their roots in our history and culture.

The way that we parent determines the future of the First Nations people. If we parent well today, we are investing in our future. We will raise good, strong, well-balanced people who will lead our First Nations to also be strong and well-balanced nations, thereby preserving our culture and traditional values that ensure that our Elders will be treated with respect and love.

As Elders we are told we are over the hill. Our Elders, before us, said that 'the Road of Life is all up hill', therefore we are not over the hill yet. We are all working to make life better for our children, grandchildren and our great grandchildren — some are not yet born. When our journey is over and we have helped children then our life has been worth it. We can go feeling we have accomplished our goal.

-(Elder, Solomon Stone - Mosquito First Nation, June 1998.)

As parents it is our responsibility to acknowledge and heal our own past hurts so that we can enjoy our present moments. We can celebrate in the joy that comes from being one with the Creator in order to embrace our future. We need to address the hurts so we could move on to the joys of living and rejoice in our accomplishments. We need to be happy and healthy as we face our future. Most important, we need to teach this to our



youth. We need to address that hurt, deal with it and come out a stronger people knowing that we survived. We as First Nation's people are survivors.

Our children, grandchildren, great grandchildren and all of the future generations will profit from our past. Once we have examined and re-examined our past we will have learned great and invaluable lessons from it. Then we will not repeat our mistakes. Thanks to all our Elders we will be a stronger people and their love and caring, shown through prayers, will not be in vain.

It is with this love, caring and deep commitment from all the Elders that this manual is created. Elders from the Sweetgrass, Mosquito, Little Pine, Poundmaker and Lucky Man attended meetings to give the insight into the traditional parenting skills that are not being used because they have been eroded, misplaced or temporarily forgotten.

In order to understand the present we have to go back to our past when the Elders taught parenting skills to young parents.

skills, which have their roots in our culture, is the ultimate goal of this manual.

We love our children, but love for our grandchildren is still greater. We love our children with all their strengths and weaknesses. But the future of our grandchildren, their well being and security, is the main reason for our existence. When we do wrong as parents it's the ones we love the most that suffer, our children and grandchildren.

-(Elder Solomon Stone,
Mosquito First Nation)

In order to understand the present we have to go back to our past

Every new generation faces the difficult task of raising its children. Times may be very different from that of our grandparents, but as parents we have the same responsibility that they did. We must raise and protect our children, help them to learn both traditional and mainstream society's ways, and teach them the survival skills they will need as adults.

In our role as parents we have to teach our First Nations beliefs, values, customs and traditions to our future generation. We need to balance these with the mainstream beliefs and values so that we do not confuse ourselves and contribute to the divide and conquer tactics of previous governments. We need to teach this value base so that we do not live in isolation.

We need to live peacefully with the rest of society as our grandfathers envisioned. Our children have to learn to cope in the world and it is a parent's responsibility to teach them how to survive. We need to teach the children skills that they can utilize in order to become strong, independent, worthwhile members of any society.

For hundreds of years, First Nations parents were guided by traditions that never left parenting to chance. These traditions were passed from one generation to the next. What happened from then till now?

The Government's policy of assimilation through residential schools was a major cause of the loss of the traditional parenting skills suffered by First Nation people. In the residential schools our children had no positive parenting role models and spent so little time with their parents that parenting skills were not passed on. The movement of First Nations families to urban centers led to the influences of the dominant society which also contributes to the decline of much of our culture and our traditions within the families.

We cannot go back to the world as it once was, but we can still find great value in our parenting traditions. These traditional parenting skills can make our job as modern parents a richer experience. Promoting the growth and well-being of our First Nation children by using positive parenting

Other extracts from the manual on traditional Aboriginal education are in another section of this newsletter.



Cree Blessing

May the warm spring winds, a
gift from the creator,
Blow gently on your home,
And may the great spirit bless
all who enter.

May your mocassins make
happy tracks in many snows
And may the rainbow always
shine after each rain.
May your home fire keep your
family fed.

May the warm spring winds,
a gift from the Creator,
Blow gently on your home.

Manawan: a model for community healing & social reconstruction

Responsibility for healing takes many forms. It includes the responsibility to care for oneself, particularly if one is working as a caregiver in the community. Responsibility for healing also means accepting responsibility for ourselves and our actions. The community has the responsibility to heal itself. This process of community healing may look different for different communities. Pushing the community to heal itself may take a lot of courage. The community also has a responsibility to help its individual members to go through the process of healing.



Communities in Crisis
—Healing Ourselves
www.waseskun.net

What is a healthy community? — a community on the healing path? — social reconstruction?

•A healthy community is composed of people who are able to live, work and play together.

When we decide to begin our healing journey, it is essential to understand the reasons or the problems which motivated us to begin the journey and to know what we want to get from that journey.

We want to see results that show substantial, steady and positive changes in comparison with the situation at the beginning of the healing process.

The evaluation report which spans the healing experiences in Hollow Water in the course of the last ten years provides us with a knowledge base from which we can extract a definition of community healing. In a few years' time, in Manawan, the evaluation of the healing process we began in 1992 will also give us significant signposts pointing to a definition of healing and reconciliation in our own community of Manawan.

•Healing is a continuous process that happens over a long period of time. It is a process that is experienced day after day, and which requires the personal participation of all community members.

Leaders' own involvement in healing activities will be the example which will motivate other people in the community. If a local hereditary or elected leader coordinates an efficient activity, this creates a favourable environment which encourages and facilitates the participation of people. In such a case, coherent decisions will be made by the entire community circle rather than by a few people or groups.

When leaders show little or no support, the healing and social reconstruction process is longer and more difficult. When we stated on our healing and social reconstruction process in Manawan in 1992, our leader was fully supportive of the community action movement undertaken by the Mikisiw Circle and placed it as a priority on the Council's Agenda.

•To trust, to care for others, to get involved and share is at the core of such a movement.

Another sign that a community is healthy or in the process of healing is that its members nurture relationships between themselves and with the whole community, that they have succeeded in establishing a climate of trust, respect and mutual help which results in a natural and spontaneous participation in community life. It is essential that we trust one another. There is still a lot of distrust and hurtful gestures. There is fighting for power and money, which harms the well-being of people and of the community.

A healthy or healing community is a place where people can trust each other, trust the families, the neighbours where our children go and play. It is the kind of place that is a good example for our children.

•We have to promote our most precious resource—youth. They are tomorrow's leaders, artists, teachers, nurses, healers, scientists and entrepreneurs.

As for every other precious resources, the capacities of our youths must be nurtured in a stimulating and supportive environment.

A community on the way to being healed is one which directs its youth on the straight path, one where family serves as a model and teaches the important things in life: the circle, the wholeness of every human being, healthy nutrition, healthy sexuality, the value of culture and traditions etc....

In our five-year action plan, we plan to hire a nurse, a community psychologist, and a community police person who will also be an educator. They will work with youth and parents in the schools, in the community and in the hush, in collaboration with other school and social workers.

Another component in the vision of a healthy community or a community in the process of healing is connected to communications. In such a community, people are able to talk openly to each other and are being listened to. They are

◀

*Healing is a search for who we are, who we were,
and who we want to become. In the historical context of
colonisation, of forced assimilation and oppression, healing is to take
again ownership of the responsibilities
of our identity and our destiny.*

able to demonstrate tolerance, empathy and active listening and sharing.

In a healthy community or in a community in the process of healing, people are able to help each other rather than compete with each other.

Often the attraction of status, money and power, as well as the dependance on external agencies or organisations, can impede or slow down the community healing process. A healthy community functions better.

As long as our families are not able to resolve frictions and dysfunctions, we will not be functional. A healed community is able to bring problems to the table and say: we must do something to finish with these problems once and for all.

In a healthy community or in a community in the process of healing, people talk to each other with open hearts, extend gestures of caring and love to each other, trust each other and do not hide things from each other. They are honest towards themselves and others.

•We must stop being ashamed and break the silence.

This aspect is connected to communications. We learned not to express ourselves verbally or not to publicly bring up questions which could create conflicts.

An element of healing consists in helping people break the silence and to speak freely and with an open heart about their feelings and worries.

•Honour one's responsibilities and have clear expectations

In a healthy community or in a community in the process of healing, people honour their responsibilities, not only towards themselves, but also towards their family and their community.

We cannot heal if we have a tendency to let things happen or go, to indulge in self-pity or to blame others for things that happen to us.

To heal, a community has to share a common vision and create a structure which matches this vision. The community must then define and understand the roles that each member has to play as well as the framework which support these roles.

We must work together and create a structure and a community framework which encourages awareness, responsibility and opportunities for growth.

A common vision of community healing: community healing is the opportunity for each of us to become aware of others. It is the first step towards a better understanding of the role that each individual, family, organisation or government can play in the healing of the whole community.

What is healing?

When we hear the word healing, we feel good and we are able to feel hope, for ourselves, our family, our community and our nation. We first have to empty our mind, reconcile ourselves with our past, and work for our future and the future of our children and grand-children. We have to free ourselves from the pain, the hurts that we inflicted on ourselves and on others.

•Healing means breaking the cycle of abuse and violence, whatever its form.

Each day of our lives, healing replaces our anger, shame, guilt and vulnerability with the seven traditional teachings: honesty, love, courage, truth, wisdom, humility and respect.

Healing is a search for who we are, who we were, and who we want to become. In the historical context of colonisation, of

forced assimilation and oppression, healing is to take again ownership of the responsibilities of our identity and our destiny.

There are two ways to define healing

Most non-Aboriginal people see healing as the closing up of a wound, the repair of a body hurt. They have a tendency to regard healing as a phenomenon that affects the surface of things.

For First Nations, healing has a much deeper meaning. For many people in our community in Manawan, healing is not restricted to the body, but embraces healing of the spirit and psychological healing. Such an understanding takes into account the whole being, and not only its outer parts.

We look at healing in a holistic perspective. Instead of isolating the different parts of the body or the different aspects of the spirit in need of healing, we attend to the physical as well as to the psychological dimension of a human being.

Community development in Manawan. Creation of intersectorial Community Circle (sharing, collaboration and concerted endeavours).

Community development is the process of supporting community action where members of the community:

- Decide to meet
- Organise common needs and problems
- Devise collective plans to respond to their defined needs and solve their problems
- Implement these plans by making use of the resources that exist in their own community
- Call on outside help only when necessary, in order to get support, advice and professional assistance or training.



The principle which supports community development is that people themselves are the ones best able to improve the life situation (health and well-being) of their community.

Community development is organising for action. It is a process which enables people to get to know each other and help one another. This is what was the mobilising principle for the Manawan community action movement, which began in 1992.

The first outcome of community development is the growth of people who work together to solve their own problems. For community members who decide to involve themselves in the process, healing happens as a natural process. When a common language is generated among members of a group and other partners, the words used to define community development can become synonymous with the concept of healing as we have defined it here.

The word healing is often used to describe the changes that have to happen in a society, especially in Aboriginal communities.

Healing seems to have its roots in culture and is defined in different ways in different languages. Globally, members of First Nations communities have similar visions and definitions about healthy communities, but there is not a single definition of healing.

However, most regard healing as a process that "begins inside" a person. To heal a community or a nation, it is first necessary to heal oneself and one's family. Healing means reaching a feeling of balance or wholeness, by (simultaneously and not separately) taking care of all the aspects of one's life.

Spirituality is part of this holistic approach to healing. Notions of spirituality are not easy to translate into words. In Manawan, for example, when we open or close our meetings, we always allow a time of silence. During this time we reinstated offering and purification ceremonies (prayer, songs, drumming, smudging). This revitalisation of our spir-

Healing seems
to have its
roots in culture
and is defined
in different
ways in
different
languages.
Globally,
members of
First Nations
communities
have similar
visions and
definitions of
healthy
communities,
but there is not
a universal
definition of
healing.

itual traditions is a spiritual movement. The rediscovery of traditional healing practices is an important dimension of the identity of the Manawan community and of its social reconstruction.

What is a healing process?

Healing is not a static state but a process which is experienced on a daily basis.

Our healing process is like a decolonisation therapy and a fight against oppression. Our story is that of a community, of a nation, of a people who have been oppressed and who are trying to heal from the legacy of forced assimilation.

Dimensions of the healing process

First dimension: The process begins inside

Community development is in the hands of people who get together and devise measures to improve the situation of their community. However, before the problems of the community can be resolved, people and families must be able to confront their own problems and undertake to resolve them.

For example, individuals and families are like the legs of a chair that the community is trying to repair.

If the chair has two legs, it will fall. If it has three, it will be able to stand but will easily be toppled.

The chair needs at least 4 legs to be stable. We are not saying that 4 persons or 4 families are needed to begin healing the community, but that the more people are involved, the better are the chances.

Although healing takes root within a person, the example of the chair highlights the importance of the support that comes from without. The greater the number of persons who participate in the healing process, the better are the opportunities to create a climate of unity and growth.

Healing is a process of interdependency. The more people are involved, the greater are the chances for success.

To embark on a healing process, we have first to recognize the source of our problems, which in a large measure are also the problems of the community.

We have to look inside ourselves before we look outside. We have to learn to take responsibilities as a person and as a family before blaming others. Blaming is easy when we look to the outside for the source of our problems.



The essential components
of community healing are
participation, trust,
responsibility, examples
shown by parents, by
leaders and healing
helpers, tolerance,
communication and clear
expectations.

Healing begins when we begin to look at ourselves, not only on the physical level but on the psychological level, to look at what happens in our mind, our body and emotions. When we confront questions that have never been answered. Collectively we also have to look at the historical causes of our problems. This can be painful, but if we do not do it, it will haunt us our entire life.

Feeling better inside: healing can begin at any time. Every day people heal because they can express their anger, guilt, frustrations.

So to be efficient a community healing process cannot start from outside the community. An imported healing process is sure to fail.

The process must be adapted to the reality of people and of the community. Ideally, then, any initiative or program which aims at responsibility or autonomy must be developed by the community, for the community, with professional external assistance if needed.

Second dimension: Balance and Wholeness. Wholeness is a healthy mind in a healthy body"

The second dimension of healing is balance. It is recognised that in order to heal, it is necessary to reach a balance by taking care of all the dimensions of our lives, —simultaneously and not separately .

The essential components of community healing are participation, trust, responsibility, examples shown by parents, by leaders and healing helpers, tolerance, communication and clear expectations.

Balance, mental health: "a healthy mind in a healthy body."

Evolving from "programs" to "process"

The healing process includes a large number of activities. It is therefore necessary to strengthen the resources that already exist in the community. At the beginning, programs were aimed at children, an approach in harmony with our natural laws. It is natural to protect children first. We are a holistic society, we heal collectively, the whole family heals. It is the basic principle that animates all we do. We cannot separate healing into separate elements. We cannot separate children from family and community.

In Manawan, we refuse to separate and compartmentalise the healing of children and their families from our community services or programs.

The whole family needs healing. There does not exist in Quebec or in Canada any organisation which heals the whole family. Some programs concentrate on children, others on adults, mental patients, criminals, victims, aggressors, but nothing or so little for whole families. And we wonder why these programs do not work.

Perhaps if we included them all in one program, they would work—because everything we do impacts on the whole family. It is necessary to coordinate all programs into a coherent whole.

Training is another means to ease the passage from programs to process and to eliminate obstacles that exist now between governments and communities on the subject of the creation, development and delivery of services.

Communal training, tailored to the needs and the environment, can be very useful because it gathers in one place people who play a differing roles in community healing.

In Manawan, we chose this type of training to encourage community action. In 1997, we experimented—successfully—with training and learning circles on suicide and grief.

This training emphasises strategies (rather than programs), cooperation and the establishment of a wide variety of services.

People need different kinds of services at different moments in their lives. To respond efficiently to these various needs, it is important to coordinate the work of various professional and helpers, organisations and levels of government.

Our aim is to create the means to develop services and programs that are people and family oriented, instead of concentrating our effort to enhance the financial or power status of organisations and/or the professionals who work for them.

Without experience, without suffering, it is more difficult to recognise and appreciate happiness or even the value of the experience itself. To transform a negative experience into a positive experience is a gift which allows us to build a healthy and productive life. These experiences give us the capacity to learn what we want to do and gives us hints on how to get it.

How can we determine when a community is ready? When does the healing process begin?

Continued on page 18 ►

Provincial
Residential School
Project

For Workers:

We can offer workshops on residential school history, impacts on individual and family, suicide prevention, sexual abuse response, the justice system (civil and criminal). We can also give referrals and suggestions on how to best meet your clients' needs.

Services we offer

Individual

- Crisis counselling
- Support through the healing journey
- Referral to community based services
- Workshops on the effects of residential schools, healing models and spirituality
- Information for survivors who are seeking justice in the criminal and civil processes
- An advocate for funding to enable healing

Community

- Support for creating healing centers and healing models
- Support for creating healing teams
- Training in crisis intervention, suicide prevention, sexual abuse issues and healing methods
- Support community initiatives
- Resource library
- Help build partnerships
- Raise awareness

Other

- Educate the public and government on effects of residential schools
- Advocate on behalf of survivors in the communities
- Liaise between survivors, communities and governments
- Educate caregivers

BREAKING THE SILENCE

History

There were at least fourteen residential schools in British Columbia, the first opened in 1861, the last closed in 1984. Through their doors walked generations of First Nations children, the hostages of government and church policies that resulted in emotional, physical, sexual and spiritual abuse.

Our children were robbed of their families, culture, innocence, and in many instances...their lives. As adults, some died by suicide, drug and/or alcohol abuse, and even murder.

Today

The silence has been broken. The truth is unfolding throughout First Nations communities. Police investigations have been launched and the number of court cases grows. Journalists are now interested. Canadian society and politicians can no longer deny or ignore the devastating effects residential schools had on first Nations individuals, families and communities.

Positive Action

The Provincial Residential School Project is one of the positive results of First Nations and other governments coming together to deal with the impacts of residential schools. The Project was established in 1995 with a mandate from the First Nations Summit to provide help, hope, and healing, through services to all First Nations in British Columbia. The Provincial Residential School Project operates with a ten member working committee and a staff of up to eight.

MANAWAN

◀ continued from page 17

The state of preparedness is the element that allows us to measure whether a person or a community is able to face its own problems. This is the first stage, essential to the process of change. This state of preparedness assumes that people or communities are ready to take responsibility of their own and to take charge of their resolution.

Three criteria are essential:

- To be aware of the problems
- To want to change things
- To take responsibility and act to change the situation

The community itself must determine (and not external people or agencies) if it is ready or not.

First criterion: To be aware of the problems

A community is ready to take measures for its healing when its members are aware that problems exist and when they acknowledge that the community situation or their lifestyle is no longer acceptable or tolerable.

The healing process begins when the community and its members begin to reflect on what they are doing. When people are able to sit with someone and talk, it is at that moment that healing begins.

For a community, the process begins when a group of people meet and acknowledge that problems exist. Healing begins even before that, but it is only when people start to ask questions on how to put the brakes on the cycle of destruction that that cycle begins to be broken. It is at this moment that healing and social reconstruction begins.

In Manawan, the activities of the Community theatre group have, in the last three years, contributed to the process of awareness.

Second criterion: To want to change things

When a person or community has gained awareness, some changes in our lifestyles et behaviours start to illustrate the positive measures that the community has taken to take charge of the problems.

When people participate in a healing process, they continue to deny certain things, but it is easier to recognise this denial because it is less difficult to admit things when one is in the supportive environment of a group.

The process begins when people decide to act.

Third criterion: To take responsibility and act to change the situation

People begin to take responsibility for the community and influence the behaviour of other, as their awareness grows.

Who determines if the community is ready?

A core group of people, such as the Mikisiw Circle for hope. Core groups are as varied as communities



MANAWAN

are. In certain cases, groups are composed of people who belong to the same gender or age group; others are mixed and their members are united by common expertise, needs or mission.

The main element which differentiates these groups from other community groups is that they have identified and defined a problem which they want to resolve. These groups are also willing to take risks and to adopt a new method or approach to solve these problems.

It is therefore the core group that sometimes determines the moment when the community is ready. In Manawan, the community embarked on a movement and a healing process after a mother denounced sexual abuse. This was followed by a decision, by the Women's Council, to create a working group on sexual abuse. A group of people created a circle and decided that a change was necessary and that measures had to be taken to begin a process of community healing. This group included workers and professionals from various sectors of the community and quickly became a working group on the wider issue of violence.

This notion of a "core group" questions the prevalent idea that the entire community must demonstrate it is ready and a consensus is needed to begin the changes.

In Manawan, The Mikisiw Community Circle aims at reinforcing the competencies and resources that already exist in the community, at making optimal use of local resources.

This is why community theatre has been the chosen strategy for healing by breaking the silence and denouncing abuses. It is an answer to the urgent needs in individual and collective ethics development, and in personal and social restructuring. It is for us, in Manawan, a tool that enables us to take charge of our problems. Actors are from all age groups and all members of our community, except for one who is a member of the Wemotaci community.

Drama allows a reflection of oneself; it is a mirror which frees the imagination and

enhances collective well-being. We have developed this Atikamekw theatre initiative as a means to respond to the specific needs of Atikamekw people and to begin a process of intercultural exchanges between Aboriginal and non Aboriginal people.

Our community is ready to begin a healing process because several people want to change things or heal. And it is this collective elan that determines whether a community is ready or not.

HOW TO MAKE CHANGES

First, clarify the vision

The vision of healing, in the opinion expressed by several members of the Mikisiw Circle, is the process which begins when an individual or a group of people or the community passes from the stage of reflecting to the stage of inner motivation.

In other words, once problems have been identified and acknowledged, it is necessary to determine how things can be changed and problems resolved. Then it is necessary to act together.

If changes are to be made, the motivation must come from inside the individual or the community. That does not mean that external assistance is to be renounced completely, but the decisions and priorities regarding activities and plans are to be made by the community. The action plan must be rooted in the vision.

From conviction to community development

Once there is unity of action and the vision and the conviction is clear in the mind of several community members, the community which has succeeded in beginning a process of healing is also at the beginning of a community development process. This process consists in learning to work together and to make the best use of all available resources.

The construction of new foundations on which the future of our children, our families, our community and our nation can be

built is the responsibility of each community member. We have to create and develop programs and activities which eliminate the poor social conditions that affect the whole community and which have negative impacts on our education, our work, our families and on each one of us.

We begin to work together to remove all the obstacles that separate us.

Factors that generate change-oriented activities

The factors that motivate a community to change and to develop change-oriented activities are:

Experience, the awareness that self-esteem and self-validation was lost, the weakening of the spirit energy, the loss of personal identity or roots, the absence of a vision or life goals, not understanding how systems work and how resources can be used to respond to one's needs.

Larry Looyie & Constance Brissenden

Remember

Remember your parents
Your grandparents
All of your ancestors
Study their ways
Talk about them - Write about them
Sing about them - Dance for them
Paint them - Carve them
In metal and wood
Weave for them
Bead in their memory

You are the parent of thousands of years
Of First Nations History

To preserve our past
Is to save our future

Through your words and actions
Your art
Your rejection of
drugs, alcohol and abuse
You honour your rich history

To honour yourself
Is to honour your ancestors



Extracted and adapted from an article by Derek Neary, Northern News Services, and from a letter by Margaret Thom.

This locked-up anguish is surfacing and we need to help one another to begin the journey of dealing with this abuse in order to become happy once more.

-MARGARET THOM, SURVIVOR

HISTORY

The Fort Providence Residential Society was founded in 1996 by a small group of Aboriginal people in the Deh Cho who felt there was no happiness and no meaning in their lives. They felt much sadness, anger, and, most tragic of all, spiritlessness. Some contemplated suicide, abused alcohol and drugs and basically lived in a state of numbness for many years. But they gathered the strength to reach out to others in the same situation and began the positive growth together.

But we had to really struggle to get some initial funding and had to explain our situation to many funding organisations and agencies to convince them of the seriousness and validity of our issues. But we knew exactly what we were doing and we were not going to stop! It was a critical

point in our lives and our mere survival depended on this. It took a lot of planning to organise a first healing workshop on the subject of residential schools. The theme I JUST WANT TO BE HAPPY was chosen for that reason. Participants identified intense unhappiness and related it to residential school years and what had happened to them during those years.

This good positive beginning was initiated by a small group of people who, having steadily grown over the years, is now the Fort Providence Residential School Society. Members of the Society are former students of the Sacred Heart school in Fort Providence. The school, which was run by Roman Catholic missionaries and nuns, was established in 1867 and closed its doors in 1960. Thousands of Aboriginal children have gone through the Convent and experienced years of many forms of abuse. The children came from all the communities along the Deh Cho (Mackenzie River).

The Survivors of the school remembered it as a place of fear designed to remove every shred of aboriginal identity and responsible for the dehumanizing process of children being removed from the homes in the bush, having their bag of belongings taken away and their hair was cut. They were forced to wear coveralls. In addition, they were often referred to as

“savages.” Some were baptized and given saints’ names.

Some of the abusive acts they endured were verbal, others physical, and still others were spiritual. A great number of the social problems found in the North — individuals and couples having difficulties raising families, experiencing depression and winding up with addictions — are seen as a direct result of the inhumane treatment people received in the schools.

“If that cycle is not broken, we know now that it’s generational.”

“We have to start naming those demons, what is plaguing us.

Hopefully, one day we will be happy, normal people with happy, normal families.”

-Joachim Bonnetrouge

RESTORING BALANCE

There is no short-cut to healing; the process will be a slow and painful one, but will be effective in dealing with residential school trauma and eventually restoring balance in people’s lives.

There are approximately 3500 residents in the Deh Cho region, most of whom are Aboriginal and have been affected by Residential Schools. 90% of people have attended residential school or have family members who were in the schools. Beside the Fort





Providence Residential School, there were two other schools in Fort Simpson (1960-1980). Working closely with all groups and agencies dealing with addictions etc. and with the Deh Cho Health and Social Services Social Workers, the project will serve both the Survivors of the Sacred Heart and of the Fort Simpson's Schools. Where appropriate, the project uses the Natsejike Alcohol and Drug Treatment Centre on the Hay River Reserve.

The residential school was established in Fort Providence by the Grey Nun Sisters of Montreal and the Oblate priests and brothers in 1860 and operated until 1960.

Fieldwork is necessary before healing workshops are undertaken because the problem of residential school is "latent" in that many former residential school students do not admit or fully realise the adverse affects and the extent to which the residential school has affected them.

During its 100 years of continuous operation, hundreds and hundreds of students attended the school from all over the western Northwest Territories. Most students, however, were from along the Mackenzie River and the Deh Cho region. The field work focuses on the 9 communities of Fort Simpson, Fort Providence, Fort Liard, Hay River reserve, Kakisa Lake, Trout Lake, Jean Marie River, Wrigley, Nahanni Butte, all of which make up the Deh Cho region of the Northwest Territories. Fieldwork is necessary before healing workshops are undertaken because the problem of residential school is "latent" in that many former residential school students do not admit or fully realise the adverse affects and the extent to which the residential school has affected them. They suffer through alcoholism, drug use, anger and violence without realising the impact of residential school. The fieldworkers will provide information and assist people in bringing

out in the open all of their experiences and trauma. They will assist them in taking the necessary steps to healing themselves. They will be trained counsellors, specialized in residential school trauma; they will provide individual counselling and organise residential school group meetings in each community.



The second part of the project is holding healing workshops—about 4 major workshops per year—near the location of the Sacred Heart Residential School in Fort Providence. Most of the workshops are held at a bush camp established by the Deh Gah Got'ie Dene Council (Fort Providence Dene Band) in 1997 for healing purposes. There is no short cut to healing; the process will be a slow and painful one, but will be effective in dealing with residential school trauma and eventually restoring balance in people's lives

The workshops deal specifically with the following residential school issues:

Sexual and physical abuse. There is no lack of that from what we have already heard from the people who attended the Sacred Heart Residential School.

Spiritual deprivation. We were told



that we were "pagans" and were forced to learn and practise the Catholic religion and its many foreign practices. Catechism was drilled into our young minds, creating inordinate feelings of guilt and fear of hell and the devil.

Cultural deprivation. We were not allowed to use our own clothes and our native language.

Cultural and spiritual genocide. They took away our dignity and individuality. On arrival to the residential school, the sisters took away our personal clothes and belongings. They cut our hair bald and gave us cover-alls to wear and forbade us to speak our language. We were forbidden to look at girls if we were boys and boys if we were girls even if they were our brothers or sisters. They instilled irrational feelings of guilt and fear of communism. (Many students believed that the Russian communist army was going to march out of the bush across the river from the school.)

No parental skills. Some students remained at the Fort Providence Residential School up to 12 years without ever returning home to visit their parents. Institutional upbringing did not foster normal emotional and psychological growth and development. No wonder so many people did not know how to be good parents to their children.

Lack of emotional and loving care. There were often 50-60 children cared for by one or two nuns. Sisters were mean and kept everyone under control by using strict discipline, such as having students kneel for hours in corners or twisting our ear lobes and hitting us with scissors across the knuckles. •

Yesterday's Child is Today's Child

"The only international language is a child's cry".

-The Convention of the rights of children

At a time when a Regina Physician, Dr. Corbett, after inspecting one of the many Residential Schools where Aboriginal children were forcibly institutionalised, found tuberculosis, eye disease, Scrofula and scabies, overcrowded dormitories, no hospital and poor ventilation, the first Declaration of the Rights of the Child, authored by Eglantyne Jebb, was immediately adopted by the Save the Children International Union. With Eglantyne's lobbying, it was then adopted by the League of Nations in 1924.

By the present declaration of the Rights of the Child, commonly known as the declaration of Geneva, men and women of all nations, recognizing that mankind owes to the Child the best that it has to give, declare and accept it as their duty that beyond and above all considerations of race, nationality or creed:

THE CHILD must be given the means requisite for its normal development, both materially and spiritually.

THE CHILD that is hungry must be fed; the child that is sick must be nursed; the child that is backward must be helped; the delinquent child must be reclaimed; and the orphan and waif must be sheltered and succoured.

THE CHILD must be the first to receive relief in times of distress.

THE CHILD must be put in a position to earn a livelihood, and must be protected against every form of exploitation.

THE CHILD must be brought up in the consciousness that its talents must be devoted to the service of its fellow-men."

These 5 paragraphs later became 7 paragraphs, and in 1959 were the basis for the United Nations "Declaration on the Rights of the Child."

The expansion of this declaration by Non-governmental organisations, governments and the United Nations, served to articulate, in 1989, the Convention on the Rights of the Child, the most comprehensive of all United Nations human-rights treaties.

Although the Convention of the Rights of the child came into being as a result of the horrendous treatment of millions of children all over the planet and in order in order to reduce the

violations of their rights and protect them from violence, the articles of the Convention of the Rights describe the optimal conditions that have been universally recognised as being necessary for the holistic development of the potential of a healthy child. As such they are both a powerful tool for education on children issues and a blueprint for healing strategies.

Eglantyne Jebb's declaration as well as the principles implied in the other documents related to the rights of children are eminently relevant to the experience and healing of Survivors of the residential school system for at least three important reasons:

- In each Survivor lives a child in need of healing, and the 5 paragraph are therefore applicable to them today.

- It provides criteria by which we can fully understand the nature and scope of the abuse experienced by Aboriginal Survivors as institutionalized children.

- It confirms the Aboriginal traditional model of healthy and loving child rearing and protection as well as the place and role held by children in Aboriginal societies.

Survivors of the residential schools in Canada were children when they experienced the violation of their rights. They were torn from parents, families and communities whose world view, spirituality, culture and traditions already integrated all of Eglantyne Jebb's principles.

In 2001, the reality behind such words as violations, abuse and trauma has been blunted, and they now have more of a narcotic effect that a electrifying one, even in the context of the most recent bestial behaviour against





Yesterday's Child is Today's Child

children in Kosovo or Rwanda. Survivors of residential school have to contend with the inertia of History.

To heal, Survivors require empathy, not sympathy. Even though the mention of abuse usually generates sympathy, this is not enough. We need to penetrate the wall that hides the raw immediacy of the traumatic experience which the words were meant to convey. We need to find and see the child behind the wall, and witness what was done to him. This is where empathy is born.

Two important aspects of the violations against Aboriginal Survivors as children and their relationship to the healing process will be examined in this issue:

In "Traditional Aboriginal Parenting," we come to realise and understand both what was stolen from children when they were torn from their parents, families and community, and the wealth of knowledge and practices that was despised and rendered invalid, only to be resurrected and promoted as the highest aspirations for child development at an international level.

In a world where millions of children are daily destroyed, physically or psychologically, through war, abuse, exploitation and neglect, *Traditional Parenting* also illustrates the immense resilience of Aboriginal traditions and serves as one example of leadership. First Nations are showing in rebuilding healthy communities.

In *Abuse: the raw experience* we come to understand how the narcotic effect generic terms we have been overusing affects our empathic response to Survivors and on their capacity to begin their healing.



Abuse: from there to here...slowly

One important element of the healing process, for Survivors, is to receive genuine validation not only of their traumatic experiences, but also of unique qualities of mind and spirit that characterise them and were the main factors in their survival

In 1924 the Geneva Declaration documented the rights of the child, but it is only in the 60s that the Battered Child syndrome found a consensus definition that recognised three core categories of abuse: Physical abuse, Physical neglect, emotional abuse and neglect. In 1970 another core category was added: Sexual Abuse.

The findings from research specifically focussed on the impact of massive trauma such as natural disasters, organized violence (cultural genocide, ethnocide, genocide, wars etc...) on children are even more recent.

The similarities in the nature of and impact of trauma experienced by residential school survivors and recent child-victims of other types of organised violence in the short and long term are evident and well documented.

One important element of the healing process, for Survivors, is to receive genuine validation not only of their traumatic experiences, but also of unique qualities of mind and spirit that characterise them and were the main factors in their survival. It is easy to look at the residential school syndrome only in terms of the problems. These are real, but they often completely obscure the numerous positive strengths that could play an important role in the rebuilding of healthy communities.

Deep trauma and child resilience

From an article by Judith L. Evans, *Children as Zones of Peace*:
www.ecdgroup.com/cn/cn19lead.html

As a testimony both of the deep trauma residential school children suffered, and of the resilience that made them Adult Survivors, and as a framework for child raising and child trauma healing, here are some extracts from the International Resilience Research Project. The research is described in A guide to promoting resilience in children: Strengthening the Human Spirit, by Edith Grotberg.

For each of the elements that are described here, pause and think about the experience of Aboriginal children in residential schools and the legacy they live with today as adults. When you read and reflect, see the Child in the school and not the adult of today.

While there is a diversity of responses in people's behaviour, an analysis of the data suggests that across the countries there is a common set of beliefs about one's self that serves as the basis of resilience. To overcome adversity, children draw upon three sources of resilience—I have, I am, I can. The elements within these are as follows:

The *I have* category represents the external supports that provide children with security and feelings of safety:



Abuse: from there to here...slowly



I have

People around me I trust and who love me, no matter what; People who set limits for me so I know when to stop before there is danger or trouble; People who show me how to do things right by the way they do things; People who want me to learn to do things on my own; People who help me when I am sick, in danger or need to learn.

The *I am* category describes who children are in terms of their internal sense of self and how they present themselves to the world:

I am

A person people can like and love, glad to do nice things for others and show concern, respectful of myself and others, willing to be responsible for what I do, sure things will be all right.

I can refers to the ways in which children relate to the world. This dimension includes the child's social and interpersonal skills.

I can

Talk to others about things that frighten or bother me; find ways to solve problems that I face; control myself when I feel like doing something not right or dangerous; figure out when it is a good time to talk to someone or to take action; find someone to help me when I need it.

Grotberg goes on to explain that children do not need all of these features to be resilient, but one is not enough. Resilience results from a combination of these dimensions and is developed as a result of the way in which adults interact with children—through their words, actions and the environment they provide for the child.

Children's resilience to trauma is affected by the degree to which their culture is disrupted:

Children will experience less trauma if the immediate family and community remain together. There is a sense of continuity and security that children are able to maintain if familiar structures and practices are maintained, even though the setting may have changed. But when the aggressor forces change in rites and ceremonies—when they prohibit practices that once brought the community together and introduce alternative schemes (whether they are in the form of schooling or religious practice or ways of earning a living)—then children are left without familiar supports and are more likely to be traumatized.

When a child is separated from the family and is placed in a cultural group where customs and foods are different, then there are even greater disruptions and trauma.

Child survivor

Children learn to cope with traumatic situations and frequently their inventiveness and ability to survive far exceeds what might be expected, given the situation. Nonetheless the trauma resulting from a disaster can cripple a child for life. Dr. Magne Raundalen, a child psychologist who specializes in war-related trauma, describes psychological trauma as:

A sudden unexpected event that overwhelms the person and renders him or her helpless. It is an attack on the senses. When you are in danger your senses widen, they receive more impressions of what you see, hear and smell or touch, and you are helpless to block them out. It is like looking at the sun with completely dilated pupils. The impressions

are burnt in the mind. If these impressions are not dealt with the trauma can be so tormenting that up to 25% of people have lifelong trouble.

Research on the impact of organized violence on children lags far behind that of adults.

The nature of the trauma, the age of the children involved, the length of time during which the children endured the trauma, the gender of the child, his previous family experience, the ties he maintained with his parents, brothers and sisters, other members of his family, and other factors influenced the way the child coped with the trauma in residential school.

Research on the impact of organized violence on children lags far behind that of adults. Most of what has been published has been about adult Survivors, about the state of their mental health and lifestyles and about the impact of their "dysfunctions" on communities. More and more Survivors are telling their stories, however, and we are more able to travel back in time with them and witness the violations they endured, and that they are attempting to heal from.

Abuse: the raw experience

Young girls having to undergo abortion in terrible conditions after being impregnated by men in authority; little children with needles stuck

Continued on page 6

In the native community, all children are welcomed, regardless of where they come from or who their parents are. Each one is respected, right from birth.

-Ann Jock, Mohawk

Discipline DOs and DONTs

Children should not be spoiled. They should know that they cannot have everything they ask for. They like to test their parents.

Force should not be used on children. It teaches them that power is all that counts. They will respond more readily to being led.

Be consistent. Being inconsistent confuses children and they will try to get away with everything that they can.

Be careful about the promises you make to children because if you cannot keep your promise your children will think that you lied to them. This will discourage your children's trust in you.

If you do make a promise, make every effort to keep it. Too many broken promises destroy their trust in you.

You should not fall for your children's provocations when they say and do things just to upset you. If they succeed they will try for other "victories."

Be understanding when your children say, "I hate you." They do not mean it. They feel that they were treated unfairly. They want you to feel sorry for the way you have treated them.

Praise your children. Make them feel that they are important. Then they will not behave like a "big shot" just to feel important.

Let your children do things for themselves. Let them try things for themselves rather than you doing everything for them. Doing everything for them makes them helpless, dependent and insecure in doing things for themselves. As long as you will permit it they will continue to have you in their service.

Ignore your children's "bad habits." If these bad habits receive too much attention it encourages your children to continue with this behaviour.

Never correct your children in front of other people. This will lower their self-esteem. They will take much more notice if you talk quietly with them in private.

Never try to discuss your children's behaviour in the heat of a conflict. For some reason their hearing is not very good at this time and their cooperation is even worse. It is all right to take the action that is required but do not talk about it until later when tempers have cooled.

Children should not be preached at as they do know what is right and what is wrong. You can discuss appropriate behavior and the consequences of inappropriate behaviour.

Children should not be made to feel that their mistakes are sins. They have to learn from their mistakes without feeling that they are no good.

Nagging your children will make them pretend to be deaf. If you nag your children they will eventually tune you out.

Never demand explanations for your children's inappropriate behavior. They really do not know why they did that.

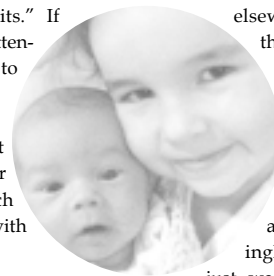
Children's honesty should not be taxed too much. They are easily frightened into telling lies. Believe your children and give them the benefit of the doubt.

Children love to experiment. They learn from it, so please put up with it.

Never protect your children from consequences. They need to learn from experience.

You should not take too much notice of your children's small ailments. They may learn to enjoy poor health if it gets them too much attention.

Never put your children off when they ask HONEST questions. If you do you will find that they stop asking and seek information



elsewhere. Usually from their peers who will have no more or even less information on the subject than your child.

You should not answer "silly" or meaningless questions. They just want to keep you busy with them.

You should never think that it is beneath your dignity to apologize to your children. An honest apology makes them feel surprisingly warm towards you.

You should never suggest that you are perfect or infallible. It gives your children too much to live up to.

Do not worry about the little amount of time you spend with your children. It is how you spend it that counts.

Never let your children's fear arouse your anxiety. If you do they will become more afraid. Show them courage.

Never forget that your children cannot strive without lots of understanding and encouragement.

Never make threats that you will not keep.

Let your children know you love them and that it is their behaviour that upsets you and not them.

Never forget to be honest and truthful to your children.

Always let your children know you love them and you will support them physically, mentally, emotionally, and spiritually.

We are all called to be teachers. Our history is rich with the knowledge of life as the Creator intended it to be. Seek it! Share it! Then the gift of Wisdom our ancestors left behind for us will be yours and our children's future.

- Tiarorehensere
Prayer from Elder Paul Shanks



Rebuilding a Powerful Culture

Our logo artwork was created by Thlopp-kee-tupp (Art Thompson), in memory of our people who suffered in residential schools.

Centrally there are two hands grasping a window and breaking it, allowing spiritual release from the system. On either side are a female and male Thunderbird representing our spirituality; above them is a new generation forming in the shape of an immature Thunderbird.

-Thlopp-kee-tupp

What is the Residential School Project?

The Residential School Project assists First Nations in B.C. to be empowered from the generational effects of residential schools. It is a First Nations organization that reports to the First Nations Summit of B.C. Chiefs.

What is the purpose of the Residential School Project?

The purpose of our project is to enhance our current work in coordinating a provincial response to residential school issues in BC by supporting individuals, communities, healing centres and agencies. In our five years of operation we have seen residential school responses begin and falter and some have even failed. This failure can be linked to a lack of support for the programs in the form of encouragement, clinical supervision, appropriate training, networking, more intensive programs to refer to, and isolation.

Our proposed project will place six new residential school workers in each of six regions in the province. The workers will be highly trained in

the history and effects of residential school, suicide, and trauma response, conflict resolution, responding to anger, facilitation of group processes, traditional and western methods of healing, resource location and how to make appropriate referrals. These workers would provide direct services to individuals and whatever training communities feel they need, free of charge.

Our proposed project will also develop and implement a process (alternative disclosure mechanism) that survivors can access to begin telling their stories in a safe environment and where validation of their story can occur. In addition, our researcher will gather statistics and information to give us a broader view of what survivors want and need to embark on their journey home from the residential school inside them.

What does the Project do?

- supports survivors: crisis counselling, information, referrals
- assists communities to help survivors: build partnerships, training workshops
- raises awareness of residential school issues: contact with the media; conferences
- conducts research: history and effects of residential schools
- advocates for justice and healing: traditional and non-aboriginal forms

How old is the Project?

The Project was started in 1995 to support survivors who made disclosures within the criminal justice system. It has supported many First Nations and continues to provide support in healing and for those undertaking civil and criminal actions.

If you went to residential school you have several options:

- Healing: counselling, traditional healing
- Criminal investigation: charge your offender if he/she is still alive
- Civil case: sue for compensation
- Helping: advocate for healing, encourage others to heal
- Waiting: take action only when the time is right for you

For Survivors:

The Project can help in many ways. If you need information about what your options are for healing or justice you can call and speak to a Survivor Support worker. We can tell you where to start researching, how to start a criminal case, give you information on civil cases and help you find resources. We can tell you about what is happening in the rest of the country and we know about books, videos, and sometimes healing circles in your area. We can help you start a healing circle.

We can also listen when you need to talk. Our service is completely confidential. Our survivor support staff are trained crisis counsellors who are very knowledgeable about residential school experiences. We know what it is like when you start to remember. We know about the shame, anger, sadness, loss, rage, confusion, and sense of utter aloneness. We can help ground you when you feel lost in the feelings.

We can also refer you to longer-term help whether it be a traditional healer or counsellor. If other kinds of therapy are useful to you we can help you find practitioners and suggest ways for you to find funding.

Continued on page 18 ►

this is my story



Residential School Resources

The following resource list is provided as a public service. The Aboriginal Healing Foundation does not endorse these materials. Included are books, articles, videos, audio tapes, reports and websites that address residential schools and/or their intergenerational legacy. This list is updated every issue.

See earlier issues for other resources.

ARTICLES

Cariboo Tribal Council. "Faith Misplaced: Lasting Effects of Abuse in a First Nations Community." *Canadian Journal of Native Education*. Vol. 18 No. 2: 161.

Civil Actions for Damages and Compensation Claims by Victims of Sexual Abuse." *Canadian Journal of Women and the Law*. Vol. 12 No. 1 (1999).

Burke, S. *Report: Residential School*. Shingwauk Project, 1993.

Canadian Conference of Catholic Bishops. *Breach of Trust, Breach of Faith: Child Sexual Abuse in the Church and Society*. Ottawa: Concacan, 1992.

Chrisjohn, R. and S. Young. *Shadow and Substance in the Indian Residential School Experience in Canada. Report to the Royal*

WEBSITE

Grand Council of the Crees. History of Cree Education:
<http://www.gcc.ca/Education/history-education.htm>

BOOKS

Bopp, J, and M. Bopp. *Re-Creating the World: A Practical Guide to Building Sustainable Community*. Lethbridge, Alberta: Four Worlds Centre for Development and Learning, 1997.

Cooper, Michael L. *Indian School: Teaching the White Man's Way*. Clarion Books, 1999.

Réaume, D.G. and P. Macklem. *Education for Subordination: Redressing the Adverse Effects of Residential Schooling*. Toronto: University of Toronto Press, 1994.

Rose, E. *A Return to Wholeness: A Resource Guide for Personal Growth*. Fairbanks, Alaska: Fairbanks Native Association, 1995.

Samson, A., L. Douglass, K. Stocker, S. Casavant, and E. Baker. *Childhood Sexual Abuse: A Booklet For First Nations Adult Survivors*. Victoria, B.C.: Victoria Women's Sexual Assault Centre, 1992.

Commission on Aboriginal Peoples. Ottawa: Royal Commission on Aboriginal Peoples, 1994.

Daniels, E.R. *How similar? How different? The Patterns of Education for Indian and non-Indian Students in Canada*. Royal Commission on Aboriginal Peoples. Ottawa: Department of Indian Affairs, 1992.

Government of Canada. *Adult Survivors of Child Sexual Abuse*. Ottawa: The National Clearinghouse on Family Violence, 1993.

Mathews, F. *Combining Voices: Supporting Paths of Healing in Adult Female and Male Survivors of Sexual Abuse*. Ottawa: Health Canada, 1995.

Proposal to Develop an Aboriginal Community Healing Strategy to Address the Residential School Effects Among Aboriginal Peoples. Ottawa: Aboriginal Nurses Association of Canada, 1998.

Wells, Mary. *Canada's Law on Child Sexual Abuse: A Handbook*. Ottawa: Health Canada, 1998.

REPORTS/THESES

Bopp, Michael and Judie. *Responding to Sexual Abuse: an introduction to important issues related to developing a community-based sexual abuse response team in aboriginal communities*. Calgary, Alberta: The Four Worlds Centre for Development Learning, 1997.

VIDEO

Neda'a – *Your Eye on the Yukon: Healing the Mission School Syndrome*. Whitehorse, Yukon: Northern Native Broadcasting Yukon (NNBY), 1995. [867.668.6629].



Reaching Us

2 3 7 - 4 4 4 1 / 1 - 8 8 8 - 7 2 5 - 8 8 8 6

*The Foundation's staff members are here to help you.
Please call if we can be of service.*

Executive Offices

Mike DeGagné, Executive Director
Linda Côté, Executive Assistant
Extension 236

Programs

Yvonne Boyer, Director
Brenda Begley, Executive Assistant
Extension 310

Finance

Ernie Daniels, Director
Leanne Nagle, Executive Assistant
Extension 261

Research

Gail Valaskakis, Director
Jackie Brennan, Executive Assistant
Extension 306

Communications

Kanatiio (Allen Gabriel), Director
Marilyn McIvor, Executive Assistant
Extension 245

Le premier pas

Volume 2 numéro 2 L'HIVER 2000 Une publication de la fondation autochtone de guérison www.ahf.ca



Photo: Fred Cattroll

C'est quoi une communauté saine?

Comment définir la guérison? Ceci est une question très importante, et vous pourrez l'explorer avec nous dans ce numéro de *Le Premier pas* ainsi que ceux qui suivront. Bien qu'il y ait autant de définitions de la guérison qu'il y a de personnes, il est tout de même utile d'établir certains principes. Comme notre article principal le souligne «lorsqu'on entreprend une démarche de guérison, il est essentiel non seulement de comprendre les raisons ou les problèmes qui ont motivé cette démarche, mais aussi de savoir où l'on veut aboutir». Voir (*Manawan : un modèle de guérison sociale et de reconstruction sociale.*)

Partout dans l'Île de la tortue, les peuples autochtones se sont engagés sur le chemin de la guérison. Les communautés s'attaquent aux répercussions intergénérationnelles du système des pensionnats. Les gens connaissent les problèmes qu'ils confrontent. Ce sont les questions : Qu'est ce que la guérison ? et qu'est-ce qu'une communauté saine? Qui nous amènent au cœur du défi.

Notre article *Retrouver ce que nous n'avons jamais eu* explore la relation entre la guérison et le développement des compétences parentales, reconnaissant que « la manière dont nous élevons nos enfants détermine l'avenir des peuples des Premières Nations ». Nos autres articles présentent la guérison à travers l'expérience de l'enfant qui est aujourd'hui un Survivant adulte. *L'enfant d'hier, c'est encore l'enfant d'aujourd'hui*, par exemple, présente la toute première Déclaration des droits de l'enfant et souligne que celle-ci est en tout point «pertinente à l'expérience et à la démarche de guérison des Survivants des pensionnats ».

Nous espérons que ce numéro de *Le Premier Pas* vous sera utile. Nous continuerons de vous écouter et d'y apporter les améliorations qui répondront à vos besoins. Nous nous efforcerons de mettre le meilleur de nous-mêmes au service des Survivants, leurs familles et leurs enfants et petits-enfants, et anticipons avec grand plaisir votre collaboration.

Ce numéro

Message du Président

PAGE 6

Traditions

PAGE 10

Ressources sur les pensionnats

PAGE 28

Lettres

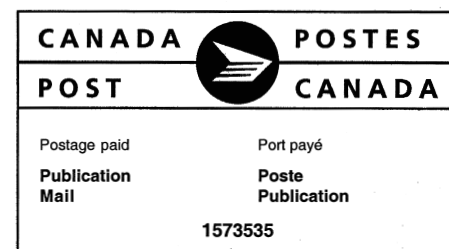
PAGE 4

Projet provincial sur les pensionnats

PAGE 26

Manawan

PAGE 14





Les enfants? Qu'ils se débrouillent pour survivre

La recherche moderne a rendu universelles les connaissances que les communautés autochtones ont toujours possédées et pratiquées, en ce qui concerne le développement d'enfants équilibrés et de leurs droits.

Le thème principal de notre dernier numéro était le suicide des jeunes autochtones. Tout comme le thème de la justice que nous avons abordé dans les numéros précédents, c'était un sujet difficile. Difficile non seulement parce c'est une réalité douloureuse pour de nombreuses familles et communautés autochtones, mais aussi parce que les travaux de recherche qui se penchent sur les vraies questions sont encore rares, dures à trouver.

Le thème que nous présentons dans ce numéro est, pour ces deux raisons, encore plus délicat. Mais vous nous avez dit, dans vos lettres et messages, au cours des conversations que nous avons eues avec vous, que vous étiez prêts à confronter le difficile, pourvu que ce soit la vérité et que cela aide à la guérison. Et, nous qui travaillons à la publication de *Le premier pas*, sommes prêts, de cœur et d'esprit, à faire notre possible pour vous aider. Y compris chercher, jusqu'à ce que nous les trouvions, les documents qui viennent à l'appui de vos expériences.

Le thème principal est dédié aux Survivants des pensionnats. Nous avons une raison importante pour le choix de ce thème, en dehors du fait que les Survivants sont au cœur du travail de la Fondation.

Comme vous le savez certainement déjà, la Fondation autochtone de guérison a dialogué avec de nombreuses communautés lors des Assemblées régionales qu'elle avait organisé à travers le pays. Vous avez été très nombreux à nous offrir vos conseils, suggestions, perspectives au sujet du travail de la Fondation. Vous avez été encore plus nombreux à vous lever pour raconter vos expériences, et c'est l'impact que celles-ci ont eu sur nous, qui nous a fait réfléchir et conclure qu'il y avait un grand besoin de comprendre vos expériences avec des yeux et des cœurs différents.

Bien sûr, les articles ne reflètent pas la perspective de tous ceux qui ont écouté, et ils ne sont certainement pas le seul moyen de comprendre le vécu des Survivants. L'objectif de *Le premier pas* n'est pas d'avancer ou de défendre une théorie universelle ou politique sur le sujet de la guérison. Notre objectif est de promouvoir la Guérison en ouvrant plus grand les portes de la compréhension. Ceci veut dire mobiliser le cœur et la tête.

Écouter la voix de l'enfant traumatisé qui a survécu est la voie du cœur. La voie de la tête consiste à présenter les preuves documentées qui affirment que cet enfant est le même que celui qui, aujourd'hui, bénéficie de notre protection active et de nos connaissances en matière de guérison des traumatismes. La recherche moderne a rendu universelles les connaissances que les communautés autochtones ont toujours possédées et pratiquées, en ce qui concerne le développement d'enfants équilibrés et de leurs droits.

Dans les sociétés traditionnelles, l'instrument le plus ancien pour gouverner et faire régner la loi, et par conséquent d'assurer l'ordre et la paix sociale, est la qualité de l'éducation des enfants par leur mère.

-JEANNETTE ARMSTRONG,
FEMMES DES PREMIÈRES NATIONS
(HONORING TIME - HONORING THE FOUR
STAGES OF LIFE... WITHIN THE FAMILY CIRCLE
- WWW.NINGWAKWE.ON.CA)

La nature et les séquelles des traumatismes subis par les enfants ayant vécu de la violence organisée a été le sujet de récentes recherches. Le cadre psychosocial qui a favorisé l'émergence des recommandations et conclusions a surtout été développé autour des expériences

traumatisantes vécues par les enfants victimes des plus récentes éruptions de violence organisées. Ces conclusions promulguent toutes des principes et des pratiques de guérison conscientes et respectueuses de la culture, la langue, la structure familiale, la personnalité unique d'un enfant et sa réaction personnalisée vis-à-vis du traumatisme.

En d'autres mots, ce sont les sociologues et les psychologues qui, le plus souvent, ont mené les recherches et ont écrit ce que nous savons et acceptons aujourd'hui sur les impacts, spécifiques aux enfants, de la violence organisée.

Les buts de nos articles est d'élargir la visée géographique et historique de ces récentes recherches. De démontrer que la nature de cette violence, ses impacts multiples, les réactions qu'elle déclenche chez les enfants, sont en tout point pertinents à l'expérience des Survivants des pensionnats. Ils sont pertinents parce que l'enfant d'hier est le même que l'enfant d'aujourd'hui.

Chausser des souliers d'enfants

Toutes les histoires des Survivants, ont besoin d'être écoutées avec le cœur. Lorsque nous réussissons à le faire, ces histoires se mettent à vivre. Elles réveillent nos propres histoires, les secouent et se mettent à réarranger le décor familial de notre intérieur. Notre cœur est maintenant un endroit différent.

Nos propres histoires forment le noyau de notre sécurité intérieure et de notre identité. S'il n'en tenait qu'à nous, nous ne dérangerions jamais le paysage intérieur auquel nous sommes si attachés. Il n'est donc pas facile de laisser ces histoires prendre possession et changer les choses de place. Quelquefois, cependant, il arrive qu'un éclair de compréhension illumine notre cœur, et nous sommes immédiatement conscients que nous attendions ce nous avons laissé entrer et que c'est un





Les enfants? Qu'ils se débrouillent pour survivre



cadeau. Il existe, dans de nombreuses cultures, une notion commune qui est souvent traduite par: Lorsque l'élève est prêt, le maître arrive.

À ce moment précis, l'énergie du cœur se dévoue toute entière à construire une compréhension plus grande, plus complète et plus satisfaisante. Nous voulons, nous grandissons, nous guérissons.

C'est le fil reliant toutes les histoires des Survivants qui a inspiré les idées et pensées que nous vous présentons ici.

Ce sont des Survivants.

C'est le nom qui leur a été donné.

Pour reconnaître ce qu'il ont été obligé d'endurer, année après année, alors qu'ils n'étaient que de petites /personnes, et aussi pour ce qu'il endurent aujourd'hui maintenant qu'ils sont des adultes.

C'étaient des enfants...seulement des enfants Ce qu'ils ont vécu, ils l'ont vécu avec des cœurs et des corps fragiles d'enfants Maintenant ils sont des adultes, ils ont grandi, vieilli. Mais lorsqu'ils racontent leur histoire Encore trop rares sont ceux qui voient l'enfant et ressentent ce qu'il ressent.

Pour l'écouter et le comprendre il faut aussi un cœur d'enfant et l'amour d'un parent

-G.R

Entendre et comprendre

Pendant que vous parliez, ce que le cœur pouvait entendre étaient des expériences d'enfants, mais ce que les yeux voyaient étaient des adultes, un grand nombre d'entre eux maintenant des Anciens. Entre le cœur et les yeux, une distance fabriquée par de longues, longues années et qui transforme l'immédiateté de la souffrance en simples souvenirs.

Mais pour la plupart des Survivants, les voix qui racontent ces histoires sont celles d'enfants qui portent encore, chaque jour, la douleur de leur vécu. La douleur n'est pas un souvenir de blessures à moitié enfouies dans un vague passé. Elle fait mal, elle fait mal maintenant.

Chacun de nous a un endroit dans notre cœur ou vit un enfant. C'est cet enfant, le vôtre, qu'un Survivant ou une Survivante appelle lorsqu'il prend le courage de raconter ce qu'il ou elle a enduré, lorsqu'il était un enfant seul, sans protection. Quel que soit son âge actuel, son enfant intérieur n'est pas différent de celui qui, bien réel et aujourd'hui, subi, dans d'autres parties du monde les traumatismes horribles de la violence organisée.



Y a-t-il eu, depuis les pensionnats, une transformation génétique chez les humains, qui fait que l'enfant d'aujourd'hui est plus fragile, qu'il a davantage besoin de la protection, l'amour et la compassion prônée et acceptée aujourd'hui dans les manuels de psychologie et les conventions sur les droits de l'enfant? La psychologie moderne a peut-être changé la manière dont nous voyons les enfants, a peut-être approfondi et clarifié nos connaissances. Mais comme la recherche le démontre aussi, leurs besoins de base n'ont pas changé, quelle que soit la période, quelle que soit la culture.

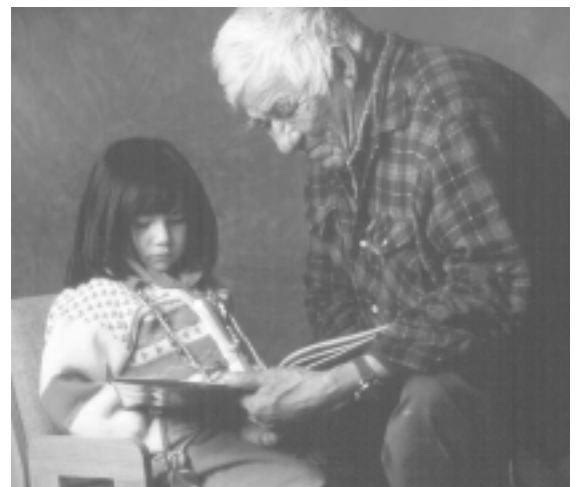
Lorsque les enfants sont exposés à des "événements au-delà des frontières normales de l'expérience humaine", c'est-à-dire des événements traumatisants ou des blessures psychologiques profondes, toutes sortes de tensions surgissent en réaction – en résumé, une réaction normale à un événement anormal et traumatisant.

www.savethechildren.net

Mais la psychologie infantile, comme les Amériques, n'était pas un continent vide; à une époque où les enfants étaient considérés plus comme de petits animaux, dont la tendance innée vers des comportements déviants devait

être redressée par un système basé sur la punition, la majorité des cultures autochtones étaient centrées sur les enfants. Tous les principes d'éducation ayant pour but le développement d'enfants sains et équilibrés, *découverts* par la psychologie moderne, étaient intégrés dans les pratiques sociales et la vie des familles et des communautés autochtones.

La pleine force du bouleversement qui a comotionné les enfants autochtones - dont certains n'avaient que deux à trois ans lorsqu'ils ont été arrachés de leur environnement familial pour être plongé dans un système de violence organisée - ne peut vraiment être comprise au niveau émotionnel qu'en la mettant côte à côte avec les expériences horribles vécues par certains enfants d'aujourd'hui, victimes de violence organisée. L'enfant d'aujourd'hui est l'enfant d'hier.



Les communautés et les personnes qui travaillent dans le domaine de la guérison ou qui sont en démarche de guérison peuvent utiliser les résultats des recherches présentées dans ce numéro de trois manières:

- Pour reconfirmer leurs connaissances en matière de développement de l'enfant
- Pour prendre note des connaissances actuelles concernant les principes et les pratiques de guérison applicables aux enfants ou aux Survivants qui ont été victimes de violence organisée.
- Pour mieux comprendre la nature et les impacts spécifiques de la violence organisée sur les enfants autochtones, dans le contexte du système des pensionnats.



1^{er} août 2000
Bonjour

Je viens juste de lire un numéro de votre journal *Le premier pas* et j'aimerais m'y abonner. Est-ce que vous pourriez aussi m'envoyer les trois derniers numéros? Envoyez nous la facture de l'abonnement et aussi le coût des trois numéros, et nous vous enverrons le paiement par chèque.

Merci beaucoup,
Caese Levo

Nous recevons de nombreuses demandes pour des anciens numéros et des abonnements. Nous apprécions chacune de ces demandes. Le journal est gratuit. Sur demande, nous vous enverrons, gratuitement également, les anciens numéros et nous vous inclurons dans notre liste d'envoi.

Le 28 novembre 2000

Lors d'une visite récente au Centre de ressources métis de Winnipeg, j'ai découvert votre journal. Je l'ai lu et trouve que l'information y est excellente. Les récits personnels des gens qui ont vécu l'expérience des pensionnats me rendent triste, mais maintenant je comprends mieux ce qu'ils ont enduré. Je travaille pour le district de St. Boniface, comme intervenante mandatée au soutien des autochtones. Notre mandat principal est de fournir des ressources telles que la vôtre aux enseignants, aux conseillers, parents et étudiants. Il est souvent difficile d'expliquer à certaines personnes ce que la société nous a fait subir, à nos Aînés et à nos enfants. Les dommages qui ont été infligés par les pensionnats sont dévastateurs. Je vous encourage à continuer votre bon travail. J'aimerais savoir si vous pouvez nous ajouter à votre liste d'envoi. Nous sommes toujours à la recherche d'information, non seulement pour nous-mêmes mais pour ceux avec lesquels nous travaillons.

Meegwetch,
Arlene Desjarlais
Winnipeg, MB

Le 6 octobre 2000

Bonjour,

Je viens de lire *Le premier pas* avec grand intérêt et aimerais vous offrir l'information suivante: Il y avait au Nouveau-Brunswick un pensionnat dirigé par les sœurs de la congrégation St. Mary, où les enfants (des filles) qui avaient fini la troisième année étaient envoyés parce qu'ils

ne pouvaient pas fréquenter les écoles provinciales. C'était dans les années soixante. Les garçons, eux, traversaient le pont pour se rendre chez les prêtres à St. Thomas. Si vous voulez en savoir davantage, vous pouvez me contacter.

Merci,
Mary Jane Peters
Big Cove, NB

Le 28 novembre 2000

Les éditeurs

Je suis en train de lire *Le premier pas* et le trouve intéressant. Mais le langage n'est pas pour les gens de la base. L'Anglais est notre deuxième langue et lire des mots compliqués est une perte de temps. La clarté et la précision est une meilleure idée. Il semble aussi que les fonds vont aux communautés. Qu'est-ce qui arrive avec les quelques cent mille Survivants qui résident en milieu urbain?

Agnes Gendron
Cold Lake, AB

Agnes

Nous nous efforcerons de rendre le langage clair et précis pour les gens de la base. De nombreux projets financés par la Fondation autochtone de guérison servent les Survivants des pensionnats qui résident en milieu urbain. Pour d'autres renseignements sur les projets financés par la FADG, contactez la Fondation ou visitez notre site Web à www.ahf.ca (Voir la page 4 pour les adresses)

Le 24 octobre 2000

Quelqu'un m'a donné votre journal. Je suis heureux de voir qu'il existe un journal tel que le vôtre, pour les gens des Premières Nations comme moi, avec lequel nous pouvons nous identifier. Les histoires sont vraies, elles ne sont pas inventées comme le disent les églises....continuez votre bon travail...

Robert Jackson

Le 24 octobre 2000

Je vous remercie de l'occasion que vous m'offrez de vous écrire. Un jeune homme dans ma classe a apporté un exemplaire de *Le premier pas* (j'enseigne le cours STEP 1-2 au Centre d'éducation des adultes de Saanich, qui fait partie du

Conseil scolaire de Saanich). Ils devaient rédiger une dissertation sur le sujet de l'histoire, les mythes et les légendes. La force de vos articles m'a vraiment touchée et a inspiré mon étudiant à écrire une légende historique pour son devoir. Son récit est vraiment remarquable et il se peut qu'il vous l'envoie plus tard.

Mais, pour le moment, j'aimerais savoir comment obtenir *Le premier pas* lorsqu'il est publié. Il y a des gens dans ma classe qui sont allés dans des pensionnats et plusieurs autres aussi dont la famille a souffert des répercussions. Il y a tellement de choses que nous avons à partager dans notre classe ! Dites-moi comment je peux obtenir *Le premier pas*, s'il vous plaît.

Merci
Diane Kirby
Victoria, BC

Le Premier pas

Bonjour, je m'appelle Gloria Contois et je suis présidente du Local Metis 87 à Calgary. Notre local reçoit votre journal *Le premier pas* et je trouve qu'il est une excellente ressource. Pourriez-vous me faire parvenir une autre vingtaine de copies? Nous collaborons avec le collège Bow Valley à Calgary, un programme d'éducation des adultes auquel participent 34 étudiants métis (Bill-31). Nous venons de mettre sur pied un nouveau programme d'études sociales appelé Études autochtones 10-20-30. Votre superbe journal serait vraiment utile pour les étudiants. Nous avons aussi un bureau au Local et un autre site où se rendent les étudiants. Si possible envoyez le journal au site scolaire.

Merci,
Gloria Contois
Présidente, Local Métis 87
Calgary, AB

28 août 2000

Les Éditeurs, *Le premier pas*

Des souvenirs sont remontés à la surface lorsque j'ai ouvert le dernier numéro de *Le premier pas* (volume 1, numéro 4) et que j'ai vu la photo du réfectoire pour les garçons et les classes (Pensionnat pour indiens de Sturgeon Lake) à Sturgeon Lake, Alberta.

J'ai pensé aux années (1940-1950) que j'y ai passé. Les souffrances et la douleur que moi-même et les autres enfants ont endurées là-bas étaient horribles. Je me rappelle encore, comme





comme si c’était aujourd’hui, les sévices sexuels perpétrés par ceux de notre âge et par les pères Oblats. Les sévices physiques pleuvaient sur nous chaque jour, administrés par les sœurs et mêmes par les enfants plus âgés que nous. Les dommages psychologiques infligés par le personnel étaient interminables. Je pourrais vous donner plus de détails, mais cela prendrait bien des mots, bien des pages.

J’ai été arraché, avec mes frères et sœurs, à nos parents lorsque nous vivions à Edmonton, Alberta. Nous nous sommes retrouvés au pensionnat de Sturgeon Lake. J’y ai passé entre 10 et 12 années avant de m’enfuir à l’âge de 13 ou 14 ans. J’ai été sodomisé, souvent battu à coups de pieds et de poings. Les sœurs utilisaient une épaisse lanière de cuir pour nous battre sans pitié.

Dans leur hâte de nous convertir à leur manière de vivre, ils ne nous ont jamais appris à être compétent socialement et ils ne nous ont donné aucune affection. Tout était régimenté. Lorsque les garçons et les filles sortaient du pensionnat, ils étaient incapables de se débrouiller dans le monde extérieur. Ils auraient au moins pu nous enseigner des compétences sociales de base comme les valeurs et attitudes, empathie, confiance en soi et de compétences de vie.

J’applaudis le travail de la Fondation, mais je ne peux participer moi-même à aucun programme local, car j’habite à Moncton, éloigné d’une réserve. J’ai cependant, par moi-même, pris des cours pour développer mes compétences sociales, pour m’aider.

J’ai des problèmes en ce moment avec le Département des Affaires indiennes en ce qui concerne ma demande pour le statut d’indien. Cela fait un an et demi qu’ils sont dessus.

Continuez votre bon travail.

Sincèrement vôtre,
Jim Cunningham
Moncton, NB

Jim,

Cela m’a fait plaisir de vous parler en novembre, durant l’Assemblée régionale organisée par la Fondation. Je vous remercie de votre lettre et aussi d’avoir partagé vos inquiétudes avec moi durant la rencontre à Moncton. En ce qui concerne les programmes locaux auxquels vous pourriez participer, nous avons suggéré aux projets qu’ils incluent, dans leur proposition, un budget pour les coûts de déplacement. Vous pourriez alors en bénéficier. Vous pouvez aussi voir si vous pouvez bénéficier des services locaux offerts par les agences gouvernementales telles que le Département des services médicaux. Continuez à rester en contact avec nous.

Le premier pas

Sur le web: <http://www.ahf.ca>

Pour recevoir Le premier pas, écrivez-nous à l’adresse suivante : Pièce 801, 75 rue Albert, Ottawa, Ontario K1P 5E7 ou téléphonez-nous au 1-888-725-8886) le numéro local est le 237 4441. Notre numéro de télécopieur est le 613 237 4442. Nos adresses électroniques sont : grobelin@ahf.ca ou wspea@ahf.ca. N’oubliez pas que notre journal est disponible en Français, Anglais et Inuktitut et qu’il est gratuit.

s o u m i s s i o n s

Vous pouvez soumettre vos articles ou autres contributions par la poste ou sous forme de disquette (Wordperfect ou MS Word):

Télécopieur: 613-237-4442

Adresse: Au Rédacteur, *Premier pas*

75 rue Albert, Pièce 801

Ottawa, Ontario K1P 5E7

Courriel: grobelin@ahf.ca ou wspear@ahf.ca



Les rédacteurs: à gauche, Giselle Robelin – à droite, Wayne K. Spear

Veuillez nous transmettre vos photos par la poste ou par voie électronique en format TIFF (grayscale). Veuillez noter que la FAG n’assume aucune responsabilité pour la perte ou les dommages du matériel envoyé par la poste.

Veuillez inclure, avec vos contributions, une courte biographie (votre nom, ce que vous faites) ainsi que votre adresse complète (ou l’adresse de votre organisation), vos numéros de téléphone, de télécopieur et votre adresse électronique.

Le FAG ne paie pas les articles qu’elle publie dans *Premier pas* mais envoie aux auteurs une copie de *Premier pas* ou, sur demande des copies supplémentaires pour distribution.

Les points de vue et les opinions exprimés dans les articles soumis par les auteurs ne reflètent pas nécessairement les points de vue et opinions de la FAG.

Nous n’imposons pas de limite quand à la longueur des manuscrits, mais les textes courts sont préférables. Tous les articles qui sont soumis à la FAG à des fins de publication doivent être approuvés par l’équipe éditoriale. La FAG se réserve le droit de réviser et corriger les manuscrits (longueur du texte et style).

La FAG conservera les articles qui lui sont soumis, pour les publier dans un autre numéro de *Premier pas*. La FAG se réserve le droit d’accepter ou de refuser les articles qui lui sont soumis. La FAG se réserve le droit de retirer les passages dont le langage n’est pas acceptable et de corriger les erreurs de grammaire, d’orthographe et de ponctuation.

UN GRAND MERCI À NOS CONTRIBUTEURS!

S.O.S POÈTES!

Merci aussi aux poètes que nous avons publié ici. Savez-vous comme il est difficile de vous trouver ? S’IL-VOUS PLAÎT, vous, TOUS les poètes, que vous soyez jeunes ou vieux, connus ou non, envoyez-nous vos pensées, vos réflexions sous forme de prières, de chants, ou de poèmes. Il est très difficile de trouver des poèmes en français. Mais nous aimerions aussi recevoir des poèmes dans votre propre langue.

Le troisième cycle de financement de la FADG approche à grand pas et nous anticipons avec plaisir de vous présenter les changements que nous finalisons.

Nous traitons actuellement les propositions des Centres de guérison qui nous ont été envoyées en anticipation de la date limite du 26 janvier 2001, ainsi que celles des projets de moins de cinquante mille dollars. Comme vous le savez certainement, les dates limite pour le traitement régulier des propositions en 2001 sont le 23 février 2001 et le 31 août 2001. Nous vous encourageons à nous envoyer vos propositions pour ces deux dates limites. Si votre proposition est en retard, nous les mettrons de côté pour les examiner lors de la prochaine date limite.

Au cours des quatre derniers mois, par le biais des Assemblées régionales, les Directeurs et le personnel ont rencontré les membres des communautés et organisations autochtones afin de rendre compte des activités de la Fondation. Depuis octobre 2000, nous avons rendu visite à Iqaluit, Winnipeg, Vancouver, Moncton, Ottawa, Yellowknife et Whitehorse. Ces assemblées ont été un grand succès – et nous en organiserons d’autres au cours des mois à venir.

Si vous n’avez pas pu nous vous rendre aux assemblées, ne manquez pas de lire le numéro de mars de *Le premier pas*. Notre numéro de printemps inclura un article sur les assemblées régionales et

Message du Président, Georges Erasmus



expliquera la nature et le but de ces rencontres. Nous vous ferons part des commentaires qui nous ont été transmis au cours de ces assemblées. Nous espérons que nous réussirons ainsi à vous dresser un portrait vivant de ces événements. Comme toujours, les membres du personnel de la Fondation sont à votre disposition pour vous écouter, répondre à vos questions et vous fournir de l’information. Pour ceux qui ont accès à l’internet, notre site Web vous fournit des ressources utiles. Les visiteurs peuvent télécharger nos publications, recevoir les plus récentes informations sur notre financement, obtenir les renseignements sur nos assemblées régionales et ateliers, obtenir de l’information sur les projets financés par la FADG et s’inscrire aux événements qu’elle organise. Notre adresse: www.ahf.ca

Si vous n’avez pas accès à l’internet, appelez notre ligne sans frais au 1 888 725 8886 (pour les appels locaux appelez au 237 4441) Il nous fera plaisir de vous parler.

Masi,

Notre prochain numéro sera dédié aux jeunes – les leaders et les Aînes de demain. Nous explorerons leurs aspirations, initiatives et vision dans le contexte de la guérison. Nous vous présenterons aussi notre rapport sur les sept assemblées régionales que nous avons organisée. N’oubliez pas...écrivez-nous et envoyez-nous vos articles...

◀ **Abus: du passé jusqu’à nous**
...une lente conscientisation

Suite de la page 24

Comme le Révérend Bob Smith, un modérateur retraité de la Fondation de l’Église unie l’admet: « Je suis sûr que si ces choses m’étaient personnellement arrivées, je n’aurais pas pu les supporter non plus, ce sont des choses qui détruisent une vie »

Réagir et reconstruire

“Chaque génération d’enfants, en fait, offre à l’humanité l’occasion de se reconstruire sur les ruines de son passé”.

Les survivants appartiennent à la génération des enfants autochtones qui ont enduré le pire et qui ont survécu. ils offrent à leur communautés l’occasion de se reconstruire.

Bien que la confrontation des traumatismes soient, pour la plupart des survivants, une tâche dure et longue, ils sont avec nous pour démontrer la force de la résistance.

Leur présence parmi représente l’espoir et doit être célébrée.

Les célébrations et rites de passage, selon les traditions autochtones, représentent les expériences des communautés lorsqu’un de leur membre entreprend une nouvelle étape de sa vie et qu’il acquiert la capacité, et les compétences qui sont requises pour cette nouvelle saison du cycle de vie.

- Cercle de vie, Conseil tribal de Battleford

*Extrait de *Circle game, Shadows and substance in the Indian Residential School Experience in Canada*, par Roland D. Christjohn, PhD. D & Sherri I. Young, M.A avec des contributions de Michael Maraum, PhD, et *No end of Grief Indian Residential Schools in Canada* par Agnes Grant•

Le premier pas

La mission de Premiers pas est d’honorer

l’engagement de la Fondation envers les

Survivants, leurs descendants et leurs

communautés. Premiers pas est l’un des

instruments par le biais duquel nous

démontrons notre respect envers les

ententes que la Fondation a signé et nous

réalisons la Mission, la Vision et les objec-

tifs de la Fondation autochtone de guéri-

son, ainsi que les buts de la stratégie de

communication de la Fondation.

poèmes

Donna Doss

Donna Doss est la fille de Lawrence Lugan Doss et d’Antoinette John Doss, de la Première Nation X’ax’lip (Fontaine) près de Lillooet, CB. Elle travaille comme Secrétaire/Réceptioniste à la Société Helping Spirit Lodge à Vancouver, CB.

La Société Helping Spirit Lodge est une maison de transition, qui offre aussi un programme de préparation à l’emploi. Donna est une poétesse et une journaliste. De 1971 à 1983, elle a occupé le poste d’éditrice pour le journal *The Indian Voice* .

Donna travaille surtout avec des crayons d’aquarelle et pratique son art en tant qu’art-thérapeute. Elle peint en écoutant de la musique, qui inspire les couleurs et fait émerger les formes dans ses œuvres. Elle s’est récemment tournée vers les pastels et son but est de publier un livre de poésies et de courtes histoires. Elle remercie ses parents pour la créativité qu’ils ont encouragée chez elle, ainsi que Margaret Lally Murray (“Ma” Murray), ancienne éditrice du journal de Bridge River-Lillooet. Margaret lui a fait le don de la confiance en soi et de l’amour des mots.

Ensemble, peut-être, nous le pouvons?..

École industrielle, Pensionnat,
De nouveaux mots qui en cachent d’autres
Génocide, Abus sexuels, souffrance et peur
Comment pourrions-nous guérir de toute cette angoisse intergénérationnelle ?
Est-ce qu’il faut marcher à reculons pour visiter les mots de nos ancêtres?
Devons-nous nous tailler un nouveau chemin vers la lumière?
Dites-le moi, parce que je veux vraiment savoir
J’en ai déjà parlé et je veux savoir
Qui nous aidera à guérir tous nos enfants blessés?
Qui va soulager les souffrances qui les hantent?
Vous? Moi? Et si nous nous y mettions ensemble, peut-être nous le pouvons?..

Racisme

Le visage affreux du racisme s’est montré
Lors d’un incident étrange
Vous m’avez dit “Non!”
Je me suis sentie écrasée
Je savais que les mensonges étaient là
Je les avais déjà entendus ailleurs
Je ne connais même pas ton nom
Je ne suis pas ton ennemie
Mais tes mots resteront
Avec moi pour toujours
Allons-nous bientôt oublier
Que sous la couleur de notre peau,
Nous sommes tous de la même couleur – ROUGE
Frères et sœurs
Nous le sommes tous
Tous, tels que nous soyons,
Petits, gros, maigres ou grands

Les séquelles tragiques du système d’éducation dans les pensionnats ont commencé à la fin du dix-neuvième siècle, lorsque le gouvernement a mis en œuvre sa vision triangulaire de l’éducation, afin d’accomplir sa politique d’assimilation. Le but avoué de cette politique était la “civilisation” et était donc conçue pour faire du Canada une seule communauté – non-autochtone et chrétienne. La phrase qui traduit le mieux les intentions de cette politique est celle de “génocide culturel” L’éducation était le moyen de faciliter la mise en œuvre de cette politique.



La première partie de ce plan éducatif incluait un justificatif pour la subtilisation des enfants autochtones, les arrachant ainsi à leurs communautés et détruisant leurs familles. La construction d’écoles à de grandes distances des réserves a été la justification avancée pour séparer les familles. La deuxième partie consistait à pratiquer un système d’enseignement visant la resocialisation des enfants dans ces écoles, en leur interdisant l’usage de leur langue et de leur culture. La troisième partie, soit l’élaboration de systèmes destinés à intégrer les diplômés des pensionnats dans la société non-autochtone, n’a jamais été accomplie.

A travers le Canada, à parti du milieu des années 1800 jusqu’en 1980, les enfants autochtones ont été placés dans des pensionnats. Le gouvernement canadien a financé, au niveau national, 88 pensionnats qui étaient dirigées par les dénominations chrétiennes suivantes: Catholiques Romaines - 50 pensionnats, Anglicanes – 26 pensionnats, Presbytériennes/Église Unie – 12 pensionnats.

Le Saskatchewan avait environ 20 pensionnats. De plus, de nombreux enfants autochtones du Saskatchewan ont été enlevés pour être placés dans des pensionnats Manitoba et en Alberta. Tos les pensionnats étaient financés par le gouvernement fédéral, mais étaient dirigés par des églises: Catholique Romaine, Anglicane, Presbytérienne, Église Unie. La seule exception était le pensionnat établi dans la Première Nation de Gordon, qui à partir des années soixante a été gérée par le gouvernement.

Ces pensionnats ont été bâtis sans aucune considération quant à la qualité de la construction ou la sécurité par le Ministère des Affaires indiennes et les églises. Les plans de routine étaient primitifs et l’éclairage, le chauffage et la ventilation

étaient constamment défectueux. La surpopulation, la négligence, les conditions insalubres et la nourriture insuffisante et médiocre ont contribué à l’épidémie de tuberculose qui a ravagé la population enfantine des pensionnats. En 1907, un rapport portant sur la mort des 1,537 enfants ayant fréquenté les 15 pensionnats de l’Ouest du Canada, indique que ce taux de décès représentait 24 pour cent de la population totale et que ce taux était susceptible d’être en fait 42 pour cent, si on avait pris en compte pendant les trois années suivantes, les décès des enfants malades que l’on avait fait revenir dans les réserves.

Nous avons dû
subir constamment des
lavages de cerveau pour nous
convaincre que la race blanche
était supérieure. Les femmes
étaient inférieures aux hommes. Les
Indiens étaient des païens, des
sauvages et des infidèles et si
nous écoutions nos parents et
nos grands-parents, nous
irions en enfer.

L’école devait remplacer le foyer d’origine. Dès passé le seuil, les enfants entraient dans un monde non-autochtone. Leur tête était rasée, leurs habits remplacés par des habits européens. Ils devaient laisser derrière eux le mode de vie ‘sauvage’ organisée autour des activités saisonnières de chasse, de pêche et de cueillettes. Cette vie devait être remplacée par une vie régi-

mentée par un horaire précis et un calendrier annuel de rituels religieux et civique. Leurs langues étaient interdites et les enfreintes à cette règle était accompagnées immédiatement de rétributions punitives.

La faim était une réalité permanente: la nourriture était le plus souvent insuffisante ou n’était pas appropriée aux besoins d’enfants en pleine croissance, ni en quantité ni en qualité.

Mon histoire

L’extrait suivant est un récit de l’impact des pensionnats sur la vie d’une personne. Cette histoire pourrait être racontée par presque n’importe quelle personne qui a été placée dans un pensionnat, n’importe où au Canada. Les noms et le nom des Premières Nations qui y paraissent peuvent être différents, mais l’expérience est, malheureusement, la même.

“J’avais alors six ans. Je me rappelle être déposée comme un chargement à l’arrière d’un camion à bestiaux, sous les râteliers pour être emmenée au pensionnat. Je me rappelle mon arrivée à l’école et mon sentiment d’abandon. J’étais si loin de chez moi. Je voulais mes parents. Au lieu de cela une sœur à l’air fermé m’a dit quelque chose d’une voix sévère. Je ne savais pas ce qu’elle disait, je ne comprenais pas un mot d’anglais. Personne ne m’a appelée par mon nom – j’étais juste un numéro et je n’avais plus aucune identité. Je n’étais plus une personne unique, je faisais partie d’un groupe qui avait les mêmes habits, la même coupe de cheveux et qui devait faire exactement la même chose au même moment, manger la même chose. Pour le déjeuner, nous avions des flocons d’orge avec des miettes dessus. La plupart du temps les miettes étaient bleues parce qu’elles étaient moisies.

Depuis ce temps-là, J’ai toujours eu peur d’être abandonnée. Et j’ai horreur d’at-



devons examiner de près la question des pensionnats afin de comprendre notre passé et le confronter une fois pour toute.

tendre dans une queue, pour quoi que ce soit. Je souffre encore, au niveau psychologique, de blessures profondes. Certains Survivant des pensionnats ont subi des abus physiques, émotionnels, sexuels, mentaux et spirituels. Aucune compassion ne nous a été témoignée, personne ne nous appris à être des parents.

Nous avons perdu notre culture et nos enseignements traditionnels. En fait, on nous a dit que si nous assistions à n'importe quelle cérémonie, nous commettons un péché et que nous irions en enfer. L'enfer était un endroit où nous allions brûler pour toujours – où nous serions damnés pour l'éternité.

Nous avons dû subir constamment des lavages de cerveau pour nous convaincre que la race blanche était supérieure. Les femmes étaient inférieures aux hommes. Les Indiens étaient des païens, des sauvages et des infidèles et si nous écoutions nos parents et nos grands-parents, nous irions en enfer.

L'un des résultats de ce qui nous a été enseigné au pensionnat est que nous avons perdu confiance en nos parents et nos grands-parents et autres Aînés. Nous avons perdu confiance envers tous ceux qui avaient de l'autorité, tous les adultes et envers tous ceux qui avaient du pouvoir, spécialement s'ils avaient du pouvoir sur nous. Ce sont ces lavages de cerveau qui ont fait que nous avons perdu le respect pour nos parents et les Aînés. Nous n'avions pas le droit de parler notre langue, seul l'Anglais était permis, nous ne pouvions donc plus communiquer avec nos aînés. Lorsque nous étions des enfants, personne ne nous a dit que les Aînés possédaient la sagesse, les connaissances et l'expérience pour nous guider et nous aider à traverser cette bouleversante de notre vie.

LES RÉPERCUSSIONS CONTINUENT

Les pensionnats n'ont pas seulement affecté les parents, mais aussi les grands-parents et les enfants des Premières Nations. Dans la région de North Battleford, le pensionnat de St. Henry's était situé dans le hameau de Delmas.

Lorsque le pensionnat a brûlé, en 1948 les enfants ont été placés entre les mains de l'église catholique d'Onion Lake, de Duck Lake ou dans d'autres locations.

Nous devons examiner de près la question des pensionnats afin de comprendre notre passé et le confronter une fois pour toute. Nous avons perdu nos compétences parentales à cause de ces pensionnats. Lorsque nous étions enfants, on nous a transportés de force dans ces écoles, alors que nous aurions dû être éduqués par nos Aînés. Pour vraiment comprendre pourquoi nous sommes perdus aujourd'hui et pourquoi nous sommes à la recherche de nos traditions, vous devez comprendre ce qui est arrivé.

“Partout où nous sommes allés, on nous a raconté l'impact qu'ont eu les pensionnats sur les personnes autochtones...La plupart des histoires que nous entendons sont... à 99%... Inévitablement, on nous a parlé de la perte de culture, de la langue, des compétences parentales, l'agonie de la séparation d'avec sa famille, de sa communauté. Les années hors de son foyer, le retour, l'isolement, le besoin de se réintégrer à la communauté, la souffrance que les gens ont subie eux-mêmes et la manière dont cette souffrance a été passée aux autres.”

-(George Erasmus, 1993, Co-Président de la Commission Royale sur les peuples autochtones CRPA)

“La plupart de ceux qui sont passés par le système des pensionnats sont maintenant des parents et ils élèvent leurs familles. Nous n'avons eu aucun modèle de parent que nous pouvions imiter lorsque nous étions dans les pensionnats et nous visitons nos familles seulement pendant les vacances d'été et de Noël”.

-(Don Pooyak, Directeur BTC-ICFS)

Les Survivants des pensionnats ont enduré quatre sortes d'abus: - mentaux, physiques, émotionnels et spirituels. Les abus sexuels étaient perpétrés par des prêtres, des sœurs et d'autres élèves. Les garçons qui ont subi des abus sexuels sont eux-mêmes devenus des agresseurs, et c'est pour cela que ces abus sont présents dans nos communautés. Les

garçons qui ont subi des abus sexuels, en général, n'en parlent pas. Ils ne veulent être étiquetés comme homosexuels. L'abus reste secret. La honte, la souffrance se retourne alors contre soi, et la personne se met à boire pour oublier. Lorsqu'il boit et se saoule, cette souffrance peut se transformer en violence, qu'il dirige alors directement vers ceux qu'il aime.

Ceci est l'une des raisons pour laquelle, nous, Peuples des Premières Nations, avons oublié notre façon de vivre, notre culture. Langage et traditions. La politique d'assimilation mise en œuvre par le gouvernement canadien a affecté au moins sept générations, sur une période d'environ 150 ans. La ré-émergence de nos peuples et la reconstruction de nos sociétés prendra plus longtemps qu'une ou deux années.

Si les enfants de nos enfants peuvent être élevés par des parents compétents, qui n'ont pas subi de violence, qui apprécient et sont fiers d'être ce qu'ils sont, nous pourrions dire que nous, les Peuples des Premières Nations, sommes sur le bon chemin (P 164 CRPA)



Photo: Fred Cattroll

Élever nos enfants selon nos traditions – pour guérir les générations

Dans cet article, nous commençons à explorer la riche histoire de la culture et de l’héritage des Premières Nations. En examinant nos origines, nous retrouvons notre fierté et pouvons transformer les leçons enracinées dans notre histoire en des principes pratiques. Ces principes nous permettront de construire des familles saines dans le monde d’aujourd’hui.

Le cercle de vie

“Les parents traditionnels et les méthodes d’éducation traditionnelles des enfants nourrissent, protègent, guident et éduquent. Cette éducation traditionnelle est au cœur de tous les autres aspects de la vie. Elle est la fondation solide qui soutient une culture saine”.

(Positive Indian Parenting, National Indian Child Welfare Association)

Ces traditions nous ont été transmises d’une génération à l’autre pendant des centaines d’années et elles ont dit d’elles qu’elles sont “les anciennes coutumes avant que les blancs arrivent”. Elles servaient à assurer la survie de la tribu à travers les enfants. Les Aînés des tribus encourageaient les liens positifs et l’amour entre les parents et les enfants.

De nombreuses tribus considéraient les enfants comme des dons du créateur. Toute la tribu reconnaissait la valeur de l’enfant. Leur croissance et de leur développement étaient marqués et reconnus par des cérémonies ou des rites de passage. Ces cérémonies avaient une grande importance pour le développement de l’enfant. La cérémonie du nom, par exemple servait à établir l’identité de l’enfant au sein de la communauté.

“La seule manière dont le nom était transmis parmi nous était lorsqu’un Ancien ou une Ancienne donnait son nom à un enfant ou à son propre petit-enfant. Celui qui donne ainsi son nom prend alors son autre nom. Lorsqu’un enfant naît, ses parents préparent de la nourriture, prennent du tissu, remplissent une pipe et appellent l’Ancien ou l’Ancienne.

De nombreuses personnes viennent assister à la cérémonie. L’Ancien ou l’Ancienne allume alors la pipe, la pose et parle

à dieu et à l’esprit qui lui a appris à donner des noms. Après avoir parler à Dieu, il offre un chant. Puis il dit ‘Mettez l’enfant ici.’ Il prend l’enfant et lui donne son nom.

Ensuite il supplie Dieu de le protéger et de lui donner de la chance pour qu’il puisse grandir qui lui a donné le Pouvoir de donner des noms d’être le gardien de l’enfant. “

Chief Fine Day, Première Nation de Sweetgrass, Citation tirée de ‘My Cree People.’



Les membres de la tribu dépendaient les uns des autres pour survivre et les enfants apprenaient très vite à coopérer, à partager et à montrer du respect envers les Aînés. Lorsqu’un enfant devait être discipliné, la discipline était retardée afin qu’un remède bien pensé soit appliqué, qui apprendrait à l’enfant une règle ou une leçon spécifique. Les enfants apprenaient à coexister avec les autres et avec leur environnement par le biais d’histoire ou de légendes. Les histoires enseignaient aux enfants à écouter et à observer. Dans une société qui possédait des traditions orales, ils apprenaient que les mots avaient un sens sacré.

La spiritualité, dans une société autochtone, est un mode de vie. Sans spiritualité, les cultures autochtones mourraient. Nous avons besoin de croire en nos propres cultures et traditions. Une fois que ce besoin est bien compris, nous qui prenons soin des enfants, que nous soyons leurs parents ou d’autres personnes, aurons alors ce qu’il nous faut pour les élever, les nourrir, les aimer et les protéger.

L’amour nourrissant, la stimulation et la sécurité étaient donné à l’enfant par l’intermédiaire du sac rempli de mousse dans lequel l’enfant était porté par sa mère, car cela signifiait qu’il était toujours près d’elle. Mais les autres personnes de la communauté étaient toujours là pour offrir leur aide. La tribu toute entière se considérait comme une même famille. Les autres tribus et communautés étaient considérées comme la famille élargie. Les liens familiaux englobaient tout le monde.

Nos traditions dictaient que nous respections les enfants avec respect et compréhension. Ces traditions forgeaient des liens très forts entre parents et enfants. Les méthodes traditionnelles ou “anciennes” contenaient des conseils précieux pour élever les enfants et fournissent des modèles solides et éprouvés pour les parents des Premières Nations d’aujourd’hui. Même dans la société d’aujourd’hui, plus complexe que celle de nos ancêtres, les pratiques traditionnelles d’éducation des enfants fournissent une base solide pour les parents des Premières Nations.





Code d’Éthique traditionnel

Remercie le Créateur chaque fois que tu en auras besoin, et en particulier chaque matin lorsque tu te lèves et chaque soir lorsque tu te couches. n’abandonne jamais, recherche toujours le courage et la force de devenir chaque jours une meilleure personne.

Le respect est l’une des lois de base de la vie.

Respecte la sagesse des gens du Conseil. Une fois que tu as émis une idée. Elle ne t’appartient plus. Elle appartient à tous.

Traites toujours tes hôtes avec honneur et considération. Offre-leur les meilleurs mets et le meilleur confort.

La blessure de l’un est la blessure de tous. L’Honneur de l’un est l’honneur de tous.

Reçois les étrangers et ceux qui viennent de l’extérieur avec bonté.

Toutes les races sont les enfants du Créateur et doivent être respectées.

Servir les autres, aider la famille, la communauté ou la nation est le but pour lequel chacun a été créé. Le vrai bonheur vient à ceux qui mettent leur vie au service des autres.

Apprend à connaître les choses qui mènent à ton bien-être et celles qui mènent à ta destruction.

Écoute et suit les conseils de ton cœur.

Attends-toi à ce que les conseils t’arrivent sous de nombreuses formes : dans la prière, dans les rêves, dans la solitude et dans les mots et les actes de tes Aînés et de tes amis.

Valeurs et croyances

Remercie le créateur pour la vie qui est en toi et pour tout ce qui possède la vie. Remercie-le pour toutes les bonnes choses qu’il t’a données, à toi, mais aussi aux autres, en particulier pour les occasions qu’il t’offre de grandir un peu plus chaque jour. Réfléchis à tes paroles et à tes gestes de la journée finie et demande ce qui t’aidera à aider les autres.

Le Respect. Respecter signifie “Honorer quelque chose ou quelqu’un et/ou ressentir ou démontrer de l’estime envers lui ou elle; considérer le bien-être d’une personne et/ou la traiter avec déférence ou courtoisie”. Le respect est l’une des lois de base de la vie.

Traite chaque personne avec respect en tout temps.

Fais tous les efforts possibles pour mériter le respect des autres.

Ne critiques pas. Personne ne doit se sentir “diminué” par toi.

Évite de blesser les autres par tes mots, tes gestes et tes actes. Les blessures qu’ils infligent sont comme un poison mortel.

Ne touche pas à ce qui ne t’appartient pas (spécialement les objets sacrés), sans en demander d’abord la permission ou sans une entente préalable..

Respecte le privé de chacun. Ne dérange jamais les moments de tranquillité ou de solitude d’une autre personne ou son espace privé.

Pour démontrer ton respect, ne marche pas devant quelqu’un spécialement un Aîné.

Parle sans élever la voix, spécialement lorsque tu es en présence d’un Aîné, d’étrangers ou d’autres personnes que tu ne connais pas.

Dans les assemblées où il y a des Aînés, ne parle pas à moins d’y être invité, mais s’ils te demandent de parler n’hésite pas à le faire.

Ne parle pas aux autres de manière négative, qu’ils soient présents ou non.

Traite notre Mère la Terre et toute la création comme si elle était ta propre mère, lève-toi avec sagesse pour la défendre.

Montre du respect et de l’ouverture d’esprit pour les croyances et la religion des autres.

Respecte la sagesse des autres. Une fois que tu as donné ton idée, ce n’est plus la tienne. Elle appartient à tous.

Écoutes avec courtoisie ce que les autres disent, même si tu juges que ce qu’ils disent n’a pas de sens. Écoutes bien et prends tes décisions avec ton cœur.

Dis toujours la vérité

Reçois les autres et ceux qui ont moins que toi avec un cœur aimant et en les honorant comme tout autre membre de la race humaine, à laquelle vous appartenez tous deux.

Toutes les races et les tribus du monde sont comme les fleurs d’une même prairie. Toutes sont belles. Elles ont toutes été créées par le Créateur et doivent être respectées.

Observe de la modération et de l’équilibre en toutes choses.

Écoutes ce que dit ton cœur. Attends-toi à ce que les conseils t’arrivent sous de nombreuses formes : dans la prière, dans les rêves, dans la solitude et dans les mots et les actes de tes Aînés et de tes amis. ~



“D’OÙ
VENONS-
NOUS?”

DÉCOUVRIR CE QUE NOUS N'AVONS JAMAIS EU PENDANT NOTRE ENFANCE

portrait d'un projet

‘Cercle de vie’ Santé mentale traditionnelle pour les familles Conseil tribal de Battleford, Services aux enfants et familles autochtones

Lorsque j’entends dire nous avons “perdu ceci”, nous avons “perdu cela,” ce n’est pas ce que je crois. Nous n’avons rien perdu – nous avons juste oublié, nous sortons d’un long sommeil Nous nous réveillons, et c’est une très belle chose, de se réveiller de constater que nous sommes en vie, que nous sommes encore ici”

- VERN HARPER

Se guérir en élevant de nouvelles générations d’enfants équilibrés

L’objectif de notre projet et de retrouver et d’enseigner les compétences parentales traditionnelles qui ont été érodées par l’arrivée des Européens, par le génocide culturel, les tentatives d’assimilation et d’acculturation des peuples des Premières Nations. Ces actes perpétrés par des sectes religieuses sont à la source du développement des pensionnats et du placement forcé des enfants autochtones dans ces institutions.

De faire renaître chez les parents et les parents potentiels, en les éduquant, la fierté, l’estime de soi, et la satisfaction de bien élever des enfants.

D’éduquer les membres des Premières Nations To Éduquer au sujet des effets de l’abus d’alcool et des drogues sur le fœtus, les éduquant de cette manière au sujet du syndrome d’alcool foetal et des effets de l’alcool sur le fœtus. Ces personnes obtiendront ainsi l’information qui leur permettra de prévenir cette maladie et à produire et élever des enfants en meilleure santé.

Reconnaître et exposer toutes les formes d’abus: mental, spirituel, physique et émotionnel.

Aider les Premières Nations à reconstruire leurs communautés au fur et à mesure qu’ils avancent sur le chemin de la guérison.

Développer un model traditionnel de services thérapeutiques qui aideront à la

guérison et à la redécouverte des méthodes de guérison basées sur nos croyances et traditions.

Ce qui suit a été extrait du manuel de développement des compétences parentales que nous avons élaboré et produit. Ce manuel est le résultat d’une évaluation des besoins, menée auprès de la communauté par le Conseil Tribal des Premières Nations de Battleford.

Un guide pour l’éducation traditionnelle des enfants

“La plupart de ceux qui sont passés par le système des pensionnats sont maintenant des parents et ils élèvent leurs familles. Nos n’avons eu aucun modèle de parent que nous pouvions imiter lorsque nous étions dans les pensionnats et nous visitons nos familles seulement pendant les vacances d’été et de Noël”.

- Don Pooyak, Directeur BTC-ICFS

Les Aînés du Conseil Tribal de Battleford ont défini l’éducation des enfants par les parents de la manière suivante:

“être un parent, c’est la capacité de nourrir, guider, enseigner, protéger et aimer les enfants qui vous ont été prêtés par le Créateur.” (Assemblée des Aînés, Première Nation de Little Pine, 1998)

Un autre Aîné clarifie cette notion:

“Les enfants sont un don du Créateur. Ils nous prêtés, afin que nous les aidions, les aimions et les nourrissions, comme le Créateur le désire. Nous devrions être fiers d’avoir été choisis pour être les parents de ces enfants. Ils sont notre avenir, l’héritage qui est le nôtre en ce monde. “ (Fred Paskimin, Aîné, Première Nation de Sweetgrass)

Ces définitions sont précieuses et contribuent de manière significative à l’identification de nos aspirations personnelles en tant que parents.

Le but premier de ce manuel est d’aider les parents des Premières Nations à explorer les valeurs et les avantages qui sont inhérentes aux pratiques traditionnelles d’intégrer de manière pratique ces valeurs et compétences dans leur propre cas.

Le deuxième de ce manuel est d’aider les parents à développer des valeurs, des attitudes et des compétences positives, enracinées dans notre histoire et notre culture.

La manière dont les parents élèvent leurs enfants détermine l’avenir des Premières Nations. Si nous sommes de bons parents, nous investissons dans l’avenir. Nous élèverons des enfants équilibrés, heureux et sains. Ce sont eux qui dirigerons à leur tour des nations saines et équilibrées. Ils protégerons notre culture et les valeurs traditionnelles qui garantissent que nos Aînés sont traités avec respect et amour.

*“Nous sommes des Aînés
Et on nous dit que nous avons passé la côte.
Les Aînés de notre temps, ceux qui étaient là avant nous disaient eux, que
‘le chemin de la vie ne fait que monter’,
donc nous n’avons pas encore fini de monter.
Nous travaillons tous à rendre meilleure la vie de nos enfants, nos petits-enfants et nos petits-petits-enfants dont certains ne sont pas encore nés. Lorsque notre voyage sera terminé et que nous aurons aidé nos enfants, alors notre vie n’aura pas été vécue en vain. Nous pourrons partir, en sachant que nous avons atteint notre but.”*

- Aîné Solomon Stone – Première Nation de Mosquito Juin.1998

Il est de notre responsabilité, en tant que parents, de reconnaître et de guérir les blessures de notre passé , pour que nous puissions pleinement jouir du moment présent. Nous pouvons célébrer la joie qui nous habite lorsque nous sommes en harmonie avec le Créateur et qui nous permet d’embrasser sans crainte l’avenir.





Nous avons besoin de confronter ce qui nous a blessé afin de retrouver la joie de vivre et nous réjouir de nos accomplissements. Pour faire face à l’avenir, il faut tout d’abord être heureux. Il est également très important que nous enseignions tout cela à nos jeunes. Nous avons besoin de confronter nos souffrances, les panser et émerger de cette démarche plus solides, conscients que nous avons survécu. Nous, les peuples des Premières Nations sommes des personnes qui ont tout survécu.

Nos enfants, nos petits-enfants et les générations qui suivront bénéficieront de notre passé. Une fois que nous aurons examiné et réexaminé notre passé nous en aurons appris de très grandes et précieuses leçons. Nous ne ferons plus les mêmes erreurs. Grâce à nos Aînés, nous seront un peuple fort, et leurs prières qui expriment leur amour et affection pour nous ne seront pas en vain.

Chaque nouvelle génération doit confronter la tâche difficile d’élever ses enfants. Les époques peuvent être très différentes les unes des autres différentes, mais en tant que parents, nous avons la même responsabilité que les générations de parents précédentes. Nous devons élever et protéger nos enfants, les aider à acquérir les connaissances traditionnelles et celles du reste du monde, les connaissances de base dont ils ont besoin pour vivre.

Notre rôle, en tant que parents, est aussi d’enseigner à nos enfants les croyances, les coutumes et les traditions des Premières Nations. Nous avons besoin de réer un équilibre entre ces valeurs et celles du reste de la société afin de ne pas créer de la confusion et contribuer à propager les tactiques de diviser pour régner des gouvernements précédents. Nous avons besoin d’enseigner ces valeurs de base pour ne pas vivre en isolation.

Nous avons besoin de vivre en paix avec le reste de notre société, tel que nos ancêtres l’envisageaient. Nos enfants

doivent apprendre à se débrouiller dans le monde et c’est notre responsabilité de leur enseigner cela. Il nous faut leur enseigner des compétences dont ils pourront se servir pour devenir des membres forts, autonomes et utiles dans n’importe quelle société.

C’est avec amour, affection et un dévouement profond de la part de tous les Aînés que ce manuel a été crée. Les Aînés de Sweetgrass, Mosquito, Little Pine, Poundmaker et Lucky Man ont participé aux réunions et nous ont offert leurs pensées sur les compétences parentales traditionnelles qui ne sont pas utilisées parce qu’elles ont été érodées, égarées ou oubliées pour un temps.

Pour mieux comprendre le présent nous devons retourner vers le passé, à un temps où les Aînés enseignait aux jeunes parents comment élever les enfants. Pendant des centaines d’années, les parents des Premières Nations étaient guidés par des traditions qui ne laissaient jamais l’éducation des enfants aux mains du hasard. Ces traditions étaient transmises d’une génération à l’autre. Qu’est ce qui est arrivé depuis ce temps-là?

La politique d’assimilation du gouvernement et les pensionnats sont les causes majeures de la subtilisation des compétences parentales traditionnelles des Premières Nations. Dans les pensionnats, nos enfants n’avaient aucun modèle positif sur lequel ils pouvaient se baser pour apprendre comment élever des enfants équilibrés et ils passaient si peu de temps avec leurs propres parents que les compétences traditionnelles ne leur pas non plus été transmises.

Le mouvement des Premières Nations vers les centres urbains, où règne l’influence de la société dominante a également contribué au déclin de notre culture et des traditions au sein de nos familles.

Nous ne pouvons pas retourner dans un monde qui n’est plus, ni le recréer tel

qu’il était, mais nous pouvons redécouvrir et utiliser les valeurs précieuses qui sont enracinées dans les enseignements traditionnels destinés aux parents. Ces compétences parentales traditionnelles peuvent beaucoup faciliter notre travail de parent moderne, et nous offrir une expérience plus riche. Le but ultime de ce manuel est de promouvoir la croissance et le bien-être des enfants de nos Premières Nations, par le biais de compétences parentales positives, enracinées dans notre culture.

“Nous aimons nos enfants, mais nous aimons encore plus nos petits-enfants. Nos aimons nos enfants avec toutes leurs forces et leurs faiblesses. Mais l’avenir de nos petits-enfants, leur bien-être et leur sécurité est la raison de notre existence. Quand nous agissons mal, en tant que parents, ce sont ceux que nous aimons le plus qui souffrent, nos enfants et nos petits-enfants. ”

- Aîné Solomon Stone, Première Nation de Mosquito

D’autres extraits de ce manuel sur l’éducation traditionnelle des enfants se trouvent dans une autre partie du journal.

Prière Crie

Que les vents tièdes du printemps, don
du Créateur,
Soufflent doucement sur ton logis
Et que le Grand Esprit
Bénisse tous ceux qui y pénètrent
Que tes mocassins laissent des traces
heureuses
dans de nombreuses neiges
Et que l’arc-en-ciel brille pour toi après
chaque pluie.
Que ton le feu de ton foyer garde ta
famille bien nourrie
Que les vents tièdes du printemps, don
du Créateur,
Soufflent doucement sur ton logis





Manawan: un modèle pour la guérison communautaire & la reconstruction sociale

Manawan : un modèle
pour la guérison commu-
nautaire et la recon-
struction sociale La
responsabilité envers la



guérison peut prendre de nombreuses formes. Elle inclut la responsabilité envers soi-même, particulièrement lorsque l'on doit aussi prendre soin des autres dans la communauté. La responsabilité envers la guérison signifie accepter la responsabilité de nous-mêmes et de nos actes. La communauté a la responsabilité de se guérir. Ce processus de guérison communautaire peut être différent selon les communautés. Encourager la communauté à se guérir peut demander beaucoup de courage. La communauté a, elle aussi, la responsabilité d'aider ses membres à avancer sur le chemin de la guérison.

Communities in Crisis
—Healing Ourselves
www.waseskun.net

C'est quoi une communauté saine ? une communauté en voie de guérison? la reconstruction sociale ?

•Une communauté saine est formée de personnes qui sont capables de vivre, de travailler et de s'amuser ensemble.

Lorsqu'on entreprend une démarche de guérison, il est essentiel non seulement de comprendre les raisons ou les problèmes qui ont motivé cette démarche, mais aussi de savoir où l'on veut aboutir.

Nous voulons que les résultats produisent un changement substantiel, soutenu et positif par rapport à la situation actuelle.

Le rapport d'évaluation sur l'expérience des dix dernières années à Hollow Water fournit une toile de fond pour définir ce qu'est la guérison dans cette communauté. Dans quelques années à Manawan l'évaluation de notre démarche entreprise depuis 1992 devrait nous fournir des éléments significatifs pour définir ce qu'est la guérison et la réconciliation à Manawan.

•La guérison est une démarche longue et continue, qui se vit au quotidien, et dans laquelle tous les membres de la communauté unissent leurs efforts.

La participation des gens aux activités communautaires dépend de l'exemple donné par les chefs et les dirigeants. Si un Conseil/gouvernement local ou héréditaire, soutient les membres de sa communauté et est résolu à assurer la coordination et le fonctionnement efficace des services, il crée alors un climat qui favorise la participation des gens. Ex. des décisions cohérentes et prises par l'ensemble de la communauté, en cercle, et non seulement par quelques personnes ou certains groupes.

Lorsque le soutien des chefs et des dirigeants se manifeste peu ou pas du tout, la démarche de guérison et de reconstruction sociale est plus ardue et plus longue. Lorsque nous avons amorcé notre démarche à Manade en 1992, le chef appuyait totalement le mouvement d'action communautaire du Cercle Mikisiw et il en avait fait une priorité du Conseil.

•Se faire confiance, se soucier des autres, s'engager et partager est à la base d'un tel mouvement.

Un autre signe qu'une communauté est saine ou en voie de guérison est que ses membres entretiennent des relations les uns avec les autres et avec l'ensemble de la communauté et qu'ils ont réussi à établir un climat de confiance, de respect et d'entraide qui rend la participation à la vie communautaire naturelle et spontanée.

Nous devons absolument arriver à nous faire confiance les uns aux autres. Actuellement il y a encore beaucoup de méfiance et de coups bas. Il y a des luttes pour le pouvoir et pour l'argent au détriment du bien-être des personnes et de la communauté locale.

Une communauté saine ou en voie de guérison, c'est quand on peut faire confiance aux autres et aux familles et voisins, chez qui les enfants vont s'amuser. Et c'est de donner de bons exemples à nos enfants.

•Nous devons promouvoir la ressource la plus précieuse de notre communauté, la jeunesse – les jeunes, les dirigeants, les artistes, les enseignants, les infirmières les guérisseurs, les scientifiques et les entrepreneurs de demain.

Comme toute autre ressource précieuse, les aptitudes de notre jeunesse⁷ demandent à être cultivées dans un milieu stimulant qui soit de nature à les soutenir.

Une communauté en voie de guérison est celle qui met ses jeunes sur le droit chemin en leur donnant de bons exemples dans la famille et en leur enseignant les choses importantes de la vie : le cercle, la globalité d'une personne, la saine nutrition, la saine sexualité, la culture, les traditions etc...

Dans notre plan d'action quinquennal nous prévoyons assigner un policier Educateur communautaire, un(e) infirmière et un(e) psychologue communautaire sur une base régulière et intersectorielle; ils travailleront avec des jeunes et des parents à l'école, dans la communauté et en milieu naturel, en collaboration avec les autres intervenants scolaires et sociaux.





La guérison est une recherche de ce que nous sommes, ce que nous avons été et ce que nous voulons devenir. Dans un contexte historique de colonisation, d'acculturation force et d'oppression, c'est de se réapproprier la responsabilité de ce que nous sommes et où nous allons.

Un autre élément de la vision d'une communauté saine ou en voie de guérison a trait au mode de communication : Les individus y sont capables de parler ouvertement tout en étant écoutés. En démontrant une ouverture d'esprit, une écoute et une communication active.

Dans une communauté saine ou en voie de guérison, les gens doivent être capables de s'entraider plutôt que de rivaliser entre eux. Souvent l'appât du statut, de l'argent et du pouvoir, ainsi que la dépendance avec les organismes extérieurs peuvent nuire ou ralentir le processus de guérison communautaire. Une communauté saine est plus fonctionnelle.

Tant que nous ne pourrions pas en tant que famille, régler les frictions et les dysfonctions, nous ne serons pas fonctionnels. Une communauté guérie serait capable de mettre les problèmes sur table et de dire c'est assez, nous devons faire quelque chose pour en finir avec ces problèmes.

Dans une communauté en voie de guérison les gens parlent à cœur ouvert, se donnent des preuves d'amour, ont confiance les uns dans les autres et ne cachent pas les choses Ils sont honnêtes envers eux-mêmes et envers les autres.

**Ne pas avoir honte.
Rompre la chaîne du silence.**

Cet aspect est relié à la communication. On a appris à ne pas s'exprimer verbalement ou à ne pas soulever en public des questions qui pourraient causer des conflits.

Une partie de la guérison consiste souvent à aider les personnes à rompre la chaîne du silence et à parler ouvertement et librement de ce qu'ils ressentent et de ce qui les préoccupe.

**Prendre ses responsabilités
et avoir des attentes claires.**

Dans une communauté, saine ou en voie de guérison, les individus assument des

responsabilités, non seulement pour eux-mêmes, mais aussi pour leurs familles et pour l'ensemble de la communauté.

Nous ne pouvons guérir si nous avons tendance à tout laisser aller, à nous apitoyer sur nous-mêmes ou à blâmer les autres de ce qui nous arrive.

Pour guérir, une communauté doit partager une vision commune et se donner une structure qui correspond à cette vision. Elle doit alors définir et connaître les rôles que les individus ont à jouer et l'infrastructure communautaire qui soutient ces rôles.

Il faut travailler tous ensemble à se donner une structure et une infrastructure communautaire qui favorise la sensibilisation, la responsabilité et les occasions de croissance.

Une vision commune de la guérison d'une communauté : la guérison communautaire est la possibilité de sensibiliser chacun de nous-mêmes aux autres. C'est la première étape vers une meilleure compréhension du rôle d'une communauté.

C'est quoi la guérison ?

Lorsqu'on entend le mot guérison, on se sent bien et on voit qu'il y a de l'espoir pour nous-mêmes, pour notre famille, pour notre communauté et pour notre nation. Nous devons vider notre esprit, se réconcilier avec le passé et travailler vers notre avenir et l'avenir de nos enfants et petits enfants. Nous devons nous libérer des douleurs, souffrances et peines que nous nous sommes infligées et que nous avons infligées aux autres.

La guérison signifie de briser le cycle de l'abus et de la violence sous toutes ses formes

A chaque jour de notre vie la guérison remplace notre colère, notre honte, notre culpabilité et notre vulnérabilité avec les sept enseignements humains et tradition-

nels: l'honnêteté, l'amour, le courage, la vérité, la sagesse, l'humilité et le respect.

La guérison est une recherche de ce que nous sommes, ce que nous avons été et ce que nous voulons devenir. Dans un contexte historique de colonisation, d'acculturation force et d'oppression, c'est de se réapproprier la responsabilité de ce que nous sommes et où nous allons.

Il y a deux façons de définir la guérison :

La plupart des non-autochtones la voient comme la guérison d'une blessure, la réparation d'un dommage fait au corps. Ils ont tendance à considérer la guérison comme un phénomène de surfaces.

Du point de vue des Premières Nations, c'est une notion beaucoup plus profonde. Pour un grand nombre de personnes dans notre communauté à Manawan, la guérison West pas seulement la guérison du corps, mais aussi la guérison de l'esprit, la guérison psychologique qui englobe tout l'être et non seulement la surface.

Nous considérons cette notion de guérison d'une façon holistique qui, au lieu d'isoler les différentes parties du corps ou les différents domaines de l'esprit qui ont besoin de guérison, s'intéressant à la fois au physique et au psychologique.

Le développement communautaire à Manawan. Création d'un cercle communautaire et intersectoriel d'échanges, de collaboration et de concertation locale.

Le développement communautaire est un processus d'action communautaire dans lequel des membres de la communauté

- décident de se réunir ensemble
- s'organisent pour la planification et l'action
- définissent clairement leurs besoins; et leurs problèmes communs
- font des plans collectifs pour répondre à leurs besoins et régler leurs problèmes





- mettent ces plans à exécution en faisant surtout appel aux ressources de la communauté
- ont recours à des ressources extérieures, seulement lorsque cela s’avère nécessaire pour de L’appui, de l’accompagnement et du soutien professionnel ou pour de la formation.

Le principe qui sous-tend le développement communautaire est que les gens eux-mêmes peuvent améliorer les conditions de vie (la santé et le bien-être) de leur communauté :

Le développement communautaire, c’est l’organisation. en vue de l’action. Il s’agit d’un processus selon lequel les gens apprennent à se connaître et à s’entraider. C’est sur cette base qu’un mouvement d’action communautaire et un groupe de travail se sont formés en 1992.

Le premier fruit du développement communautaire est l’évolution des personnes qui travaillent ensemble pour résoudre leurs, propres problèmes. Pour les membres d’une communauté qui s’engagent dans un tel processus, la guérison se produit de façon naturelle. Lorsqu’un langage commun s’établit entre les membres d’un groupe et les autres partenaires, les termes utilisés pour définir le développement communautaire peuvent devenir synonymes du concept de guérison tel que nous le définissons.

Le mot guérison a beaucoup été utilisé pour décrire les changements qui doivent se produire dans une société, en particulier dans les communautés autochtones. Elle semble être fondée sur la culture et elle définit de plusieurs, façons dans différentes langues. L’ensemble des membres des communautés des Premières Nations ont des visions similaires de ce qu’est une communauté saine, mais il ne semble pas avoir une définition unique de la guérison.

Pour guérir une communauté et une nation il faut d’abord. se guérir soi-même et guérir sa famille. Guérir signifie parvenir à un sentiment d’équilibre ou de globalité en s’occupant de toutes les parties de sa vie simultanément plutôt que séparément.

La spiritualité fait partie de cette approche holistique de guérison. Les notions touchant la spiritualité ne sont toutefois pas faciles A transposer en mots. À Manawan, par exemple, lors de l’ouverture et de la clôture de nos rencontres nous avons toujours un temps pour le recueillement pendant lequel nous réinstaurons et

Elle semble
être fondée sur
la culture et
elle définit de
plusieurs,
façons dans
différentes
langues.
L’ensemble des
membres des
communautés
des Premières
Nations ont des
visions
similaires de
ce qu’est une
communauté
saine, mais il
ne semble pas
avoir une
définition
unique de la
guérison.

revitalisons des rituels d’offrande et de purification (prière, chant, tambour, sauge). Cette revitalisation est un mouvement spirituel. La redécouverte des pratiques traditionnelles de guérison est une dimension importante de l’identité et de la reconstruction sociale à Manawan

C’est quoi un processus de guérison ?

La guérison n’est pas un état statique mais plutôt un processus; qui se vit à tous les jours.

Notre processus de guérison est comme une thérapie de décolonisation et de lutte contre l’oppression. Notre histoire est celle d’une communauté, d’une nation, d’un peuple opprimé qui essaie de se guérir des conséquences d’une acculturation forcée.

Aspects du processus de guérison

Premier aspect: Le processus commence à l’intérieur

Le développement communautaire est entre les mains de personnes qui se réunissent pour prendre des mesures afin d’améliorer la situation de leurs communautés. Toutefois, avant que les problèmes de la communauté puissent être résolus, les individus et les familles doivent être capables de d’attaquer à leurs propres problèmes et de commencer à les résoudre.

Par exemple les individus et les familles sont comme des pattes de chaise qui est la communauté qui essaie de guérir.

Si la chaise n’a que deux pattes, elle ne tiendra pas debout. Si elle a trois pattes, elle tiendra debout mais pourra être renversée facilement.

Il faut au moins quatre pattes pour que la chaise soit stable. Nous ne disons pas qu’il faut quatre personnes ou quatre familles pour commencer à guérir une communauté, mais plus on est nombreux, meilleures sont les chances.

Bien que la guérison prenne racine dans l’individu, l’exemple qui précède fait ressortir l’importance du soutien qui doit venir de l’extérieur. Plus nombreux sont les individus qui participent au processus de guérison, meilleures sont les possibilités de créer une atmosphère d’unité et de croissance.

La guérison est un processus d’interdépendance ; plus nombreux sont les participants, meilleures sont les chances de succès.

Pour que commence le processus de guérison, nous devons d’abord soi-même reconnaître les causes de nos problèmes, qui, dans une large mesure, sont aussi les causes des problèmes de notre communauté.

Il faut chercher à l’intérieur de soi avant de regarder vers l’extérieur. Il faut apprendre à assumer nos responsabilités individuelles et familiales avant de rejeter le blâme sur les autres, ce qui arrive



Les aspects essentiels de la guérison d'une communauté comprennent : la participation, la confiance, la responsabilité, les exemples donnés par les parents, les dirigeants et les intervenants, l'ouverture d'esprit, la communication et les attentes bien définies.

facilement si l'on se tourne vers l'extérieur pour expliquer les choses avant de regarder en soi.

La guérison s'amorce lorsque nous commençons à nous examiner, pas seulement physiquement mais psychologiquement; lorsque nous commençons à regarder ce qui se passe dans notre esprit, notre corps et dans nos émotions; lorsque nous commençons à nous attaquer à des questions qui sont restées sans réponse pendant des années. En tant que membres des communautés des Premières Nations nous devons aussi s'attaquer aux causes historiques de nos problèmes : L'acculturation imposée, l'imposition et la reproduction des modèles étrangers, les sévices physiques et sexuels dans les pensionnats etc... Cela peut être pénible mais, si nous ne le faisons pas dans notre vie de tous les jours, nous continuons à souffrir pendant des années.

Se sentir mieux à l'intérieur et s'échapper d'un problème qui est à l'intérieur de soi. Cela commence de nous-mêmes. La guérison peut commencer à n'importe quel moment. Tous les jours, des gens guérissent parce qu'ils extériorisent leurs frustrations, leur culpabilité et leur colère. La guérison, c'est travailler à se libérer des souffrances que nous avons en nous et à l'extérieur de nous.

Un élément important de cet aspect du processus, est que pour être efficace le processus de guérison d'une communauté ne peut commencer à l'extérieur de la communauté. Un programme qui est importé dans une communauté dans L'espoir qu'il y prendra racine est voué à l'échec.

Le programme de guérison doit au moins être adapté à la réalité de la communauté et aux gens qui la composent. idéalement, si nous aspirons à la responsabilisation, à l'autonomie et à l'autodétermination politique, tous les programmes devraient être conçus par la communauté elle-même en fonction des mécanismes qui y sont déjà en action. Et avec des mesures d'aide et d'accompagnement financières, techniques et professionnelles.

Deuxième aspect du processus de guérison : Equilibre et globalité. Santé globale et un esprit sain dans corps sain

Le deuxième aspect du processus de guérison est l'équilibre. On convient que pour guérir, il faut en arriver à un équilibre en s'occupant de toutes les parties de sa vie simultanément et non séparément, physique, affectif, psychologique et spirituel.

Les aspects essentiels de la guérison d'une communauté comprennent : la participation, la confiance, la responsabilité, les exemples donnés par les parents, les dirigeants et les intervenants, l'ouverture d'esprit, la communication et les attentes bien définies.

Et l'équilibre, la santé mentale : c'est un esprit sain dans un corps sain.

Le passage d'un programme à un processus.

Le processus de guérison comporte un grand éventail d'activités et qu'il faut aussi bien renforcer les ressources qui existent déjà dans la communauté que courir des risques en utilisant de nouvelles approches lorsque cela s'avère.

Au début avec l'introduction des Centres de services sociaux, les programmes étaient axés sur les enfants, ce qui est conforme à nos lois naturelles. Il est naturel de protéger d'abord nos enfants.

Nous sommes une société holistique, nous guérissons collectivement, la famille entière guérit. C'est notre principe de base de tout ce que nous faisons. Nous ne pouvons donc jamais séparer les éléments. Nous ne pouvons séparer l'enfant de la famille et de la communauté.

Dans notre communauté à Manawan nous ne voulons plus de cette séparation et de cette compartimentation de nos enfants et de nos familles et conséquemment de nos programmes et services communautaires.

Il faut guérir toute la famille. À l'heure actuelle nous ne connaissons aucun organisme au Canada ou au Québec qui guérisse toute la famille. Certains s'occupent des enfants, d'autres des adultes, des malades mentaux, des criminels, des victimes, des agresseurs, mais il n'y a rien ou peu pour la famille. Et nous nous demandons pourquoi tous ces programmes ne marchent pas. Peut-être si nous les réunissons, ils marcheraient. Parce que tout ce que nous faisons touche l'ensemble de la famille. Il faut coordonner les programmes dans un tout cohérent.

La formation est un autre moyen d'assurer le passage des programmes au processus et d'abolir les barrières qui existent actuellement entre les gouvernements et les communautés au sujet de la conception, l'organisation et la prestation des services.

La formation en commun, sur mesure et dans le milieu de vie et de travail, peut-être particulièrement utile car elle réunit, à la même séance de formation, les gens provenant de différents milieux et organismes, mais qui ont tous - ou pourraient avoir - un rôle à jouer dans la guérison de sa famille et de la communauté.

À Manawan, nous privilégions ce type de formation pour favoriser l'action communautaire. En 1997, nous avons expérimenté avec succès des cercles de formation et d'apprentissage sur le suicide et sur le deuil.

Cette formation met l'accent sur les stratégies (et non sur les programmes), sur la coopération et sur une gamme de services.

Les gens ont besoin de services différents à des moments différents de leur vie.

Voir page 18 ▶

Projet provincial sur les pensionnats

Qu'est ce qu'une divulgation?

Une divulgation, c'est votre propre histoire, raconter avec vos propres mots. Quelle que soit la raison pour laquelle vous choisissez de divulguer votre histoire: pour des poursuites en justice, dans un cercle de partage, pendant le counselling, ou à un avocat civil, cette divulgation fera surgir les mêmes émotions.

Le Provincial Residential School Project (projet provincial sur les pensionnats) cherche d'autres moyens qui aideront les s Premières Nations à divulguer leurs expériences. De cette façon il existerait pour vous une façon de une déclaration «pour mémoire», qui ne sera pas pour la police mais qui tiendra compte de vos inquiétudes, de votre culture et de votre guérison.

Pourquoi divulguer des choses après tout ce temps ?

Il existe plusieurs raisons pour lesquelles un Survivant désire révéler des abus. En voici quelques-unes:

Pour briser le cycle des abus:

Pour certains, le temps qu'ils ont passé dans un pensionnat signifie des relations brisées, un foyer détruit, une incapacité à garder un emploi, des problèmes de toxicomanie, des pensées suicidaires, la perte de culture, de l'historique familial, de la langue ainsi que de nombreuses autres choses. La divulgation et la guérison qui peut s'ensuivre réduisent la possibilité que ces problèmes soient transmis à la prochaine génération.

Pour amorcer la guérison:

Certaines personnes pensent qu'aucune guérison ne pourra s'opérer jusqu'à ce qu'ils aient confronté ce qu'il leur est arrivé et qu'ils en aient parlé.

Pour être écoutés et compris:

Les pensionnas nous ont forcés au silence. Aujourd'hui, nous pouvons parler pour que ce qui est arrivé ne soit pas oublié. Il est peut-être même possible de poursuivre l'agresseur dans les tribunaux et obtenir une forme de «justice» ou de compensation.

Pour mieux comprendre:

Lorsque vous examinez votre vie passée, une divulgation peut vous aider à comprendre pourquoi les choses sont ce qu'elles sont aujourd'hui. En comprenant pourquoi vous avez dû aller au pensionnat peut vous aider à reprendre le contrôle qui vous a été volé.

Quelles que soient les raisons qui vous ont décidé à faire une divulgation, vous devez être sûre que **vous** voulez vraiment le faire, et que vous ne le faites pas simplement parce que d'autres vous y poussent. Les émotions qui surgiront en vous lorsque vous divulguez peuvent être bouleversantes et peuvent avoir des effets sur vous auxquels vous ne vous attendiez pas. Il faut donc vous préparer. Ce qui suit peut vous aider:

Avant de faire une divulgation:

Vous aurez besoin d'être soutenu émotionnellement tout au long de ce processus. Lorsque vous divulguez, il se peut que vous reviviez les expériences comme si vous étiez de nouveau l'enfant du pensionnat.

Vous pouvez redevenir l'enfant de six ans que vous étiez alors. Toutes les émotions vives que vous ressentiez au cours des expériences du pensionnat peuvent surgir. La colère, la solitude, la peur, la honte, la culpabilité, la faim, le désespoir tout cela peut revenir et vous submerger.

Il se peut que vous perdiez le sommeil pendant les jours ou la semaine qui suivent la divulgation. Des sentiments de honte, de culpabilité peuvent vous réduire à un état où vous ne vous sentez plus capable d'endurer cela. Avoir un appui pendant cette période difficile peut vous aider à la traverser. Assurez-vous d'avoir auprès de vous:

2 personnes pour vous soutenir, qui seront à votre disposition pour parler 24 heures sur 24. Vous devez vous sentir en sécurité avec eux. Demander-leur d'être votre soutien avant de divulguer. Demandez-leur s'ils sont prêts à parler avec vous lorsque vous en aurez besoin. Demandez-leur de venir chaque jour - pendant le premier mois au moins - voir comment vous allez. (il doit y avoir deux personnes car si l'une est absente, vous pouvez appeler la seconde). Les personnes qui vous soutiendront ne doivent pas être des membres de votre famille immédiate, car le processus est dur pour eux aussi. S'il ne peut en être autrement, ils doivent aussi obtenir du soutien de l'extérieur. S'ils veulent vous soutenir, ils peuvent obtenir de l'aide en appelant le Residential School Project.

Pendant la divulgation:

Assurez-vous d'avoir une personne-soutien pendant la divulgation. Elle peut s'asseoir dehors et vous attendre. Vous pouvez le centre local pour les victimes ou les bénévoles du centre communautaire si vous n'avez pas pu trouver quelqu'un d'autre. Après la divulgation, cette personne devra rester avec vous toute le reste de la journée.

Vous pouvez ressentir beaucoup de choses pendant votre divulgation. Il n'existe pas de réactions correctes ou incorrectes. Peut-être ressentirez-vous: De la honte parce que vous devez révéler des détails intimes à un étranger De la colère parce que la personne qui prend note de votre divulgation est un gendarme blanc. Du soulagement parce que vous n'avez plus à garder le secret. De la peur parce que vous vous retrouvez au pensionnat Puissant parce que vous avez le contrôle de votre passé

Tout ce que vous ressentez est correct. C'est votre corps et votre esprit qui essayent de composer avec ce retour en arrière. Vous pouvez pleurer, vous pouvez prendre votre temps. Rappelez-vous que la personne qui prend note de votre divulgation a de l'expérience et comprend que ce que vous dites vous fait mal.

Après la divulgation:

Vous devez vous assurer d'avoir de **l'aide à long terme**: Counselling, un aidant spirituel etc...Prenez votre premier rendez-vous avant de faire votre divulgation de manière à ce que vous puissiez mieux connaître la personne qui vous soutiendra. Faites un plan pour votre cheminement de guérison (le Residential School Project pourra peut-être vous aider à le faire. Confronter l'expérience du pensionnat est un processus. La divulgation est un premier pas.

Une fois que vous avez fait votre divulgation, prenez soin de faire quelque chose qui vous «ramènera» du pensionnat. Sur le coup, vous aurez peut-être envie de pleurer. Allez voir la personne qui vous soutient et laissez émerger vos émotions, dans un endroit où vous vous sentez en sécurité. Après cela, faites quelque chose que vous aimez, par exemple:

Allez prendre un café ou Faites une marche dans votre endroit préféré ou Rendez visite à vos petits-enfants ou Faites quelque chose que vous avez l'habitude de faire et qui vous fait plaisir : Coudre, peindre, jardiner etc...

Vous n'en aurez peut-être pas envie, mais vous devrez concentrer vos pensées sur le présent, car il est souvent difficile de quitter l'expérience qui vous a ramené au passé.

Pendant une certaine période, après la divulgation, vous pourrez ressentir tant de solitude que vous pouvez imaginer que personne ne peut vous atteindre. Vous pouvez vous sentir noyé dans une mer obscure dont il vous est impossible de sortir. Vous pourrez vous sentir fatigué, épuisé pendant plusieurs jours. Vous pourrez éprouver de la colère, de la peur, de la tristesse, du bonheur et des pensées suicidaires. Vous pourrez vous en sortir mais cela sera moins pénible et plus rapide si vous avez de l'aide.

Voir l'article complet:
http://turtleisland.org/healing/_brochure2.htm

MANAWAN

Pour répondre efficacement à ces besoins, il importe de concerter les efforts de nombreux intervenants, organismes et niveaux de gouvernement.

Nous voulons mettre au point des moyens de créer des services et des programmes axés sur les personnes et les familles en difficultés plutôt que sur le financement ou le statut des organismes et des professionnels qui s'y rattachent.

Sans l'expérience, sans la souffrance, il est plus difficile de reconnaître le bonheur ou même peut-être l'expérience elle-même. Changer un événement négatif en une expérience positive est un don qui nous permet de bâtir une vie saine et productive, puisque ces expériences nous, permettent de reconnaître ce que nous voulons faire et nous donnent des indices sur la façon d'y parvenir.

Comment déterminer si une collectivité est prête ? Quand commence le processus de guérison ?

L'état de préparation est ce, qui nous permettent de mesurer si un individu ou une collectivité est apte à faire face à ses problèmes. C'est la première étape essentielle au changement. Cet état de préparation suppose qu'on assume la responsabilité de ses problèmes et qu'on prend les moyens pour changer des choses.

Les critères essentiels sont

- être conscient des problèmes
- être moitié à changer les choses
- prendre des responsabilités et agir pour les changer.

Il appartient à la communauté elle-même et non à des intervenants de l'extérieur, de déterminer si la communauté est prête.

Premier critère : la conscience des problèmes

Une communauté est prête à prendre des mesures en vue de la guérison lorsque ses membres ont pris conscience qu'il existe des problèmes et reconnaissent que la situation ou le mode de vie de la communauté ne sont plus acceptables ni tolérables.

Le processus de guérison commence lorsqu'on commence à réfléchir à ce qu'on fait. Lorsque les, gens sont capables, de s'asseoir et de parler à quelqu'un, c'est à ce moment que la guérison commence.

Lorsqu'il s'agit d'une communauté, le processus s'amorce lorsqu'un groupe de personnes se réunissent et reconnaissent qu'il y a beaucoup de problèmes dans la. Communauté. La guérison commence même avant, mais ce n'est que lorsque les gens se mettent à se poser des questions sur la façon de mettre un frein au cycle de destruction que le cycle commence à se rompre. C'est à ce moment que la guérison et la reconstruction sociale commence.

Au cours des trois dernières années, les activités du théâtre communautaire de guérison de Manawan ont contribué à cette prise de conscience collective.

Deuxième critère : la motivation au changement

Lorsqu'on a pris conscience des problèmes, il y a





MANAWAN

des modifications de notre style de vie et de nos modes de comportement qui commencent à témoigner des mesures positives prises par la communauté pour prendre ses affaires en mains.

Lorsqu’on est engagé, dans un processus de guérison, on continue de nier certaines choses, mais on finit par reconnaître ces choses parce qu’il est moins difficile de le faire lorsqu’on participe à des groupes de soutien.

Le processus commence lorsque les gens se décident à agir.

Troisième critère : la volonté de prendre des responsabilités

Les gens commencent à prendre des responsabilités pour la communauté et à influencer le comportement des autres à mesure que leur sensibilisation, leur conscientisation augmente.

Qui détermine si une communauté est prête ?

Rôle d’un groupe central de la communauté- Le Cercle Mikisiw pour l’espoir, Cercle communautaire et intersectoriel d’échanges, de collaboration et de concertation. Les groupes centraux sont aussi variés que les communautés. Dans certains cas, ces groupes sont formés de personnes appartenant à une même classe d’âge ou du même sexe, tandis que d’autres sont mixtes et que leurs membres sont unis par des compétences, des besoins ou un mandat communs.

L’élément principal qui distingue ces groupes des autres groupes de la communauté est le fait qu’ils ont d’une certaine manière cerné et défini un problème ou un ensemble à prendre des risques à adopter une nouvelle méthode ou une nouvelle approche pour régler les problèmes.

Ainsi, c’est parfois le groupe central qui, en fait, détermine le moment où la collectivité est prête.

Par exemple, à Manawan, notre communauté a entamé un mouvement communautaire et un processus de guérison à la suite d’une dénonciation d’abus sexuel par une mère de famille. Par une décision du Conseil des nous avons formé un groupe de travail sur les abus sexuels (1992). Un groupe de personnes se sont réunies en cercle, et ont décidé qu’un changement était nécessaire et que des mesures devaient être prises pour amorcer un processus de guérison communautaire. Ce groupe réunissait alors des intervenants de différents secteurs et c’est rapidement transformé en un groupe de travail sur la violence.

Cette notion de groupe central remet en question l’idée voulant que la communauté toute entière doit d’une manière ou d’une autre montrer qu’elle est prête et qu’il faut arriver à un consensus pour procéder au changement.

Dans le processus de guérison amorcé à Manawan, le Cercle communautaire et intersec-

toriel Mikisiw désire renforcer les compétences et les ressources qui existent déjà au sein de la communauté. Il vise une utilisation optimale des ressources locales.

En ce sens, le théâtre communautaire de guérison a été notre première stratégie privilégiée pour rompre le silence et dénoncer les abus.

Il répond à des besoins urgents d’éthique tant individuelle que collective, de restructuration personnelle et sociale.

Le théâtre communautaire est pour nous un outil de prise en charge; un noyau de personnes de Manawan capable d’assumer la représentation d’une imagerie créatrice liée aux archétypes (modèles) profonds, à la mémoire et au corps s’est constitué à Manawan. Les acteurs et actrices de notre troupe de théâtre sont de tout âge et ils sont membres de notre communauté, sauf pour un acteur qui est membre de la communauté de Wemotaci.

Le théâtre permet un reflet et une image de soi, un miroir qui agit comme une délivrance de l’imaginaire pour le bien-être collectif. Le développement d’une théâtralité proprement Atikamekw répond aux besoins internes et externes de communication des Atikamekw et au besoin d’échanges interculturels entre communautés autochtones et non-autochtones.

Notre communauté est prête à amorcer un processus de guérison car plusieurs personnes veulent changer les choses ou guérir. C’est cet élan collectif qui détermine si une communauté est prête. Et c’est cet élan des membres du groupe Mikisiw qui encore présent aujourd’hui à Manawan, même si il y a eu des périodes très difficiles.

COMMENT PROCÉDER AU CHANGEMENT ?

Clarifier la vision d’abord

La vision correspond à l’opinion exprimée par plusieurs membres du Cercle Mikisiw, selon lesquels le processus de guérison ‘amorcer lorsqu’un individu ou un groupe de personne ou la communauté entière passe de la réflexion (cérébral) à la motivation profonde (viscéral).

Autrement dit, après avoir cerné et reconnu les problèmes, il faut déterminer comment changer les choses et résoudre les problèmes. Puis agir ensemble.

Si l’on veut effectuer un changement, l’impulsion doit venir de l’intérieur de l’individu ou de la communauté. Cela ne veut pas dire que les communautés n’ont pas besoin de ressources externes pour concevoir et mettre en œuvre des activités de guérison, mais plutôt qu’il revient à l’individu ou à la communauté de déterminer les activités ou le plan qui seront élaborés et mis en œuvre et la priorité qui sera accordée à ces activités. Le plan d’action doit être fondé sur la vision.

Passer d’une conviction à un processus de développement communautaire (processus de guérison).

Une fois que la vision et la conviction qu’il faut agir ensemble se sont cristallisées dans l’esprit de plusieurs membres d’une communauté, cette communauté qui semble réussir à amorcer et faire progresser un processus de guérison connaît le début d’un processus de développement communautaire. Ce processus de développement communautaire consiste à apprendre bien travailler en collaboration afin de faire le meilleur usage possible de toutes les ressources disponibles.

Il appartient donc à chacun de nous sans exception de bâtir de nouvelles fondations, pour l’avenir de nos enfants, de nos familles, de notre communauté et de notre nation. Il nous appartient de concevoir et d’élaborer des programmes et activités de guérison qui permettront de remédier aux tristes conditions sociales qui sont le lot de l’ensemble de notre communauté et qui ont des répercussions sur notre éducation, notre travail, nos familles ainsi que sur chacun d’entre nous.

Il nous faut commencer à travailler ensemble afin d’abattre les barrières qui nous isolent les uns des autres.

Les facteurs déclenchant des activités favorisant le changement

Les facteurs qui préparent une communauté au changement et à la conception d’activités qui favorisent un tel changement sont : l’expérience, la conscience d’avoir perdu l’estime de soi et le sentiment de sa valeur personnelle, l’affaiblissement de l’esprit, la perte de son identité culturelle ou de ses racines, l’absence de vision ou d’objectifs, le fait de ne pas comprendre le fonctionnement des systèmes et la façon d’utiliser les ressources pour satisfaire efficacement ses besoins.~

Délima Niquay

L’enfant

L’enfant naît avec toute sa pureté et son innocence. Magnifique petit être de lumière qui a besoin d’attention d’amour et de tendresse L’adulte ose le salir freinant son épanouissement. Dans son cœur la mère pleure souffrant des souffrances infligées à son enfant. Puisse un jour en être autrement



Extrait et adapté d’un article par Derek Neary, Northern News Services, et d’une lettre par Margaret Thom

« Cette angoisse bloquée remonte à la surface et nous avons besoin de nous aider les uns les autres pour amorcer la guérison de ces abus afin de retrouver notre bonheur d’avant »

- MARGARET THOM, SURVIVANTE

HISTOIRE

La Société du pensionnat de Fort Providence a été fondée en 1996 par un petit groupe de personnes autochtones de la région de Deh Cho, qui sentaient que leur vie avait perdu son sens et qu’elle était dépourvue de joie. Ils se sentaient aux prises avec la tristesse, la colère et encore plus tragique, ils pensaient qu’il avaient perdu leur âme.

Quelques-uns d’entre nous avons contemplé le suicide, d’autres ont plongé dans la toxicomanie et nous avons donc vécu insensible au monde pendant des années. Nous avons cependant la force de tendre la main à d’autres personnes dans la même situation et avons commencé à entreprendre une démarche positive ensemble.

Mais au début, nous avons eu à lutter pour obtenir des fonds et avons dû expliquer notre situation à de nombreux organismes de financement, les convaincre du sérieux et de la validité de nos problèmes. Mais nous savions exactement ce que nous faisions et nous n’al

lions pas nous arrêter! Nous en étions à un moment critique de notre vie et notre survie en dépendait. Cela nous a pris beaucoup d’organisation pour tenir notre premier atelier de guérison sur le sujet des pensionnats. Nous avons choisi le titre « JE VEUX JUSTE ÊTRE HEUREUX » justement pour décrire ce que nous voulions. Les participants ont identifié leur grand manque de bonheur et ont fait le lien entre leur état, les pensionnats et ce qui leur était arrivé dans ces institutions au cours des années qu’il y ont vécu.

Ce début positif, amorcé par un petit groupe de personnes ayant grandi au fil des années, est devenu la Société du pensionnat de Fort Providence. Les membres de cette société sont des anciens élèves de l’école Sacré cœur à Fort Providence. L’école, dirigée par des missionnaires et des religieuses catholiques a ouvert ses portes en 1867 et les a fermées en 1960. Des milliers d’enfants autochtones sont passés par ce couvent et ont vécu des années d’abus sous de nombreuses formes. Les enfants venaient de toutes les communautés le long du Deh Cho (Fleuve Mackensie).

Les survivants du pensionnat se rappellent celui-ci comme un lieu angoissant «conçu pour arracher jusqu’aux derniers vestiges de l’identité autochtone», responsable du processus “ déshumanisant ” qui a enlevé de force les enfants de leurs familles et qui a saisi jusqu’aux sacs qui contenaient leurs possessions. Leurs cheveux ont été rasés et ils ont tous été obligés de porter des blouses. On leur donnait souvent le nom de “sauvages.” Quelques-uns ont été bap

tisés sous des noms différents du leur, des noms de saints ».

Certains des abus étaient de nature verbale, d’autres de nature physique et d’autres encore de nature spirituelle. Un grand nombre de problèmes qui sévissent dans le Nord (au niveau individuel et familial) tel que les difficultés à élever des enfants, la dépression et les toxicomanies, sont considérés comme le résultat direct des traitements inhumains que les gens ont subi dans le pensionnat.

“Si ce cycle n’est pas brisé, nous savons maintenant qu’il est intergénérationnel”.
“Nous devons commencer à nommer ces démons, qui nous hantent et nous poursuivent. Un jour, nous l’espérons, nous serons des gens heureux, normaux, avec des familles heureuses et normales”

- Joachim Bonnetrouge

RÉTABLIR L’ÉQUILIBRE

« Il n’y a pas de raccourci pour guérir : la démarche sera longue et douloureuse, mais elle sera efficace pour en finir avec les traumatismes des pensionnats. À la fin, nous réussirons à rétablir l’équilibre dans la vie des gens »

Il y a environ 3500 résidents dans la région de Deh Cho. La plupart d’entre eux sont des autochtones, qui ont souffert des effets des pensionnats. 90% des gens sont allés au pensionnat ou ont des membres de leurs familles qui y sont allés. Il y avait aussi deux autres pensionnats à Fort Simpson (1960-1980). Le projet travaille





en étroite collaboration avec tous les groupes et les organismes qui traitent les toxicomanies, avec les travailleurs sociaux et intervenants des services sociaux et de santé de Deh Cho et il dessert les survivants du pensionnat Sacré Coeur et ceux des pensionnats de Fort Simpson.

Lorsque nous en avons besoin, le projet utilise les services du centre de traitement de Natsejike, de la réserve de Hay River.

L’objectif du projet « Rétablir l’équilibre » de la Société du pensionnat de Fort Providence a deux volets : Travail sur le terrain par des intervenants qualifiés afin de contacter, informer et travailler avec les anciens élèves du pensionnat Sacré Coeur de Fort Providence. Ce pensionnat a été fondé par les Sœurs grises de Montréal et les prêtres et frères Oblats en 1860 et a fonctionné jusqu’en 1960.

Le travail de terrain est nécessaire avant de pouvoir organiser des ateliers car le problème des pensionnats est un problème « latent » dans ce sens que les étudiants refusent d’admettre ou de réaliser les effets adverses des pensionnats et l’envergure des problèmes personnels dont ils souffrent - et dont les pensionnats sont la cause

Au cours de ses cent années d’opération continue, des centaines et des centaines d’enfants de tous les coins de l’Ouest des territoires du Nord, ont fréquenté le pensionnat. La plupart des élèves venaient des communautés le long du fleuve Mackenzie River et de la région de Deh Cho. Le travail de terrain se concentre sur les 9 communautés de Fort Simpson, Fort Providence, Fort Liard, la réserve de Hay River, Kakisa Lake, Trout Lake, Jean Marie River, Wrigley, Nahanni Butte, qui composent la région de Deh Cho région des Territoires du Nord. Le travail de terrain est nécessaire avant de pouvoir organiser des ateliers car le problème des pensionnats est un problème « latent » dans ce sens que les étudiants refusent d’admettre ou de réaliser les effets adverses des pensionnats et l’envergure des problèmes personnels dont ils souffrent - et dont les pensionnats sont la cause. Ils souffrent à cause de l’alcoolisme, de l’abus de drogues, de colère et de violence, sans réaliser l’impact des

pensionnats. Les intervenants de terrain leur fournissent de l’information et les aident à révéler leurs expériences et leurs traumatismes. Ils les aident à prendre les mesures qui les mettront sur le chemin de la guérison. Ces intervenants sont bien formés et spécialisés dans le domaine des traumatismes des pensionnats. Ils offrent du counselling individuel et organisent



des rencontres de groupes pour les anciens élèves des pensionnats dans chaque communauté.



Privations spirituelles. On nous traitait de « païens » et nous étions forcés à apprendre et à pratiquer la religion catholique et ses nombreuses pratiques, qui nous étaient complètement étrangères. On nous bourrait le cerveau de catéchisme, qui soulevait en nous des sentiments de culpabilité et de peur de l’enfer et du diable.

Privations culturelles. Nous n’avions pas le droit de porter nos propres habits ou d’utiliser notre propre langue.

Génocide culturel et spirituel. Ils ont anéanti notre dignité et individualité. Dès notre arrivée au pensionnat, les sœurs ont saisi nos habits et possessions. Elles ont rasé ou coupé nos cheveux, nous ont donné des blouses à revêtir et nous ont interdit de parler notre langue. Il était interdit aux garçons de parler aux filles et vice-versa, mêmes s’ils étaient nos frères ou nos sœurs. Ils nous ont instillé une peur irrationnelle du communisme et sentiment de constante culpabilité. De nombreux élèves étaient certains que l’armée communiste des Russes allait sortir des buissons et traverser la rivière pour attaquer le pensionnat.

Aucune compétence parentale : certains élèves sont restés au pensionnat de Fort Providence pendant 12 ans, sans retourner à la maison, chez leurs parents. Les pensionnats où nous avons grandi n’étaient pas des lieux où l’on encourageait une croissance et un développement émotionnel et psychologique normal. Il n’est pas étonnant que tant de gens ne savent pas être de bons parents pour leurs enfants.

Manque d’amour et de soins. Souvent une ou deux sœurs seulement avaient à leur charge 50 et 60 enfants. Les sœurs étaient méchantes et usaient de discipline sévère pour tenir tous les enfants sous contrôle. Elles les faisaient agenouiller dans des coins pendant des heures, elles nous tor-daient les oreilles et nous frappaient sur les jointures des doigts. •

Abus sexuels et physiques: Les gens qui ont fréquenté le pensionnat du Sacré Coeur nous ont dit que ces abus étaient habituels.

“Le seul langage international est le pleur d’un enfant”.

- Convention des droits de l’enfant

A une époque où un docteur de Régina, Dr. Corbett, après avoir inspecté l’un des nombreux pensionnats où les enfants autochtone ont été institutionnalisés de force y trouva la tuberculose, les maladies des yeux, le Scrofule et la gale, des dortoir surpeuplés, aucune infirmerie et une ventilation inexistante, la première déclaration sur le droit des enfants rédigée par Eglantyne Jebb, immédiatement adoptée par la Save the Children International Union, fut ensuite grâce à la promotion qu’en fit son auteure, adoptée par la Ligue des Nations en 1924.

C’est au sein de la Société des Nations (SDN) qu’a été rédigée puis adoptée, le 26 septembre 1924, la première Déclaration des Droits de l’Enfant, connue sous le nom de la Déclaration de Genève. Le texte est très court : un petit préambule et cinq articles. Mais il constitue le socle de ce qui deviendra la Convention des droits de l’enfant (1989).

L’enfant d’hui est aussi l’enfant d’aujourd’hui

Par la présente Déclaration des droits de l’enfant, dite déclaration de Genève, les hommes et les femmes de toutes les nations reconnaissent que l’humanité doit donner à l’enfant ce qu’elle a de meilleur, affirmant leurs devoirs, en dehors de toute considération de race, de nationalité, de croyance

Article 1
L’enfant doit être mis en mesure de se développer d’une façon normale, matériellement et spirituellement.

Article 2
L’enfant qui a faim doit être nourri ; l’enfant malade doit être soigné ; l’enfant arriéré doit être encouragé ; l’enfant dévoyé doit être ramené ; l’enfant orphelin et l’abandonné doivent être recueillis et secourus.

Article 3
L’enfant doit être le premier à recevoir des secours en cas de détresse.

Article 4
L’enfant doit être mis en mesure de gagner sa vie et doit être protégé contre toute exploitation.

Article 5
L’enfant doit être élevé dans le sentiment que ses meilleures qualités devront être mises au service de ses frères.

Ces 5 paragraphes sont devenus plus tard 7 paragraphes, et en 1959 ils ont servi de principes de base pour le traité des Nations Unies connu sous le nom de “Déclaration sur les droits de l’enfant”.

C’est au don sein de la Société des Nations (SDN) qu’a été rédigée puis adoptée, le 26 septembre 1924, la première Déclaration des Droits de l’Enfant, connue sous le nom de la Déclaration de Genève. Le texte est très court : un petit préambule et cinq articles. Mais il constitue le socle de ce qui deviendra la Convention des droits de l’enfant (1989). La Convention sur les droits de l’enfant, Le traité le plus exhaustif élaboré par les Nations-Unies.

Bien que la Convention sur les droits de l’enfant ait vu le jour à cause du traitement inhumain de millions d’enfants à travers toute notre planète, afin de réduire les violations de leurs droits et de les protéger contre la violence, les articles de Convention sur les droits de l’enfant servent aussi à décrire les conditions optimales universellement reconnues comme étant nécessaires au développement équilibré du potentiel d’un enfant. Elle est donc un outil puissant pour l’éducation des enfants et une stratégie modèle pour leur guérison.

La déclaration d’Eglantyn Jebb’s déclaration ainsi que les principes contenus dans les autres documents relatifs aux droits de l’enfant, sont en tout point pertinents à l’expérience des survivants autochtones des pensionnats et à leur guérison, et ceci pour au moins trois raisons :

À l’intérieur de chaque Survivant est un enfant qui a besoin de guérison et les 5 paragraphes sont donc applicables à eux, survivants maintenant adultes

Il fournit les critères grâce auxquels nous pouvons mieux comprendre la nature et l’envergure des abus vécus par les survivants autochtones alors qu’ils étaient des enfants forcés de fréquenter des institutions. Il confirme le modèle traditionnel d’éducation des enfants, qui intègre des principes de développement équilibré des enfants par l’amour et la protection de leurs parents et qui décrit la place et le rôle important qu’ils tiennent dans les sociétés autochtones.

Les survivant des pensionnats au Canada étaient des enfants lorsqu’ils ont vécu les violations de leurs droits. Ils ont été enlevés de force à des parents, des communautés dont la vue du monde, la spiritualité, la culture et les traditions intégraient déjà tous les principes Eglantyn Jebb.

En 2001, la réalité qui se cache derrière des mots comme violations, abus, traumatisme a perdu son immédiateté. Ces mots ont maintenant un effet plus narcotique qu’électrifiant, même dans le contexte des comportements bestiaux les plus récents, de Kosovo ou du Rwanda. Les survivant des pensionnats ont aussi à composer l’inertie de l’Histoire.





L'enfant d'aujourd'hui est aussi l'enfant d'hier

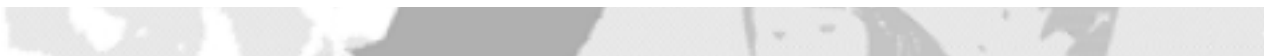
Pour guérir, les survivants ont besoin plus d'empathie que de sympathie. Bien que la mention d'abus génère souvent la sympathie, ce n'est pas assez. Nous avons besoin de pénétrer le mur qui cache l'immédiateté brutale de l'expérience traumatisante, que les mots devaient faire surgir. C'est à cet endroit que l'empathie naît.

Deux aspects importants des violations perpétrées contre les survivants autochtones lorsqu'ils étaient enfants et leurs liens avec le processus de guérison sont examinés dans ce numéro :

Dans « Éducation traditionnelle des enfants », nous sommes amenés à réaliser et à comprendre non seulement ce qui a été volé aux enfants lorsqu'ils ont été arrachés à leurs parents, familles et communautés mais aussi à constater la richesse des connaissances et des pratiques qui étaient alors méprisées et interdites, pour être ressuscitées et prônées, comme les aspirations les plus élevées en matière d'éducation des enfants, par des traités internationaux.

Dans un monde où des millions d'enfants sont quotidiennement détruits, physiquement ou psychologiquement par la guerre, l'exploitation, les abus et la négligence, « Éducation traditionnelle des enfants » démontre aussi l'immense capacité de résistance des traditions autochtones et exemplifie le rôle de chef de file que les Premières Nations occupent en matière de reconstruction de communautés en santé.

Dans « Violations – la brutalité de l'expérience » nous comprenons mieux comment l'effet narcotique des mots que nous avons trop utilisés affecte notre capacité d'empathie envers les survivants et la capacité de ces derniers à guérir.



Abus: du passé jusqu'à nous...une lente conscientisation

L'un des éléments importants du processus de guérison pour les survivants, est la validation authentique, non seulement de leurs expériences traumatisantes, mais aussi des qualités de cœur, de corps et d'esprit qui les caractérisent et qui ont joué le plus grand rôle dans leur survie.

En 1924, la Déclaration de Genève mettait sur papier les droits de l'enfant, mais ce n'est que dans les années 60 que la définition du syndrome de l'enfant battu a fait l'objet d'un consensus. Cette définition reconnaît trois catégories d'abus: abus physique, négligence physique, et abus et négligence émotionnelle. En 1970 s'est ajouté l'abus sexuel.

Les résultats des recherches qui se sont penchées spécifiquement sur les impacts – sur les enfants – des traumatismes massifs tels que les désastres naturels et la violence organisée (génocide, ethnocide, génocide culturel, guerres, etc...) portent des dates encore plus récentes.

Les similarités que l'on retrouve entre les caractéristiques et les séquelles des traumatismes subis par les enfants autochtones placés dans des pensionnats et celles des enfants victimes aujourd'hui d'autres types de violence organisée, entre les réactions à court et à long terme qu'ils démontrent, sont évidentes et largement documentées.

L'un des éléments importants du processus de guérison pour les survivants, est la validation authentique, non seulement de leurs expériences traumatisantes, mais aussi des qualités de cœur, de corps et d'esprit qui les caractérisent et qui ont joué le plus grand rôle dans leur survie.

Il est facile de regarder seulement le syndrome des pensionnats en terme de problèmes. Ceux-ci sont réels, certes, mais ils obscurcissent trop souvent les grandes forces positives que les survivants pourraient mettre au service de la reconstruction de communautés saines.

Traumatismes profonds et capacité de résistance des enfants

Extrait d'un article de Judith L. Evans
Les enfants en tant que zones de paix
www.ecdgroup.com/cn/cn19lead.html

Pour témoigner des traumatismes profonds que les enfants autochtones ont subi dans les pensionnats, de la force de leur résistance (qui leur a permis de survivre et de devenir adultes) et pour présenter un ensemble de principes pour élever les enfants et les guérir, voici quelques extraits du *International Resilience Research Project*. Cette recherche est décrite dans *A guide to promoting resilience in children: Strengthening the Human Spirit*, par Edith Grotberg.

Faites une pause et méditez, après avoir lu chaque élément décrit ici, sur le sort et l'expérience des enfants autochtones dans les pensionnats et sur les séquelles avec lesquelles ils vivent chaque jour. Imaginez l'enfant dans le pensionnat, et non l'adulte d'aujourd'hui.

Bien que les réactions des gens donnent lieu à des comportements divers, une analyse des données de recherche suggère que nous entretenons tous des croyances communes à notre propre sujet, qui sert de base à notre capacité de résistance. Pour surmonter l'adversité, les enfants puisent à trois sources de force: J'AI, JE SUIS, JE PEUX. Ces trois sources contiennent d'autres éléments que voici:

La catégorie *J'AI* représente les appuis externes qui offrent une sécurité à l'enfant et lui donne le sentiment d'être protégé.



Abus: du passé jusqu'à nous ...une lente conscientisation

J'AI

Des gens autour de moi en qui j'ai confiance et qui m'aiment quoi qu'il arrive; Des gens qui établissent des limites pour moi, afin que je sache m'arrêter avant de me mettre en danger ou causer des problèmes; Des gens qui me montrent par leur exemple comment faire les choses correctement; Des gens qui veulent me laisser apprendre à faire les choses par moi-même; Les gens qui m'aident quand je suis malade, en danger ou quand j'ai besoin d'apprendre.

La catégorie *JE SUIS* décrit qui sont les enfants en terme de leur sens interne de leur propre identité et de la manière dont ils se montrent devant les autres

JE SUIS

Quelqu'un que l'on peut aimer d'amitié et d'amour; heureux de faire de bonnes choses pour les autres et de montrer qu'ils comptent; Respectueux de moi-même et des autres; Prêt à être responsable pour ce que je fais; Certains que les choses finiront bien

JE PEUX reflète les différentes manières que l'enfant utilise pour entrer en relation avec le monde. Cette dimension inclut les compétences sociales et interpersonnelles de l'enfant.

JE PEUX

Parler aux autres à propos de choses qui me font peur ou que je n'aime pas; Trouver des solutions aux problèmes qui me confrontent; Me contrôler lorsque j'ai envie de faire quelque chose qui n'est pas bien ou qui est dangereux; Réaliser lorsqu'il est temps de parler à quelqu'un ou d'agir; Trouver quelqu'un qui peut m'aider quand j'en ai besoin

Grotberg (1995) explique que les enfants n'ont pas besoin de tous ces éléments pour être capables de résister, mais qu'un seul élément n'est pas suffisant.

La capacité à résister provient d'une combinaison de ces dimensions et se développe en réponse au comportement des adultes : par les mots, les gestes et l'environnement qu'ils leur offrent.

La capacité des enfants à résister aux traumatismes se mesure par le degré de bouleversement que sa culture subit.

Les enfants vivent moins de traumatismes si la famille immédiate et la communauté restent ensemble. Lorsque les structures et pratiques familiales sont maintenues, il existe alors une continuité que l'enfant peut préserver, même si les conditions ont changé. Mais lorsque la l'agresseur force des changements aux rites et cérémonies, lorsqu'il interdit les pratiques qui unissaient la communauté et qu'il introduit des systèmes différents, maintained, even though the setting may have changed. – que ce soit sous forme de scolarité, de pratiques religieuses ou de forme d'emploi – les enfants n'ont plus de repères familiaux et ils ont de plus grandes chances de subir des traumatismes.

Lorsqu'un enfant est séparé de sa famille, de ses parents est qu'il est (placé) dans un groupe culturel où les coutumes et la nourriture sont différentes, le risque de bouleversements et de traumatismes est encore plus grand.

L'enfant-Survivant

Les enfants apprennent à composer avec des situations traumatisantes et, très souvent leur créativité et capacité à survivre sont surprenants, étant donnée les situations auxquelles ils sont confrontés. Malgré cela, les traumatismes causé par un désastre pleuvre handicaper un enfant pour la vie. Voici la définition d'un traumatisme psychologique du Dr. Magne Raundalen, un psychologue spécialisé dans le traitement des enfants traumatisés par la guerre:

Un événement soudain et inattendu, qui dépasse la personne et la paralyse. C'est une attaque de tous les sens. Lorsque vous êtes en danger, tous vos sens s'aiguisent. Ils reçoivent un plus grand nombre d'impressions qui assaillent votre système visuel, auditif, olfactif (odeurs) et tactile (toucher), et il vous est impossible de les bloquer. C'est comme si vous regardiez le soleil avec des pupilles dilatées – les impressions sont «brûlées» dans votre esprit. Si ces impressions ne sont pas examinées, le traumatisme qui en résulte peut être si torturant que

jusqu'à 25% des gens aurons de problèmes leur vie durant (Cheal, 1995)

La nature des traumatismes, l'âge des victimes, la durée de l'événement déclencheur, le sexe de l'enfant, ses antécédents familiaux, les liens qu'il peut maintenir avec ses parents, frères et sœurs ou autres membres de sa famille sont quelques-uns des facteurs qui influencent la manière dont un enfant a enduré les traumatismes infligés dans les pensionnats.

Les recherches sur les impacts de violence organisée sur les enfants entraînent loin derrière celle des survivants adultes

Les recherches sur les impacts de violence organisée sur les enfants entraînent loin derrière celle des survivants adultes, sur leur état mental, sur leur mode de vie et sur les conséquences de leurs « dysfonctions » sur leurs familles et communautés. Cependant, de plus en plus de Survivants se lèvent pour raconter leur histoire. Ils nous permettent de revenir en arrière avec eux et d'être les témoins des violations qu'ils ont endurées et dont ils essayent de guérir.

Violations – la brutalité de l'expérience

De petites filles subissant des avortements dans des conditions horribles après avoir été mises enceinte par des hommes «en autorité» De petits enfants à qui l'on plante des aiguilles à travers la langue, et qu'on laisse ainsi pendant des heures; Un petit garçon que l'on force à marcher avec une jambe cassée et qu'on fait avancer à grands coups de pieds parce qu'il pleure; De tous-petits en plein hiver, à peine vêtus, et qui ont tellement froid qu'ils mouillent leurs sous-vêtements et que ceux-ci deviennent raides de gel et qui ne peuvent pleurer sans être battus; Une petite fille abandonnée pendant des jours jusqu'à ce qu'elle meure après avoir été battue sans pitié dans le dos avec une lourde ceinture de cuir; Un petit garçon de huit ans rossé à mort dans le sous- de l'école par deux membres du personnel; Des enfants enfermés sans nourriture dans des placards; Des enfants forcés de manger leur vomi...*

Voir page 6 ►

Dans la communauté autochtone, tous les enfants sont les bienvenus, peu important d'où ils viennent ou qui sont leurs parents. Chacun d'entre eux est respecté, dès sa naissance.

-Ann Jock, Mohawk

La discipline: choses à faire et celles à éviter

Les enfants ne doivent pas être gâtés. Ils doivent apprendre qu'ils ne peuvent pas avoir tout ce qu'ils demandent. Ils aiment voir jusqu'où ils peuvent pousser les limites imposées par leurs parents.

Il ne faut pas utiliser la force sur les enfants. Cela leur enseigne que seul le pouvoir compte. Ils réagissent mieux lorsqu'ils sont dirigés.

Soyez cohérent. L'incohérence et l'inconstance créent la confusion chez les enfants et ils essayeront alors de faire ce qu'ils veulent. Faites attention lorsque vous faites des promesses aux enfants, car si vous ne pouvez pas les tenir, ils croiront que vous leur avez menti. Ils perdront peu à peu la confiance qu'ils ont en vous.

Si vous faites une promesse, faites tout votre possible pour la respecter. Les promesses non respectées détruisent la confiance.

Ne laissez pas vos enfants vous manipuler lorsqu'ils vous disent des choses pour vous provoquer. S'ils réussissent à le faire, ils essayeront d'obtenir d'autres «victoires» sur vous.

Soyez compréhensifs lorsque vos enfants vous disent «je te déteste». Ils ne le pensent pas, mais ils pensent que vous les avez mal traités. Ils veulent que vous vous sentiez coupable pour la manière dont vous les avez traités.

Faites des compliments à vos enfants, de manière à ce qu'ils se sentent importants. Ils n'auront pas alors à se conduire comme un «Gros bonnet», juste pour se sentir plus important.

Laissez vos enfants se débrouiller, essayer de faire les choses eux-mêmes, plutôt que de tout faire pour eux. Lorsqu'on fait les choses pour eux, cela diminue leur capacité à faire les choses eux-mêmes, les rend dépendants, insécures. Ils se serviront de vous aussi longtemps que vous les aidez.

Ignorez les mauvaises habitudes de vos enfants. En leur portant trop d'attention, vous encouragez vos enfants à les continuer.

Ne corrigez jamais vos enfants devant les autres. Cela les atteindra dans leur estime de soi et la diminuera. Ils vous écouteront mieux si vous leur parlez calmement, en privé.

Ne discutez jamais du comportement de vos enfants lorsque vous êtes au milieu d'un conflit, alors que leur capacité d'écoute est très limitée et qu'ils sont encore moins disposés à coopérer avec vous. Il est bien de prendre les mesures qui conviennent à la situation mais n'engagez pas de discussion avant que les choses se soient calmées.

Ne prêchez pas ce qui est bon ou mauvais aux enfants car ils ne le savent pas. Vous pouvez discuter avec eux des comportements acceptables et des conséquences des comportements inappropriés.

Ne faites pas sentir à vos enfants que leurs erreurs sont des péchés. Ils doivent tirer des leçons de leurs erreurs sans se sentir nuls.

Être constamment sur le dos de vos enfants les encouragera à devenir sourds à vos paroles.

Ne demandez jamais des explications pour le mauvais comportement de vos enfants. Ils ne savent vraiment pas pourquoi ils se sont comportés de cette façon.

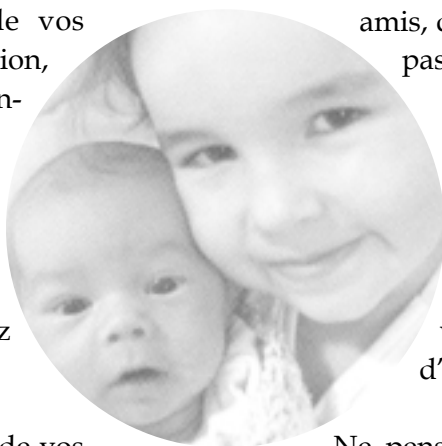
N'exigez pas trop de l'honnêteté de vos enfants. Ils disent souvent de mensonges lorsqu'ils ont peur. Croyez-les et donnez leur le bénéfice du doute.

Les enfants adorent expérimenter. Ils en tirent des leçons importantes, alors acceptez cela.

Ne protégez jamais vos enfants des conséquences de leurs actions. Ils doivent apprendre de leurs expériences.

Ne prêtez pas trop attention aux petites maladies ou bobos de vos enfants. Ils apprendront à aimer à être malade si vous les chouchoutez trop.

N'évitez pas de répondre à vos enfants lorsqu'ils demandent une réponse HONNÊTE à leurs questions. Si vous refusez de leur répondre, ils ne viendront plus à vous avec leurs questions et iront chercher des réponses ailleurs, le plus souvent chez leurs



amis, qui n'en savent souvent pas plus que vos enfants.

Ne répondez pas aux questions «bêtes » ou qui ne veulent rien dire. Ils les posent seulement pour que vous vous occupiez d'eux.

Ne pensez jamais que demander pardon ou présenter vos excuses est quelque chose d'abaissant pour vous. Lorsque vous vous excusez honnêtement, ils se sentent plus près de vous.

Ne suggérez jamais que vous êtes parfaits ou infaillibles. Vos enfants sentiront qu'ils ne seront jamais à la hauteur.

Ne vous inquiétez pas du peu de temps que vous passez avec vos enfants. C'est la manière dont vous passez ce temps qui compte.

Ne laissez pas l'anxiété vous envahir lorsque vos enfants ont peur, car ils auront encore plus peur. Montrer-leur du courage.

N'oubliez jamais que vos enfants ne peuvent pas faire des efforts sans votre compréhension et encouragement.

Ne faites pas de menaces si vous n'avez pas l'intention de les mettre à exécution.

Dites à vos enfants combien vous les aimez. C'est leur comportement qui vous affecte, et non pas eux.

Soyez toujours honnêtes avec vos enfants et dites-leur toujours la vérité.

Laissez-leur savoir que vous les aimez et qu'ils peuvent compter sur vous pour les soutenir physiquement, mentalement, émotionnellement et spirituellement.

Nous sommes tous appelés à enseigner. Notre Histoire est riche des connaissances de la vie. Et c'est exactement ce que notre Créateur désire. Cherchez cette connaissance, partagez-la ! C'est en la cherchant et en la partageant que la sagesse, ce don que nos ancêtres ont laissé pour nous, nous appartiendra, pour que nous puissions aussi l'offrir à nos enfants et aux générations futures

-Tiarorehensere
Prière de l'Ainé Paul Shanks



Reconstruire une culture vigoureuse

Notre logo a été créé par Thlop-kee-tupp (Art Thompson), en souvenir de ceux de notre peuple qui ont souffert dans les pensionnats.

“Les deux mains au centre saisissent une fenêtre pour la briser, et permettre ainsi à l’âme de se libérer du système. Sur chaque côté, un Oiseau du tonnerre, l’un mâle l’autre femelle, représentent notre spiritualité. Au-dessus d’eux une nouvelle génération en train de naître, symbolisée par un jeune Oiseau du tonnerre”.

- Thlop-kee-tupp

Qu’est-ce que le Projet des pensionnats?

Le Projet des pensionnats aide les Premières Nations de Colombie Britannique à se guérir des répercussions générationnelles des pensionnats. C’est une organisation des Premières Nations, travaillant sous l’égide du Sommet des chefs des Premières Nations de Colombie Britannique.

Quel est le mandat du Projet des pensionnats ?

Le mandat du Projet des pensionnats est d’améliorer le travail que nous poursuivons actuellement, en coordonnant une initiative provinciale visant la question des pensionnats en CB. Nous fournissons un soutien aux individus, communautés, centres de guérison et organisations. Au cours de nos quatre années d’opération, nous avons vu des initiatives reliées aux pensionnats débiter en force puis s’affaiblir. Quelques-unes ont même échoué. Ces échecs sont liés au manque de soutien pour les programmes ainsi mis en place: manque d’encouragement, de supervision clinique, de formation, de réseau de contact, de programmes d’aiguillage et surtout à isolement.

Le projet place six travailleurs sociaux dans chacune des six régions de la province. Ces intervenants ont reçu une formation solide au sujet de l’histoire et

des effets des pensionnats, du suicide, des réactions aux traumatismes, de la résolution de conflits, de la gestion de la colère, de l’animation de démarches de groupes, des méthodes occidentales et traditionnelles de guérison, de la localisation des ressources et de la manière appropriée d’aiguiller les personnes. Ces intervenants fournissent des services directs ainsi que la formation dont les communautés ont besoin, et cela gratuitement.

Notre projet élabore et met en œuvre une démarche (mécanisme d’alternative pour les divulgations) à laquelle les survivants peuvent participer pour raconter leurs expériences dans un environnement sécuritaire et où leur histoire sera validée. En outre, nos chercheurs compilent des statistiques et de l’information, qui nous fournissent une perspective plus large de ce que les survivants veulent et ce dont ils ont besoin lorsqu’ils s’embarquent sur le chemin du retour et qu’ils laissent derrière eux les pensionnats.

Ce que le projet offre:

- Du soutien aux survivants: Counselling en temps de crise, information, aiguillage
- De l’assistance aux communautés afin que celles-ci puissent aider leurs survivants: réseaux de partenariats, ateliers de formation
- Éduque sur la question des pensionnats: contact avec les médias, conférences
- Mène des recherches: Histoire et séquelles des pensionnats
- Promouvoit la justice et la guérison: formes traditionnelles et non traditionnelles.

Depuis quand le projet existe-t-il?

Le projet a démarré en 1995 pour apporter un soutien aux survivants qui devaient faire des divulgations dans le contexte du système de justice criminelle. Il a fourni cet appui à de nombreuses Premières Nations et continue à fournir un soutien dans les démarches de guérison et pour ceux qui entreprennent des poursuites civiles ou criminelles.

Si vous avez fréquenté un pensionnat, vous disposez de plusieurs options:

1. Guérison - counselling, guérison traditionnelle
2. Enquête criminelle - poursuite de votre agresseur s’il/elle encore vivante
3. Poursuite au civil - pour obtenir une compensation
4. Aider - faites la promotion de la guérison, encouragez les autres à guérir
5. Attendre - n’agissez que lorsque vous êtes prêt

Pour les survivants:

Le projet peut vous aider de plusieurs manières. Si vous avez besoin d’information au sujet des options qui vous sont disponibles pour entreprendre une démarche de guérison ou une poursuite en justice, vous pouvez nous appeler et parler à l’un de nos intervenants. Nous pouvons vous informer sur ce qui se passe dans le reste du pays et vous aiguiller vers des livres, des vidéos et quelquefois des cercles de guérison qui existent dans votre région. Si vous le désirez, nous pouvons vous aider à organiser un cercle de guérison. Nos services sont entièrement confidentiels. Notre personnel de soutien est composé d’intervenants bien formés et qui connaissent bien la question des pensionnats. Nous savons ce que vous éprouvez lorsque vous commencez à vous souvenir. Nous savons ce qu’est la honte, la colère, la tristesse, la perte, la rage, la confusion, et le sentiment d’être complètement seul. Nous pouvons vous aider à rester avec vous-mêmes lorsque vous vous sentez envahi par ces émotions.

Pour les intervenants:

Nous pouvons vous offrir des ateliers sur l’histoire des pensionnats, leurs impacts sur les personnes et les familles, la prévention du suicide, les interventions en cas d’abus sexuels, le système de justice (civil et criminel). Nous pouvons aussi vous aiguiller et vous offrir des suggestions à propos des meilleures réponses.

Voir page 18 ►

Ceci est mon histoire

Je m'appelle Donna Doss et je suis une survivante des pensionnats. Ceci est mon histoire. Je porte encore des cicatrices qui pénètrent au plus profond de mon âme. C'est l'église catholique et ses pensionnats qui en sont la cause.

Les conditions dans la réserve de Fontaine étaient très dures. L'école était dirigée par l'Église catholique. Lorsque j'étais en classe maternelle, j'ai subi de grands traumatismes à cause de la séparation d'avec mes parents, bien que ceux-ci demeuraient seulement à quelques centaines de mètres de l'école.

Il y avait deux enseignantes. Elles utilisaient la règle pour nous frapper sous n'importe quel prétexte, sur les doigts ou sur le dos. Elles nous tapaient sur la tête

peur! Je n'avais jamais quitté ma famille auparavant. Les seules personnes que je connaissais étaient celles qui demeuraient dans ma réserve. Nos parents nous emmenaient de temps à autre à la ville de Lilloet, tous les trois mois environ. Ils nous achetaient une bouteille de soda, des chewing-gums ou un bonbon et nous emmenaient quelquefois au cinéma, cela dépendait de leurs finances, bien sûr. Voilà comme était ma vie avant le pensionnat. Tous les enfants avaient peur, beaucoup pleuraient. Le vieil autobus cahotait et nous étions secoués. Puis, après un certain temps, nous sommes arrivés au pensionnat. Dès notre arrivée, on nous a coupé les cheveux très courts et on nous a frotté le scalp avec une concoction puante, du kérosène probablement, pour les poux. Tout le monde y est passé,

Je sens que j'ai maintenant meilleur contrôle de cette colère. Je peux prendre du recul, prendre une grande respiration et faire face à la situation. Cela m'a pris du temps à apprendre ce contrôle. J'ai perdu de nombreuses amitiés à cause de ma rage intérieure. Maintenant je laisse les mots blessants couler sur moi comme une pluie douce. Le masque que j'ai porté pendant mes années de pensionnat était très efficace. Des années après l'obtention de mon diplôme, j'ai revu une autre pensionnaire. Elle était choquée d'apprendre que j'avais été si malheureuse à l'école.

Ma souffrance ne peut être comparée à celle de ceux qui ont été victimes d'abus sexuels. Mais je suis convaincue que chaque enfant autochtone qui est allé dans un pensionnat a subi des abus continuels, sous une forme ou une autre.

Je remercie le Grand Esprit chaque jour de ma vie, pour m'avoir aidé pendant ces années difficiles. Le pensionnat m'a apporté une bonne chose: les amitiés précieuses que j'y ai forgé.

Je crois que si j'avais été à l'école publique, le traumatisme n'aurait pas été si sévère. Je serais restée à la maison, avec ma famille et peut-être nous aurions tous pu entreprendre notre démarche de guérison plus tôt. Mais maintenant, nous devons tous continuer à avancer à petits pas vers un avenir plus meilleur, plus équilibré. Nous devons nous rappeler que ce nous faisons aujourd'hui aura encore des effets dans 210 ans!

Comme Colin Ray le dit dans sa chanson: «Ceci est mon histoire. C'est la mienne et je ne la changerai pas»

Au cours de ces années, je souriais et m'occupais de mes propres affaires, mais à l'intérieur, j'avais peur et j'étais en colère.

avec leur crayon et nous donnaient de grands coups derrière la tête. Pendant la récréation, tous les enfants devaient évacuer la classe, qu'il pleuve, qu'il neige ou qu'il fasse de la tempête. Absolument personne n'avait le droit de rester à l'intérieur pendant le repas de midi ou la récréation. La seule bonne chose dans tout cela, c'est que j'habitais avec mes parents.

Lorsque je suis entrée en troisième année, j'ai été envoyée au pensionnat de Kamloops. Chaque parent a reçu une liste de fournitures que les enfants devaient avoir avant de commencer l'école. Le jour où les autobus sont arrivés, nous avons dû marcher environ quatre kilomètres jusqu'à l'endroit sur la route où l'autobus allait nous prendre. J'avais tellement

que l'on ait des poux ou non, cela n'avait pas d'importance. On nous a ensuite poussés sous une douche, on nous a donné un numéro et montré où avaient été mises nos possessions. Puis on nous a dit que c'était l'heure d'aller au lit.

Notre journée débutait au son de la cloche, et nous devions alors, les yeux pleins de sommeil, aller dans les couloirs pour prier. Nous avions tous des tâches qui devaient être terminées à un moment précis. Avant et après chaque activité, nous devions prier. Il nous semblait que chaque journée était passée à genoux.

Au cours de ces années, je souriais et m'occupais de mes propres affaires, mais à l'intérieur, j'avais peur et j'étais en colère.

Ressources sur les pensionnats

La bibliographie suivante est fournie à titre de service au public. Sa publication ne signifie pas que la Fondation autochtone de guérison souscrit aux opinions exprimées dans ces documents. Cette liste inclut livres, articles, vidéos, bandes audio et vidéo, rapports et sites Web qui portent sur les pensionnats et/ou leurs répercussions intergénérationnelles.

ARTICLES

Cariboo Tribal Council. “Faith Misplaced: Lasting Effects of Abuse in a First Nations Community.” *Canadian Journal of Native Education*. Vol. 18 No. 2: 161.

Civil Actions for Damages and Compensation Claims by Victims of Sexual Abuse.” *Canadian Journal of Women and the Law*. Vol. 12 No. 1 (1999).

LIVRES

Bopp, J, and M. Bopp. *Re-Creating the World: A Practical Guide to Building Sustainable Community*. Lethbridge, Alberta: Four Worlds Centre for Development and Learning, 1997.

Cooper, Michael L. *Indian School: Teaching the White Man’s Way*. Clarion Books, 1999.

Réaume, D.G. and P. Macklem. *Education for Subordination: Redressing the Adverse Effects of Residential Schooling*. Toronto: University of Toronto Press, 1994.

Rose, E. *A Return to Wholeness: A Resource Guide for Personal Growth*. Fairbanks, Alaska: Fairbanks Native Association, 1995.

Samson, A., L. Douglass, K. Stocker, S. Casavant, and E. Baker. *Childhood Sexual Abuse: A Booklet For First Nations Adult Survivors*. Victoria, B.C.: Victoria Women’s Sexual Assault Centre, 1992.

RAPPORTS

Bopp, Michael and Judie. *Responding to Sexual Abuse: an introduction to important issues related to developing a community-based sexual abuse response team in aboriginal communities*. Calgary, Alberta: The Four Worlds Centre for Development Learning, 1997.

Burke, S. *Report: Residential School. Shingwauk Project*, 1993.

Canadian Conference of Catholic Bishops. *Breach of Trust, Breach of Faith: Child Sexual Abuse in the Church and Society*. Ottawa: Concacan, 1992.

Chrisjohn, R. and S. Young. *Shadow and Substance in the Indian Residential School Experience in Canada. Report to the Royal*

Commission on Aboriginal Peoples. Ottawa: Royal Commission on Aboriginal Peoples, 1994.

Daniels, E.R. *How similar? How different? The Patterns of Education for Indian and non-Indian Students in Canada*. Royal Commission on Aboriginal Peoples. Ottawa: Department of Indian Affairs, 1992.

Government of Canada. *Adult Survivors of Child Sexual Abuse*. Ottawa: The National Clearinghouse on Family Violence, 1993.

Mathews, F. *Combining Voices: Supporting Paths of Healing in Adult Female and Male Survivors of Sexual Abuse*. Ottawa: Health Canada, 1995.

Proposal to Develop an Aboriginal Community Healing Strategy to Address the Residential School Effects Among Aboriginal Peoples. Ottawa: Aboriginal Nurses Association of Canada, 1998.

Wells, Mary. *Canada’s Law on Child Sexual Abuse: A Handbook*. Ottawa: Health Canada, 1998.

BANDES VIDEO

Neda’a – *Your Eye on the Yukon: Healing the Mission School Syndrome*. Whitehorse, Yukon: Northern Native Broadcasting Yukon (NNBY), 1995. [867.668.6629].

SITES WEB

Grand Council of the Crees. History of Cree Education: <http://www.gcc.ca/Education/history-education.htm>



Pour nous rejoindre

2 3 7 - 4 4 4 1 / 1 - 8 8 8 - 7 2 5 - 8 8 8 6

Les membres du personnel de la Fondation sont là pour vous aider. Veuillez communiquer avec nous si vous avez besoin d’assistance.

Bureaux exécutifs
Mike DeGagné, Directeur Général
Linda Côte, Adjointe exécutive
Poste 236

Département des programmes
Yvonne Boyer, Directrice
Brenda Begley, Adjointe exécutive
Poste 310

Département des finances
Ernie Daniels, Directeur
Leanne Nagle, Adjointe exécutive
Poste 261

Département de la recherche
Gail Valaskakis, Directrice
Jackie Brennan, Adjointe exécutive
Poste 306

Département des communications
Kanatiiio (Allen Gabriel), Directeur
Marilyn McIvor, Adjointe exécutive
Poste 245

Healing Words

Volume 2 Number 3 SPRING 2001 A Publication of the Aboriginal Healing Foundation www.ahf.ca

Free



MYTHS & STEREOTYPES

The social renewal and healing movement, growing ever stronger throughout Aboriginal communities, is re-establishing the importance and relevance of Aboriginal traditions and cultures that have been for generations the subject of contempt and rancour by a dominant culture. It is also dismantling the distorted perceptions of the history, identity, potential, and realities of Aboriginal people.

These new reactions are positive not only for Aboriginal people but also for Canadians. The efforts to cultivate a pseudo-image of Aboriginal people and their experience seem unrelenting at times, but as a recent articles in the *National Post* on residential schools shows, they are now seen, both by informed Canadians and Aboriginal people, as an opportunity to challenge and educate. Those are the positive steps that will lead more directly and speedily towards healing and reconciliation.

Deepening cracks are clearly showing in the monumental myths, prejudices, and stereotypes which for so long have kept the self-esteem of entire Aboriginal communities at ground level. The recovery process is gaining momentum, and it has taken a long time to come

to this point. Just as the abuses of the past are now seen in a clearer light, it is also possible to envisage that these social constructions will in a few decades be clearly acknowledged and admitted as a form of social abuse.

Celebrating and encouraging the courageous advances towards healing and reconciliation is *Healing Words'* mandate. When a people begin to shatter negative myths, this is something important to celebrate and encourage. As difficult and courageous as this challenge is, it is a "liberating experience." Aboriginal people have many positive myths about themselves and their culture. A positive myth is like a well-loved reflection in a good mirror. The time has come for Aboriginal people to hold that mirror to each other.

A single issue of *Healing Words* cannot possibly hope to explore or explode the complexity and scope of such a topic. A hundred newsletters would surely not be enough. But understanding what myths are, what they do, where they can be found, and how they can be dismantled is essential to healing the individual and collective psyche of Aboriginal people. This is core healing work.

-Taken from Editor's note, page 4

Year 2000 Regional Gathering Report Excerpts
SEE PAGE 28

Inside

Letters

PAGE 2

Chairman's Message

PAGE 5

Honour Our Tears

PAGE 6

Featured Projects

PAGES 17
21 & 26

Beauval Indian Residential School

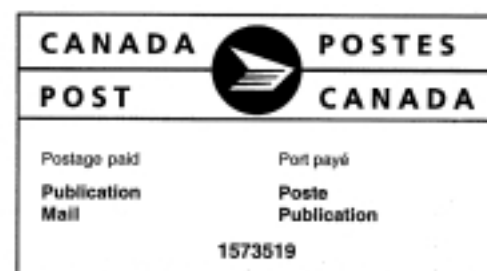
PAGE 19

The Talking Quilt

PAGE 24

School Resources

PAGE 36



letters

21 February 2001

The Editor:

I am attending the Edmonton Residential Schools Survivors Gathering on February 23-25, 2001.

I am a Dene person, born in 1938. I attended Beauval Indian Residential School from 1944-1954 [see photo].

I was the FIRST person from Northwest Saskatchewan to go to and complete a grade 12 education, in 1958. I graduated from Lebret, St. Paul's high school. I attended Teacher's College in 1958-9 and taught school in St. Thomas, Ontario (grade 7), Sacred Heart School, in Paris (grades 5 and 6), and Meadowlake, Saskatchewan (grades 5 and 6).

1963 to 1966 I taught grades 5-8 in Heron Bay, Ontario, and from 1966 to 1969 the same grades in Aroland, Ontario. I went back to Heron Bay in 1969-70. I tried attending University of Saskatchewan during my drinking years and flopped miserably in 1970-71. In January 1972, I ended up in Manitoba. I taught grade 3 and Jr. high in Cross Lake. In 1973-4 I worked as an Education Counsellor with Indian Affairs in Thompson.

In the years 1974-1979, I attended the University of Manitoba, attaining my B.Ed. 1979-83. I taught Jr. high in Norway House, Manitoba and then moved to the Hollow Water Indian Reserve in Wanipigow, from 1983 to 1995.

Then I retired. Worst move I ever made. In 1966-98, I moved back to my home Reserve, called English River First Nation, in Patuanak, Saskatchewan, and taught grades 8 and 9.

From August 8, 1998 to the present, I have worked with the Meadow Lake Tribal Council as Director of Education. In October, 2001, I plan to run for Chief of my home reserve, and I am 99.9% certain I will be elected.

I have led an interesting life, even though I look "Indian" and not European. I am 63 years old and have no plans of slowing down. Beauval Indian Residential School gave me the incentive to succeed in whatever I set out to accomplish. I quit alcohol drinking at 2 p.m., Saturday, April 30, 1988. I don't smoke tobacco and I have my red belt with black stripe in Tae-kwon Do from Juna Park Tae-kwon Do Center in Winnipeg.

RALPH PAUL,
Meadow Lake, SK.

Please see Ralph Paul's description of Beauval Indian Residential School on page 19.

*

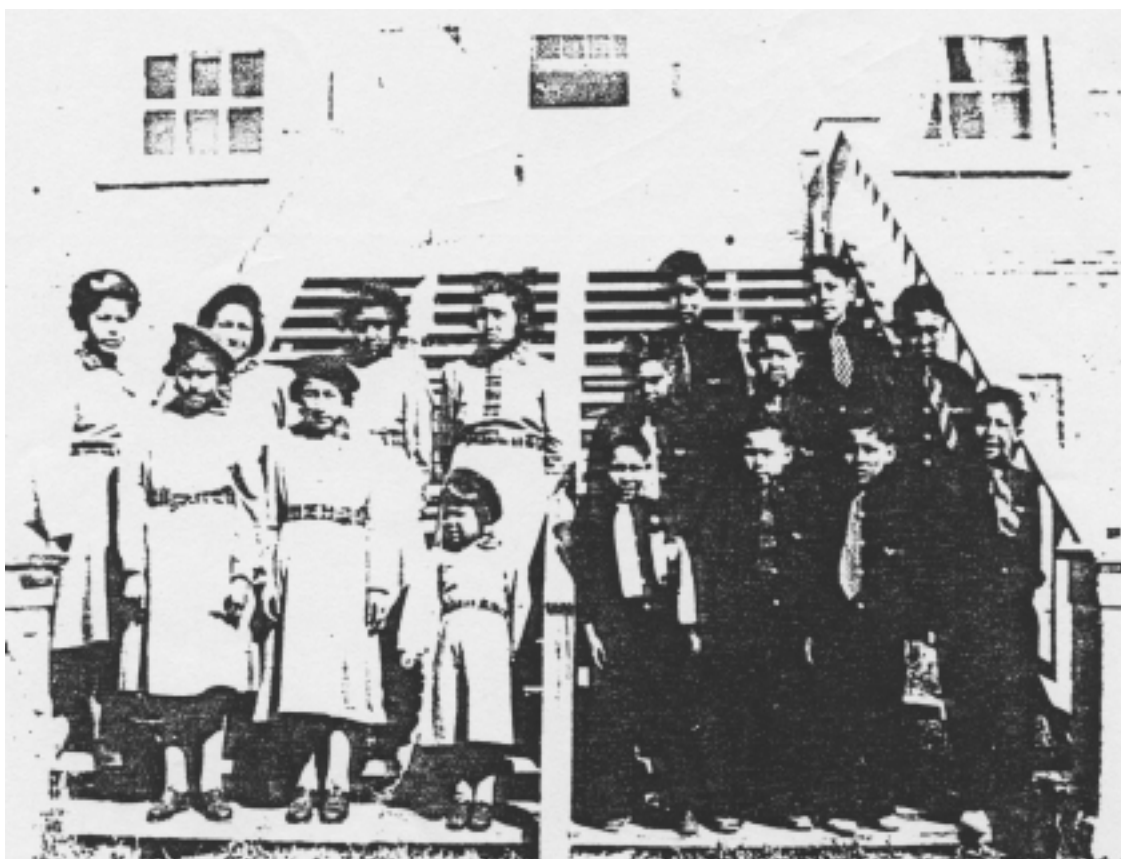
22 February 2001

Dear Editors, *Healing Words*:

My name is Beverley Carter-Buffalo, Manager of the Samson Cree Nation Healthy Families Project in Hobbema, Alberta. This is actually the first issue of *Healing Words* that we have come across in our office. We are very impressed with your newspaper and would like to be added to your mailing list.

If this request can be fulfilled, we thank you in advance.

Respectfully,
BEVERLEY CARTER-BUFFALO BSW, RSW,
Hobbema, AB.



△ Beauval Indian Residential School, 1947. Ralph Paul, age 9, is the second boy from the left, front row.

27 February 2001

Dear Sir/Madam:

I work as a school counsellor in my community and I am interested in getting information to help me in my life and profession. I got a copy of *Healing Words* volume 2, number 2 at the Residential School Conference held in Edmonton and I would appreciate the previous issues of this magazine sent to me.

Will you kindly put me on your mailing list, to have the magazine of *Healing Words* mailed to me? Thank you.

FLORENCE LARGE,
Saddle Lake, AB.

*

28 February 2001

I would like to receive the *Healing Words*. Do I just give you my address? I really enjoy reading your newsletter.

Thank you. (Masi Cho!)

TINA SANGRIS,
Yellowknife, NWT.

*

Dear Editors:

It gives me great pleasure to be able to thank you for submitting articles in regard to Native school survivors, and I'm very grateful that I have the opportunity to read the newspaper, *Healing Words*, of which I have come into contact about two weeks ago. It's very informative, and at the same time it makes you sad as to what had happened to

our Native people while being residents in the Residential Schools. I want you to know that I'm one of those Residential School Survivors, and that's why I'm interested in the articles you've published, so that the White society can see what had occurred in years past. You tell the White people, church people, and other people, what Native people had endured while at the hands of the churches. They would not believe you; they would say, "Our church, our priests, our nuns, are sacred people and would not commit such atrocities toward any human beings on this earth," as if to say these are all lies. (What can you say?)

I guess my reason for sending you an e-mail is I'm wondering if it would be possible for you to send two articles that you published on the back page of the newspaper ("Residential School Resources"). There are two that interest me: 1) Burke, S Report: Residential School. Shingwauk report, 1993. 2) Canadian Conference of Catholic Bishops. Breach of Trust, Breach of faith: Child Sexual Abuse in the Church and Society. Ottawa: Concacan, 1992. Filfillment of our request will be well appreciated.

Sincerely,
WANDA BAXTER.

*

Dear Editor:

We have been reading and following your stories and comments among our relations in regard to healing. We would like to acknowledge and give thanks to others who have put a lot of time and effort and support to these important issues. For five years we have started at a grass roots level that has developed into a healing camp. We have gotten help and support from different societies and cultures. We were wondering because we would like to reach out to our relations and let them

know that they can reach out and participate and flourish in the path of healing and unity. We were donated a web site from the Huron territory of Quebec city and if you would like to see what we are all about and our goals you may find it at www.publiccite.com/weniente.html. We would also like to extend this opportunity to people who are on their healing path, that they are more than welcome to come. In 1990, after the crisis, we had a lot of support from a lot of nations, and now we are all on the road to healing. This is our way of giving thanks to the ones who came here to help us in our time of need. To the editor, we ask, do you think that our camp is applicable and essential to your magazine? We ask for your support and if you would kindly put our camp in your magazine for others to read about. I thank you for anything that you can do for us and I await to hear from you.

Sincerely,
DONNA BONSPILLE,
Kanehsatake, QB.

*

Tansi! (Hi!)

My name is Karen McGilvery of Saddle Lake, Alberta. I found your website when I was researching for a project in school. I attend the Leadership & Management Program at Blue Quills First Nations College and my project was on how to incorporate healing into the Leadership and Band run programs. I found your website interesting, more so, the *Healing Words*. I loved it and would like to learn more about it, how to get it and to spread the word about it. It is very good and I feel that my community, school, and area of work could benefit from it. Your early response would be greatly appreciated. Hiy Hiy! (Thank You.)

*

Please see next page for more letters

A TYPICAL DAY IN A RESIDENTIAL SCHOOL

- The boys get up at 5:30 am to do morning chores—milking cows, feeding animals, etc. Everyone else gets up at 6:00 am, washes, and goes to chapel for Mass.
- Breakfast:
 - a sticky porridge cooked by students the night before, a piece of bread with some butter and a glass of milk.
- Morning cleaning duties.
- Classes:
 - the first hour is religious studies.
 - two hours of academic studies.
- Lunch:
 - a mush of potatoes, carrots, turnips, cabbage and chunks of meat. Fridays – mushed up fish.
- Work Time/Chores:
 - girls learn to sew, cook and clean.
 - boys learn to farm and grow a garden.
 - some boys learn basic carpentry and shoe repair.
- Cleaning groups clean their designated part of the school (boys and girls).
- Study Hour.
- Supper.
- Clean-up.
- Recreation Time.
- Prayers.
- Bedtime.

(This refers specifically to the Kamloops Indian Residential School and is taken from the book *Resistance and Renewal*, by Celia Haig-Brown.)

submissions

You may submit your articles, letters, or other contributions, by fax, mail, or email. We prefer electronic submissions in Corel Word Perfect or MS Word. Please send your writing to:

*The Editors, Healing Words
Suite 801 – 75 Albert Street
Ottawa, Ontario
K1P 5E7*

Our fax number is (613) 237-4442 and our email addresses for submissions are:

grobelin@ahf.ca
wspear@ahf.ca



Please send email submissions of photos in TIFF grayscale format, if possible. We ask for a resolution of 300 dpi. We cannot be responsible for photos damaged in the mail.

Please include a short biography with your submission as well as a return address and phone number. We may need to contact you about your submission.

The AHF does not pay for published submissions, but we do provide contributors with copies of the newsletter.

The views expressed by contributors to Healing Words do not necessarily reflect the views of the AHF.

There is no set length for manuscripts, but please try to keep submissions to a reasonable length (under 3000 words). All submissions are subject to the approval of the editorial team and may be edited for spelling, grammar, and length.

A SPECIAL THANK YOU TO ALL OUR CONTRIBUTORS !

S . O . S . P O E T S

Thank you also to those poets whose work we publish here from other sources. Do you know how hard it is to find you? PLEASE, to ALL poets out there in communities, young, older, already published or not – send us your thoughts, your work, in poems, prayers, chants or songs.

It is especially difficult to find poems that we can publish in our French newsletter. But we would love also to get poems and songs in your own language.



*Healing
Words*

To receive Healing Words, write to us at Suite 801, 75 Albert Street, Ottawa, Ontario, K1P 5E7 or phone 1-888-725-8886. (In Ottawa, phone 237-4441). Our fax number is (613) 237-4442 and our email is grobelin@ahf.ca or wspear@ahf.ca. Keep in mind that the newsletter is available in French and English and is free. Also available on-line! <http://www.ahf.ca>

2 March 2001

Dear Editors:

We receive your paper here at our office, Native Healing Connection. We receive many calls from residential school survivors and reading the articles has been most enlightening.

The Native Healing Connection is a project of World Vision, Canada's Aboriginal Programs. It is a national referral line which connects adult survivors of childhood or adolescent sexual abuse with trained helpers nation-wide. Our primary goal is to help survivors of childhood sexual abuse begin or continue a healing journey. When an individual calls we listen to their story and then refer them to appropriate resources (people, books, and conferences) in their area. In addition we provide callers with a helpful booklet, "When Trust Is Broken." A copy is enclosed for your information. I was wondering if any of your readers would also find our referral line information helpful. We can be contacted toll-free anywhere in Canada at 1-888-600-5464.

I encourage you to keep up the great work in communicating to us as readers to be more informed and educated. Thank you.

Sincerely,
HEATHER ATKEY,
Edmonton, AB.

*

Hi,

I just read with interest *Healing Words* and would like to make the following note. In New Brunswick there was a boarding school in Newcastle called St. Mary's Academy run by the Nuns of Congregation de Notre Dame where native children who reached Grade nine (girls) were sent to school there because they could not go to provincial schools. This was in the '60s. Boys went across the bridge with the priests at St. Thomas. If you wish to know more – you can always contact me or others.

Thanks,
MARY JANE PETERS,
Big Cove, NB.

*



healing myths & stereotypes



Above: NWT/Yukon Community Support Coordinator Frank Hope and Communications Officer (and Healing Words Editor) Giselle Robelin, in Rae-Edzo, NWT.

by
*Giselle
Robelin*

Editor's Message

The social renewal and healing movement, growing ever stronger throughout Aboriginal communities, is re-establishing the importance and relevance of Aboriginal traditions and culture that have been for generations the subject of contempt and rancour by a dominant culture. It is also dismantling the distorted perceptions of the history, identity, potential and realities of Aboriginal people.

Understanding what myths are, what they do, where they can be found, and how they can be dismantled is essential to healing the individual and collective psyche of Aboriginal people. This is core healing work.

These new reactions are positive not only for Aboriginal people, but also for Canadians. The efforts to cultivate a pseudo-image of Aboriginal people and their experience seem unrelenting at times, but as a recent article in the *National Post* on residential schools shows, they are now seen, both by informed Canadians and Aboriginal people, as an opportunity to challenge and educate. The United Church (www.uccan.org), as well as the AHF responses are good examples of the will not to let misinformation create further rifts between Aboriginals and the Canadian public. Those are the positive steps that will lead more directly and speedily towards healing and reconciliation.

Deepening cracks, then, are clearly showing in the monumental myths, prejudices, and stereotypes which for so long have kept the self-esteem of entire Aboriginal communities at ground level. The recovery process is gaining momentum; it has taken a long time to come to this point. Just as the abuses of the past are now seen in a clearer light, it is also possible to envisage that these social constructions will in a few decades be clearly acknowledged and admitted as a form of social abuse.

Celebrating and encouraging the courageous advances towards healing and reconciliation is *Healing Words'* mandate. When a people begin to shatter negative myths, this is something important to celebrate and encourage. As difficult and courageous as this challenge is, it is a "liberating experience." Aboriginal people have many positive myths about themselves and their culture. A positive myth is like a well-loved reflection in a good

mirror. The time has come for Aboriginal people to hold that mirror to each other.

A single issue of *Healing Words* cannot possibly hope to explore or explode the complexity and scope of such a topic. A hundred newsletters would surely not be enough. But understanding what myths are, what they do, where they can be found, and how they can be dismantled is essential to healing the individual and collective psyche of Aboriginal people. This is core healing work.

So, as a start and as a means to encourage your own exploration, we propose in this issue to look briefly at the source, the evolution, and the dissemination of myths and stereotypes, as they are applied to Aboriginal people. We hope that the article Myths and Facts about Alcohol Consumption in Aboriginal Communities will lead to changing some ingrained assumptions and to further questioning.

We felt that the subject was important and relevant to healing, as the public acceptance of myths has at least two major impacts: on Aboriginal people's will to heal and on Canadians' willingness to reflect on their own relationship with alcohol and other substances. The point of this article is not to place non-aboriginal Canadian drinking habits in a comparative bad light. It is to offer a different perspective on the subject as well as alternative conclusions about Aboriginal drinking habits.

Holding up a different mirror, seeing a good image

Sharing successes, acknowledging positive images, and rejecting stereotypes can only accelerate this healing process. There is no need to make anything up; it is all there – courage, endurance, generosity, excellence, wisdom, spirituality, beauty, compassion, humour, hospitality, creativity, knowledge, expertise, laughter. We hope that you will see yourselves in the mirror of this issue, in a good way. –GR.

Aboriginal people everywhere are remembering to look at the world and themselves with the truth-seeking eyes of the Eagle, to embrace life challenges with the strength of the Bear, and confront hardships and problems like the buffalo, who unlike other animals will not turn downwind in a storm, but faces it head on.

– Message from Johnny Dayrider, Elder, to Youths attending AHF Conference, March 2001•

Danet’e:

Welcome to the Spring 2001 issue of *Healing Words* –the seventh edition of the Aboriginal Healing Foundation newsletter. I hope you find this material helpful and encouraging.

Healing Words is a unique publication. It belongs to the survivors of residential schools, their descendants and communities. In the pages that follow, you will read the words of residential school survivors, in the form of letters, stories, and poems.

Many have shared with us their pain and suffering, as well as their anger. We also receive messages that inspire and challenge. *Healing Words* is a place to share the feelings and ideas that are of importance to Aboriginal people involved in the work of healing and reconciliation.

I know that there is a great need at this time for sharing of stories and successes –and difficulties too. In my visits to communities, I have heard many times that the Foundation must help communities by bringing together and sharing the work of Aboriginal people across Canada. *Healing Words* therefore plays an important role in promoting the strengths of Aboriginal communities.

Future issues will continue to feature healing projects. We will do our best to encourage and support survivors and their descendants, by presenting articles and resources on a variety of topics. Most important, *Healing Words* will continue to be your place to gather, share, and support one another.



We have a large and growing community of readers. Over time the newsletter has evolved, as I’m certain it will evolve in the months ahead. If the needs of Aboriginal communities change, *Healing Words* will change too. I look forward to the opportunities ahead.

There is a great deal of difficult work to be done. The Aboriginal Healing Foundation acknowledges the courage and strength of people in the communities. Nothing is harder than beginning the healing process. At first there is much resistance and anger. Even the strongest people become discouraged and consider quitting. Only the thought of their children’s future, and the future of their community, can give them the strength to continue. They draw this strength from traditions, teachings, and people.

Just as there is resistance in Aboriginal communities, there is resistance to healing and reconciliation in Canadian society. Recently, a few people in the Canadian media have suggested that the residential school legacy is a myth. There is denial of the assimilationist intentions of the residential school system. Aboriginal people, in particular those who attended residential school, are not generally supported by the media. *Healing Words* will address these and other related matters by sharing Aboriginal experiences and perspectives with Canadians in a way other newspapers do not.

I invite you to participate in this work by writing to us.

Masi.

Year 2000 Regional Gathering Summary Report

Please go to page 28

Right: At the Iqaluit Regional Gathering, Air Cadet Hall, September 28, 2000.

In this issue of *Healing Words*, we include a summary report of the Year 2000 Aboriginal Healing Foundation Regional Gatherings. These Gatherings took place in Iqaluit, Winnipeg, Vancouver, Ottawa and Moncton. In January, 2001 Regional Gatherings were also held in Yellowknife and Whitehorse. See page 28 for the Summary Report. •



Healing Words

The purpose of Healing Words is to be an instrument for honouring the Foundation’s commitments to survivors, their descendants, and their communities. It is one of the means by which we demonstrate our respect for the agreements the Foundation has signed. It is also a vehicle for supporting the mission, vision and objectives of the Aboriginal Healing Foundation as well as the goals of the Foundation’s Communications Strategy.

In the mid-1980s, Willie Abrahams discovered a unique way to undertake his healing journey –by cycling the streets of Vancouver, British Columbia. He saved some money working as a dishwasher and bought a bike, and he has been riding ever since. “It was a great way to see the city,” he says. Among other things, cycling helped him overcome alcoholism.

Willie Abrahams is a survivor of St. Michael’s Indian Residential School in Alert Bay (Vancouver Island), which he attended from 1950 to 1957. “I was 10 when I went in and 16 when I came out.” Not long ago he returned to the former school, as part of his healing. “The building is still there. I hadn’t been there in years, but I went to see it. I don’t care what they do with it now.”

Willie Abraham’s 1998 bicycle tour, undertaken with four other riders, was called “Honour Our Tears.” He cycled from Prince Rupert to Nanaimo, via the Fraser Canyon, a route of roughly 1500 kilometres. For those who don’t know, it’s an arduous trek through mountains and intermittent patches of driving rain. A remarkable accom-

Along the way, Willie plans to perform traditional dances of the Haida Gwaii. “The first dance, the Wild Man Dance, represents what I suffered at residential school. The second, the Eagle Dance, represents my healing journey.” He is asking for permission to take with him 2 Haida Gwaii masks.

Willie, who cycles 20 kilometres every day, will begin his latest cycling journey in early June, returning to B.C. in early September. At present, the local community is helping him to raise the money he’ll need to cover the costs of the trip.

How much he’ll need depends on the nature of his plans. “The committee suggested I get a vehicle to drive out to Halifax. I think I can do the trip by myself for \$6,000. I’ll need about 25 [thousand] if I bring others.”

As for the attention of the Canadian media, Willie is glad to have any support. His interest is in meeting with other Aboriginal people and sharing his message with other survivors. “I’m planning to participate in workshops and healing circles, and

The whole concept is to cycle through Canada and let other survivors know I’m okay –to let them know how I started my healing journey. I want survivors to have hope.

-WILLIE ABRAHAM

to talk to Elders. I’ll be visiting the communities as I travel.” The focus of this trip, he says, is healing. “I want survivors to have hope.”•



plishment for anyone, the journey is even more impressive when one considers that Willie was at the time 57 years old.

He’s remarkably humble speaking of the trip. “I’ve got a 21-speed bike. The bikes they’ve got now have so many speeds –that makes it easier. For this trip I’m looking at getting a 26-speed bike, if I can get the money.”

This time Willie plans to undertake a bicycle journey from Halifax to Victoria, a trip he expects will take 3 months. “I can average 100 kilometres a day, but 80 is safer.” And if he has time, he says he will paddle up to Campbell River when he arrives in Victoria.

Forced to attend residential school, where he was sexually abused, Willie is not the first person to use a physical journey as a means to address the effects of the residential school system. Others have brought attention to the legacy of residential schools by walking across parts, and even all, of Canada, alone or in groups. As Willie said at the time of his 1998 ride, “the general public has only a vague idea of the effect residential schools had.”

The purpose of this latest journey is simple and straightforward. “The whole concept is to cycle through Canada and let other survivors know I’m okay –to let them know how I started my healing journey.”



Above, left: St. Michael’s Indian Residential School, Alert Bay; above, right: students at St. Michael’s

St Michael’s Indian Residential School: some facts

<ul style="list-style-type: none">•Built in 1929•Closed in 1975•This building now houses the Nimpkish Band Council and the Alert Bay outlet of North Island College•Prior to the construction of "St. Mike’s" (designed for a capacity of 200 students), children had been accommodated in two separate buildings. In addition to regular academic subjects, the curriculum included carpentry, boat building, and farming. During the 1950s, the school was virtually self-sufficient, with its own farm, herd of cattle, and water and electric plant.	<ul style="list-style-type: none">•The building was turned over to the Nimpkish Band in 1973 <p>(NOTE: Another school, Alert Bay Indian Day School, was built in 1900. Mrs. Paterson Hall, the Reverend Hall's wife, was its first teacher. During the Potlatch Trials of 1922, the building was temporarily co-opted as a lock-up for Kwakwaka'-wakw Elders accused of participating in the Village Island Potlatch. The Day School was closed in 1947. In 1948, the school was renovated and subsequently reopened as a Council Hall.</p>
<p>• Sources: Aboriginal Healing Foundation records and http://www.schoolnet.ca/aboriginal/umista1/alrtor-e.html</p>	

featured project

Ma Mawi Wi Chi Itata Centre Inc.
We all work together to help one another

The Ma Mawi Wi Chi Itata Centre (Ma Mawi) has been operating for the past 14 years. Ma Mawi was established in September, 1984 as a non-mandated support to Aboriginal children and families within the city of Winnipeg, Manitoba, Canada. It was the first organization of its type in Canada, designed to provide culturally-based, community appropriate, developmental child and family services. The Centre stands as a model for supporting families by following the values, beliefs and practices of the cultural and traditional community and blending these with conventional social work practice in modern society.

Ma Mawi Wi Chi Itata Centre Inc.
We all work together to help one another

The Centre was formed in response to the recognition that mainstream systems and services were, more often than not, non-responsive and punitive to Aboriginal families. Unwittingly, these systems tended to aid in family breakdown and often resulted in a deterioration of our values, norms and capacity to care for ourselves. Ma Mawi recognised those strengths and natural abilities of self care in Aboriginal communities and therefore committed to providing services that would support these strengths.

The name “Ma Mawi Wi Chi Itata” translated from Ojibway means “we all work together to help one another.” This statement implies that all individuals within the community have a role to play in supporting each others’ needs, and to help the community to grow. Ma Mawi is committed to the growth and development of the entire community, which has the responsibility to support and nurture the future generations.

In our current society, growing reliance is often placed on the professional service system. Ma Mawi is actively seeking opportunities to reverse this situation, to enhance the role of the community in supporting itself. One primary method to achieve this is to build on, and support, the strengths that exist in community members, providing them with the opportunity to take greater responsibility for the collective well being.

We offer a diverse range of culturally-appropriate and culture-based services and programs, organized into: a Family Support Program; a Nicikwe (Homemaker) Program; a Provincial Correctional Support Program; Ozosunom (Foster Care) Program; an HIV/AIDS Program; an After Hours Program; a Youth Support Program; a Family Violence Community-based Program; and a Family Violence Stony Mountain Project.

Since 1984, the Aboriginal community has grown and changed significantly. In keeping with those changes, Ma Mawi recognises the need to evolve service delivery. Ma Mawi continues to recognise and celebrate the importance of the child, family and community. Ma Mawi remains committed to facilitating the development of the Aboriginal community through creating opportunities to learn from one another, collectively addressing local issues and building community capacity as a way to support each other.

Over the past few years, Ma Mawi has made a concerted effort to re-engage the community in the care

of our children. Direct actions include a re-structuring of the organization to locate directly within several city neighbourhoods; additional partnerships with neighbourhood-based service agencies; development of opportunities to build community capacity, and an examination of options to stimulate volunteer activities in support of families.

Within urban centres such as Winnipeg, the Aboriginal community’s responsibilities for the care and support of its families has been eroded to a point where concerted effort is now required to rebuild capacity and skills.

This emphasis is based on the recognition that the Aboriginal community in Winnipeg has many strengths and experiences. What is often lacking is the means to organize and utilize these strengths in a consistent manner. We believe that it is ultimately important to strive to facilitate development of the community, and to serve as a vehicle to support this development. We must create and maintain opportunities for healing and growth at all levels –the individual, the family and the community.

Today, in our community

- There are approximately 5,280 children in care in the Province.
- Of the 5,280 children in care in Manitoba, approximately 75% are Aboriginal.
- Research has predicted that the number of children in care in Manitoba will increase by 500 next year.
- Manitoba has the highest number of children in care in the Western Hemisphere.
- The Status Quo is not working! We believe it is imperative to get our direction from families with experience.

Overview: The current situation as a legacy of residential schools

Over the course of the past twenty years, and on a growing inter-generational basis, the lives of Aboriginal peoples continue to be affected by the aftermath of the residential school system. While the physical reality of residential schools no longer exists, their legacy has been largely transferred to the child welfare system.

Much of the system was designed and operates to

protect children, which can be a necessary and valuable response to current situations. In reality, it operates with many elements that are frighteningly similar to those of the past:

- Aboriginal children are removed from their homes, families and communities to ‘protect’ them and provide them with opportunities for a ‘better’ form of life;
- Family and community involvement and decisions regarding removal are minimally respected, as their capacity to decide what is best for the child is viewed as being of little consequence;
- Removing the child from family and community is seen as the expedient way of bringing about change, rather than working to build the capacity of the parents and child within a nurturing community setting; and,
- The current child protection system is largely adversarial in nature and reduces opportunities to maintain and support families.

As a result, the focus of much current child protection effort ends in the removal of the child from his/her natural home, and serves as a penalty to the child. As children are removed from the care of their natural parents, family bonds are broken and parenting skills are lost. As children in care are abused, and parents believe themselves powerless to stop this abuse, a sense of failure and hopelessness is created. A further generational consequence of residential schools is therefore maintained.

At issue is the fact that, within urban centres such as Winnipeg, the Aboriginal community’s responsibilities for the care and support of its families has been eroded to a point where concerted effort is now required to rebuild capacity and skills. These individual do not normally operate within neighbourhoods, do not contribute to the local resource base, and do not acknowledge the existing skills and capacity of neighbourhoods and residents.

Requirements for Change

In order to bring about changes that can have a meaningful and positive impact on the children being served, the environment under which the current system operates must be acknowledged and adjusted. The current system does not tend to acknowledge that there are limited employment prospects for parents, which directly impacts on



the family's capacity to cope. There is a significant level of over-professionalization. Families are often subject to so much interference in their lives that, as a result of a growing dependency, they automatically turn to the "system" to respond, rather than turning to community people instead.

The child and family 'system' needs to closely reflect the situations of families and work to become more accessible, supportive and focused on the needs of families. Targeting of effort should not focus on 'correction of the problem,' but rather upon the elimination of the conditions that work against the care of the child, including the need for recognition and addressing of the inter-generational effects of residential schools. Change should emphasize work to build capacity within families and the community to care for their children.

Involvement of the Aboriginal community in the process to bring about change requires formal ownership of the situation and the means available to resolve it. This point is reinforced in the recommendations of the *Final Report... of the Manitoba Round Table on Environment and Economy Urban Aboriginal Strategy* (public consultation process) of 1998, which recommends

Trusting the Aboriginal community and providing support to facilitate goals that strengthen and empower individuals and families to take greater control over their own destinies. To demonstrate this trust, government must appropriately provide resources and facilitate the transfer of control over programming and services delivery (page 26).

The principles under which change is proposed have been echoed on several occasions, by numerous sources. They represent a common sense approach to strengthening families and the communities in which they live, to retain responsibility for the care and nurturing of Aboriginal children.

The foundation of more appropriate approaches to programming needs to be built on the belief that parents need to be supported, not penalized; approaches need to build networks with the communities to ensure that support is focused on community members helping each other. Consistent with the directions proposed by the Province of Manitoba, within its New Directions initiatives, these principles emphasize the return of capacity of the community to care for its members, through neighbourhood networks, skills sharing and coordinating neighbourhood resources.

Efforts to this end must acknowledge that

- A focus on the neighbourhood implies the hiring of people from local neighbourhoods, giving them training, support and good supervision;
- Capacity building requires a transfer of skills that can be matched with local experience and commitment to the care of the child.

Opportunities for Change

In order to accomplish a community-centred healing strategy, an emphasis must be placed on increasing the capacity of the broader community

to care for its members. To facilitate increased capacity within the community, its members must have access to opportunities to participate and to increase their skills and expertise.

From our organization's perspective, these efforts should also equip community members to enable ownership of the well-being of children and families. As part of this, Ma Mawi has actively supported the involvement of the community in identifying issues and opportunities, setting directions, and participating in different approaches for the provision of family support.

Our efforts are based on the assumption that increased community capacity results from a number of factors, working collectively:

- The provision of opportunities for community members to become involved, to learn from and support each other, builds confidence and is the initial step in capacity building.
- The acknowledgement of a collective responsibility towards the community, through actions that promote ownership of the situation and methods to address it, thereby building recognition that everyone has a role to play; and,
- The continual reinforcement of the strengths that exist within the Aboriginal community, by seeking and using input and advice, and by calling upon community members to take an increasing role in supporting children and families, so that their capacity to act as a community to affect change is increased.

Many plans have been established and partnerships developed. There is also recognition that

- child and family services, parenting practices and issues, child protection and the current situation facing many families is a direct impact of the residential school system;
- while a wealth of information may be available to provide knowledge and techniques to address these issues, this information is scattered or not in the form that is accessible or readily transferable;
- 'professionals' in the human service field need to have the best available information and techniques to assist the community in addressing complex issues;
- the community (through its broad membership) is in the best position to affect real change;
- the community membership requires skill development and a transfer of knowledge to enable it to begin to address its issues, support its families, and to achieve its capacity;
- the 'professional' community can support and assist through guidance and technical expertise; and,
- the more individuals that are involved in dealing with resolutions, the fewer there will be engaged in the problems.

As a result, Ma Mawi Wi Chi Itata Centre is proposing to take a leadership role in Winnipeg, in support of the capacity building of the community to heal and support itself. To this end, it requests assistance in addressing these issues and building a community-centered support mechanism that greatly expands the limited efforts of professionals and the systems.

The overall intent of our project is to strengthen the ability of community members to identify risk factors early, to support children and families in dealing with or containing the impact of the risk factors, and to build on and celebrate their resilience and ability to thrive even in their challenging circumstances.

Building a caring community

As is outlined in numerous books and reports written on the effects of the residential school era, many Aboriginal people living in poverty-stricken rural and urban areas are under severe stress at the present time. The aftermath of this era has exacted a tremendous toll in human suffering and a litany of social problems including high suicide rates, substance abuse and dependency, crime and violence, gangs, unsafe sex practices, single parenthood and teen pregnancies, homelessness, and child abuse and neglect. Unfortunately, the bureaucratic child and family services system often has been a part of the problem rather than part of the solution, as evidenced by deteriorating communities and the disproportionately high number of Aboriginal children in care.

The overall intent of our project is to strengthen the ability of community members to identify risk factors early, to support children and families in dealing with or containing the impact of the risk factors, and to build on and celebrate their resilience and ability to thrive even in their challenging circumstances. The project will serve Aboriginal individuals, families and children residing in 4 inner-city neighbourhoods identified as exhibiting characteristics of extreme need, particularly with respect to children and families. These families are most often represented by Aboriginal single parent arrangements, extended families or foster parent relationships.

At the community level, the Community Care Model provides a vehicle to identify community issues and engage all partners and stakeholders in designing solutions.

The Community Care Model fosters various mechanisms to ensure that partner agencies and other stakeholders work together to provide for Aboriginal children and families.

The model has developed human and educational resources that address the intergenerational

◀ Ma Mawi Wi Chi Itata Centre Inc.
We all work together to help one another

effects of physical and sexual abuse at residential schools. The development of individuals and the development of their families and community go hand in hand. The strengthening of families and the development of community directly contributes to the healing and development of individuals. The healing approach is informed by the spiritual, emotional, mental and physical aspects of the healing process.

The concepts presented in the Community Care Model are a direct result of consultations held with community stakeholders. Neighbourhood residents play a role in devising strategies for project activities and are engaged in strategic planning sessions for the project's on-going implementation. Neighbourhood residents own the improvement process.

Model-building

Our first step in building a Community Care model was to address the issue of capacity building and skills development, to assist with community healing and community-centered child and family support. The following operational objectives and related tasks are presented as an outline of the work that we believe must be undertaken.

1-3 months

To assemble, design and make available the collective wisdom within courses, workshops and curriculum that deal with family healing and support.

Within this objective, tasks to be undertaken include:

- Contact with other child and family serving organisations to identify and obtain information on courses and workshops material that are currently available;

- Review of available materials to identify and select appropriate content and methods of using materials within a community setting;
- Identification of training/information needs that remain unmet;
- Curriculum and workshop development to design additional training;
- Reproduction of material for distribution and use within future training.

3-6 months

To develop skills and capacities within 'professional' staff to train families and community volunteers to deliver support programming

Tasks to be carried out in support of this objective include:

- Identification of the current skill base in terms of courses, workshops and information presentation (trainers and potential trainers);
- Determination of gaps in information and priority skill development to enable a broad range of community-centered support to be made available;
- Identification of additional staff from sister agencies who wish to train;
- Organisation and scheduling of training sessions;
- Providing follow-up and organising initial community training and delivery sessions.

6-12 Months

To increase the levels of skills available within the community to conduct sharing circles, parenting courses and workshops

Tasks to be undertaken include:

- Identification of courses/workshops and support programming (holding sharing circles, etc...) that are appropriate for presentation through community helpers and volunteers;
- Curriculum and training content design and scheduling;
- Conducting courses and training sessions;
- Providing follow-up and support to those taking training.

6-12 Months

To engage a broader segment of the community in supporting families and healing measures through the use of skilled and committed volunteers;

Within this objective, the key tasks to be undertaken include:

- Soliciting and identifying individuals from neighbourhoods willing to take training and conduct sessions;
- Promoting the use of community residents as helpers and family supports;
- Identifying, to supplement, current income levels.



E.F. WILSON
from White Man's Burden to Radicalization and Resignation

E.F. Wilson was deeply committed to Christianizing and educating the Indians. Like most educated colonialists, however liberal, his outlook was Christian and Eurocentric. He thought that the non-white races had simply got left behind and that eventually they would have to join the historical trajectory envisaged by "his" civilization. His mission was simply to minimize the pangs of their assimilation. Gradually, however, the experience of natural ways, "the wild and free life" as he called it, worked its power and he began to understand the challenge and opportunity presented by the resistance, humanity, and wisdom of the Indians. His insight was not shared by his fellow colonists. The military suppression of the Indians' defence of their Western homelands in 1885 (the second Riel Rebellion) confirmed his suspicion that his own people and Government's policies were misguided. To determine how to respond he undertook detailed research into "The Indian Problem," and by



1890 came to advocate self-government and self-determination for Indians, and the preservation and study of their languages and cultures. He recognized that assimilation and cultural genocide were wrong and would not work. But also and unfortunately, his Government and Church disagreed. No challenge to their authority was tolerated. After several years of disagreement and strained relations with his superior, the second Bishop of Algoma, in 1892 Wilson was forced to resign as Principal of the Shingwauk Schools. When a new Shingwauk Hall replaced the old central building in 1935, a cairn commemorating Wilson was built from some of the stones on the spot his residence.

For more information on the Shingwauk Healing Project: <http://people.auc.on.ca/shingwaukproject/indexintro.html> —or contact Donald A. Jackson: jackson@auc.ca. See also the Aboriginal Healing Foundation website ahf.ca for project info.

Healing, Reconciliation and the Media

English-language Canadian print media coverage
of Residential Schools
from 1 February 2001 to February 28 2001

- by WAYNE K. SPEAR

Note on the Study

This was not meant to be a scientific exercise. A scientific study of media would take a larger sample –say, a year’s worth of clippings. I have, however, read the print coverage of residential schools back to February 2000. Although I haven’t listed a year’s worth of articles (there are far too many to list), I have drawn observations in the notes that follow. One last point on method. I focus on English-language media because I’m a reader of English. There is interesting French-language coverage of residential schools, and I hope to discuss it in a future issue.

Summary

When writing of residential schools, journalists focus on lawsuits. The possible bankruptcy of churches and the costs of litigation to government are top concerns. Some of the articles include a brief history of the residential school system, some do not. Church and government officials are quoted more often than survivors of the schools. But above all else are the costs of litigation and a sense, from the points of view of the church and government, of crisis.

During February 2001, there was greater than usual interest in matters of healing and reconciliation as a result of the APTN, CBC, and Vision TV special, *Residential Schools: Moving Beyond Survival*. A study restricted in its focus will reflect the momentary focus of the media, and so I found more articles considering the historical depth and social meaning of residential schools than I suspect I otherwise would. Having said this, a few results of this brief study are in my estimation reflective of general trends over the past year.

The *National Post*, which in February published the greatest number of residential school articles, has led the way. Richard Foot and Rick Mofina both write for the *National Post* and both focus on lawsuits – in particular the prospective bankruptcy of churches and the cost to government of litigation. (Rick Mofina, by the way, put forward a \$10-billion speculation of litigation damages.)

The relative weight of regional focus is also representative. Ontario and British Columbia generate the greatest amount of media coverage of residential schools, followed by Alberta and Saskatchewan. Ontario coverage follows Ottawa’s response to the residential school issue (that is, the potential costs of lawsuits to the Federal government), and in British Columbia litigation is bound up with local political and legal issues: land claims, treaty negotiations, and the recent BC Supreme Court residential school rulings, for examples. I’ve found over the year that British

Columbia print media contain an exceptional amount of hostility, not only over the lawsuits but on the matter of ‘race relations’ also. This may be a result of that province’s high-profile and controversial experiences with aboriginal legal affairs.

The adversarial nature of legal confrontation, which in the media is presented as a crisis, has unfortunate potential. Are healing of residential school survivors and reconciliation of Aboriginal people and Canadians adequately considered by the media?

Has there been an adequate effort to put the lawsuits into a meaningful historical context?

Conclusions

Healing and reconciliation are not prominent media concerns. A quarter of the articles published in February 2001 consider healing, three-quarters do not. Focus on litigation poses the church and state in a defensive position and shifts attention from the broader social upheavals brought about in Canada by the residential school system. Examinations of the history addressed by the lawsuits –of the residential school system itself– tend to have the opposite effect. There is no question that the prospect of church bankruptcy is a matter of concern to Canadians. But the interest of the churches is, by their own acknowledgement, healing and reconciliation. It is perhaps indicative of Canadian media bias that people who understand the residential school system –survivors, historians, and healing workers– are quoted far less often than are lawyers and government and church spokespersons. The Canadian media, in short, see the “residential school problem” as principally a financial problem

of the church and government, rather than as a problem of Aboriginal people and Canadians.

The residential school story is told, in many instances, as a tale of contemporary confrontation and crisis. Lawsuits, although significant, need to be placed into context. Consider: according to a study conducted by the Department of Indian Affairs and Northern Development, roughly 107,000 attendees of Indian residential schools were alive in 1991. Today about 7,000, or 7 percent of that number, are involved in a lawsuit. Even accounting for deaths in the past 10 years, the point remains that many survivors are marginalized by the focus on litigation. Theirs is another story.

Many today seek healing. When the lawsuits have been settled one way or another, and the crisis of the church is no longer a story, will there even be a residential school “issue” in the Canadian media?

See next page for the full list of media articles...

Quantitative Summary
•Total number of English-language Canadian (i.e. non-aboriginal) print media residential school articles considered in this study: 36.
•Total number of pages of English-language Canadian print media clippings dealing with aboriginal people, for the month of February, 2001: 2,485.
•Total number of pages of English-language Canadian media clippings dealing with residential schools, for the month of February, 2001: 42.
•Percentage of media clippings pages dealing with residential schools in February, 2001: 1.71%
•Dominant topics: hunting/fishing rights, waste and fraud in aboriginal management of government funds, land claims, Corbiere decision, suicide/drug abuse.
•Number of articles concerning residential schools, by region where publication originates: Ontario (14), BC (10), Alberta (4), Saskatchewan (3), Nova Scotia (2), Manitoba (1), Yukon (1), PEI (1), Nunavut/NWT/New Brunswick/ Newfoundland (0).
•Focus of residential school-related articles considered in this study: lawsuits (64%), trauma experienced by/need for healing of survivors (25% – includes 2 articles on the CBC/APTN/Vision TV program), other (11% – survivor groups, workshops, letters to editor).
•Number of articles openly disclosing support for survivors of residential school: 13 (36%).
•Number of articles openly disclosing opposition to survivors of residential schools and/or lawsuits: 3 (8%).
•Greatest amount of coverage of residential schools in this sample, by number of articles published: National Post (4), Times Colonist (4), Kamloops Daily News (3), Edmonton Journal, Chronicle Journal, Globe & Mail, Calgary Herald, Leader Post (2).

The articles

Star Phoenix. Saskatoon, SK. Feb 1. C-12. CP. “Feds float fund for Native suits: \$2-billion proposed to cover residential school cases.” Litigation, church bankruptcy, and proposed government fund to help churches cover costs of litigation.

National Post. Toronto, ON. Feb 1. A4. Richard Foot and Justine Hunter. “Ottawa guessing at liability in abuse bailout: Churches. Plans to spend at least \$2B. Religious officials dispute figure since few claims tested.” Church officials say federal plans to spend at least \$2-billion on residential school lawsuits are based on a faulty and speculative estimate of the country’s liability for sexual and physical abuse in aboriginal schools.

Toronto Star. Toronto, ON. Feb 1. A7. Valerie Lawton. “Ottawa, churches in abuse-cash fight: At odds over share of \$2 billion in compensation.” Government meeting with church representatives to discuss lawsuit liabilities.

Edmonton Journal. Edmonton, AB. Feb 1. A-6. Charles Rusnell. “No \$2B proposal for natives: Cost estimate for native residential lawsuits not official.” Government dismisses report that it is proposing to spend \$2 billion to cover the cost of residential school lawsuits.

Kamloops Daily News. Kamloops, BC. Feb 1. A9. Anon. “Anglican diocese remains in limbo.” Local head of Anglican diocese wonders if proposed \$2-billion government fund will help save the Cariboo diocese.

The Chronical Journal. Thunder Bay, ON. Feb 2. A-3. Kimberly Hicks. “Lawyer frustrated at delays: Federal minister hasn’t responded to residential school lawsuit.” Lawyer seeking to discuss lawsuits with Herb Gray.

Kamloops Daily News. Kamloops, BC. Feb 2. A4. Darshan Lindsay. “Native school plans reunion, healing time.” Discusses residential school abuse, and a healing and reunion conference this summer for former students of the Kamloops Indian Residential School.

Kamloops Daily News. Kamloops, BC. Feb 2. A4. Robert Koopmans. “Federal fund could reduce court suits, church lawyer says.” Discussion of government fund to help churches cover costs of lawsuits.

The Simcoe Reformer. Simcoe, ON. Feb 2. 18. CP. “Ottawa proposes \$2-billion fund.” Coverage of *National Post* story, “Ottawa guessing at liability in abuse bailout: Churches: plans to spend at least \$2B. Religious officials dispute figure since few claims tested.”

Alaska Highway News. Fort St. John, BC. Feb 2. A11. CP. “Feds may fork over \$2 billion to cover the cost of school lawsuits.” Coverage of *National Post* story, “Ottawa guessing at liability in abuse bailout: Churches: plans to spend at least \$2B. Religious officials dispute figure since few claims tested.”

Globe & Mail. Toronto, ON. Feb 3. A9. Peter Gzowski. “Residential schools: money alone is no answer.” Money alone will not address damage; there needs to be rebuilding of languages and dealing in good faith with first nations.

Journal Pioneer. Summerside, PEI. Feb 3. A3. Anon. “David MacDonald guest panelist on TV shows about native residential schools.” Former PEI MP, now special advisor to the United Church of Canada, participates in a two-part television panel discussion about the nation’s residential schools February 4 and 11. Briefly discusses residential school history and current lawsuits.

Times Colonist. Victoria, BC. Feb 5. A7. R.H. Eldridge. “Abuse of Natives: The church must fight back.” The facts supporting native claims of abuse are few and in most cases non-existent; churches must fight back; native claims along with the devious complicity of our

Liberal government must not be allowed to destroy our Christian heritage.

Times Colonist. Victoria, BC. Feb 5. A7. Kevin Ward. “Not cultural lawsuits.” Most lawsuits are for physical and/or sexual abuse; there is no precedent in Canadian law for compensating cultural loss.

National Post. Toronto, ON. Feb 6. A4. Richard Foot. “Abuse suits may hit \$10B, lawyer says: Non-physical claims would inflate size of federal estimate.” Article interviews lawyers for plaintiffs on the subject of culture and language lawsuits.

Whitehorse Star. Whitehorse, YK. Feb 6. Page 5. Stephanie Waddell. “Aboriginal group official praises regional gathering.” Coverage of the Aboriginal Healing Foundation regional gathering in Whitehorse.

Kingston Whig-Standard. Kingston, ON. Feb 8. Page 27. Anon. “Special tells story of residential schools.” Report on the CBC/APTN/Vision TV program *Moving Beyond Survival*. Mentions lawsuits for physical and sexual abuse and cultural loss.

Chronicle Herald. Halifax, NS. Feb 10. A4. Jackie Fitton. “United Church pays \$27,000 healing grant: money going to aboriginal survivors of abuse at ex-Shubenacadie school.” Shubenacadie Residential School Survivors Association is given grant from church to deal with long-term effects of the residential schools.

Winnipeg Free Press. Winnipeg, MB. Feb 10. B2. “Shows advance native healing.” Announcement of CBC/APTN/Vision TV program *Moving Beyond Survival*. Focuses on need for healing.

Chronicle-Journal. Thunder Bay, ON. Feb 10. A3. Kimberly Hicks. Announcement of CBC/APTN/Vision TV program *Moving Beyond Survival*. Focuses on need for healing and interviews local survivors. Quotation from Chief Mike Cachagee on the impact of residential schools.

Times Colonist. Victoria, BC. Feb 13. A7. Colin Brown. “Churches must take responsibility for abuse.” Response to R.H. Eldridge letter supporting survivors and calling for church to accept financial responsibility for abuses.

Prince George Citizen. Prince George, BC. Feb 13. Page 4. John Williams. “Natives aren’t the bad guy.” Letter by a survivor of residential school about backlash against natives.

The Temiskaming Speaker. New Liskaard, ON. Feb 14. 2D. Walter Franczyk. “Native counsellor has been there.” Article about the work of Shirley Roach, an addictions counsellor who grew up in a residential school.

Globe and Mail. Toronto, ON. Feb 21. A13. William Johnson. “Confronting aboriginal anguish.” Article about Jean Chrétien’s failure to deal with the fundamental issues which divide Canadian society and aboriginal peoples. Mentions residential school lawsuits.

National Post. Toronto, ON. Feb 21. A4. Richard Foot. “Ottawa must pay for cultural abuse of natives: Senator: ‘Good of our society’ depends on accepting non-physical claims, Douglas Roche says.” Mentions Herb Gray task force and RCAP.

London Free Press. London, ON. Feb 21. A13. Mark Richardson. “Vision TV show can help begin healing.” Concerns the CBC/APTN/Vision TV program *Moving Beyond Survival*. United Church member and columnist Mark Richardson argues that individuals, not church, should be held responsible for abuse. States that 7,000 former students seek compensation totalling \$15 billion. Blames United Church for indulging in guilt and states that the Vision TV program can help both natives and non-natives see each other as individuals.



The Citizen. Duncan, BC. Feb 21. Page 8. Innes Wight. “Am I one of these oppressive, guilty ‘Whites?’” Response to aboriginal columnist Meaghan Walker-Williams. Accuses Walker-Williams of racism against whites and states that her comparison of residential schools to Nazi concentration camps is not credible. White people suffered abuse in residential schools, too. The people upset by her racism are taxpayers, and taxpayers want equality. “Natives do not come across to the taxpayer as oppressed ... but rather as ‘spoiled children’ who have found a trough, a trough full of endless, limitless funds...”

Calgary Herald. Calgary, AB. Feb 22. B7. Daryl Slade. “Judge speeds up aboriginal suit: Lawyers have 90 days to finalize questions.” Discussion of Alberta lawsuit dates and proceedings.

National Post. Toronto, ON. Feb 24. A4. Rick Mofina. “Plan seeks end to residential school crisis: presentation to cabinet, church group fears being left in debt to Ottawa.” Follow-up on the February 1 *National Post* article, “Ottawa guessing at liability in abuse bailout: Churches. Plans to spend at least \$2B. Religious officials dispute figure since few claims tested.” Quotes letter from church to government urging the latter to prevent bankruptcy of church. Mentions \$350 million healing fund. Government settlements, the writer states, could “represent a potential payout of more than \$1 billion.”

Calgary Herald. Calgary, AB. Feb 24. A12. Rick Mofina. “Church fears deal will leave huge debt: Cabinet poised to review proposed solution.” Shortened version of above article (last 5 paragraphs dropped).

Edmonton Journal. Edmonton, AB. Feb 24. B3. Susan Hagan. “Natives seek closure on legacy of abuse.” An article about Doug Horseman, who blames residential school for the alcoholism in his family. Discusses the effects of residential schools, the Residential School Conference held in Edmonton at the Shaw Conference Centre, and the need for healing.

Leader Post. Regina, SK. Feb 26. A1. Rick Mofina. “Church wary of school settlement.” A syndication of the February 24 *National Post* article, “Plan seeks end to residential school crisis: presentation to cabinet, church group fears being left in debt to Ottawa.”

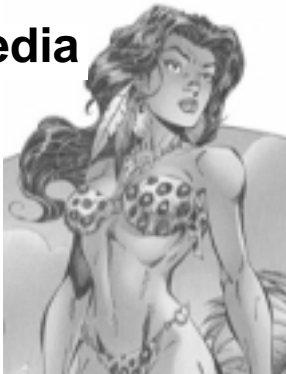
Leader Post. Regina, SK. Feb 27. A7. CP. “Widespread sexual abuse charged.” Report on 50 civil lawsuits, filed since 1997, alleging widespread sexual abuse of Innu children. Mentions Innu substance abuse and suicide which have received national media attention in recent months. Quotes Simeon Tshakapesh, Chief of the Innu band in Davis Inlet.

Times Colonist. Victoria, BC. Feb 27. A4. CP. “Lawsuits allege widespread abuse of Innu children in Labrador.” Same article as above, but with the 8 paragraphs concerning Simeon Tshakapesh removed from the original.

Truro Daily News. Truro, NS. Feb 27. Page 5. CP. Same article as above two, with 6 paragraphs removed from original.

Sault Star. Sault Ste. Marie, ON. Feb 27. A4. Brian Kappler. “Churches still play important role but litigation threatens extinction.” Follow-up on February 24 Rick Mofina article, “Plan seeks end to residential school crisis: presentation to cabinet, church group fears being left in debt to Ottawa.” Southam columnist Brian Kappler defends the churches and argues for individual responsibility rather than generalized reparations for historical wrongs. •

Stereotypes in the Media



For a dominant ideology which controls the means to communicate, to disseminate, to educate, it is easy to set the agenda, confer status, convey encoded messages –in other words, to privilege certain interpretations and thereby promote dominant interests.

This definition of prejudice gives us the clues to the fragility of its roots:

“Prejudice: a feeling, unfavorable or favorable, toward a person or thing prior to, or not based on actual experience. Antipathy based upon a faulty and inflexible generalisation, or based on unsubstantiated data.”

Aboriginal peoples have long complained of media stereotyping. Historically, minorities were presented in a manner consistent with prevailing prejudices and attitudes. Images of minorities were steeped in unfounded generalizations – virtually to the point of near parody.

For example, media stereotypes of Aboriginal peoples dwelt on themes of “the noble savage,” the “savage Indian,” the “drunken Native,” and the “subservient squaw.” Other racial minorities were labelled as dropouts, pimps, and drug pushers, while still others were stigmatized as mathematical or scientific geniuses. Only rarely did minorities appear with something significant to say or do. Their lived experiences were reduced to the level of an “angle” or “jolt” for spicing up plot lines.

Minority characterization rarely led to critical views of prevailing myths of society, namely, (a) things will get better, (b) systemic racism is not a problem, (c) working within the system is the way to get ahead, and (d) whatever your colour, the American dream is within reach. Through stereotypes, minorities were put down, put in their place, or put up as props and adornments for audience gratification.

The film industry, as an important cultural institution, must shoulder its share of the blame for perpetuating stereotypes. According to Michael Parenti, the author of *Make Believe Media: Politics of Film and TV*, minorities were historically caricatured as heathen savages or as subordinates in devoted service to white masters (e.g., Tonto for the *Lone Ranger* and Cato for the *Green Hornet*). Minorities were obligated to know their place on the silver screen, a subservience often conveyed by deferential actions related to serving, smiling, or shuffling.

Progress toward eliminating mass media stereotyping is proceeding at glacial speed. Race-role images continue to be reinforced, perpetuated, and even legitimized through selective media coverage. Identifying a person by racial labels even when

irrelevant to the story (“race-tagging”) remains an occasional problem.

The net effect of this stereotyping is that minorities are slotted or labelled as unusual or negative, and this “foreignness” precludes their full acceptance as normal and fully contributing members of society. As well, stereotyping obviously conveys false information. The presence of a few highly visible entertainers or athletes in advertising is hardly typical of minority life experiences.

Sometimes the only way to survive is to laugh

Herein lies a social function of stereotypes. In an industry geared to image and appeal, there is pressure to enforce the rule of homogeneity and conservatism through stereotyping. Images of consumer goods need to be sanitized and stripped of controversy or negative connotation for fear of lost audiences, hence revenue. Stereotypes “sanitize” perceptions of the world. Majority apprehension of minorities is rendered less threatening through exposure to familiar and reassuring images.

-Dr. Augie Fleras teaches in Toronto, and is co-author of *Breaking the Mould: Redefining the Representational Basis of Media Minority Relations in a Multicultural Canada*, a project using both primary and secondary data to look at 25 years of media minority images. Excerpted from *Please Adjust Your Set*, by Augie Fleras, in *Communications in Canadian Society*, 4th Edition, Nelson Canada, 1995.



Images on screen promote aboriginal cliches

Article published in the Ottawa Citizen, February 1997.

LETHBRIDGE, Alberta - The fighting warrior, sexual savage and mystical Indian are all stereotypes that undermine aboriginals searching for a positive self-image, says a native actor. And Gary Farmer lays the blame on TV and the movies. There's rarely a dramatic movie made with aboriginals that doesn't involve scenes of violence and alcohol, says Farmer.

As a result, people fear Indians because of the image of the “fighting warrior.” “To some extent,

fear is also the reason you don't want to live next door to them,” he says.

Even a movie as apparently benign as *Peter Pan* fosters it. “We think of it as classic cinema we would like to share with a child.” But it has one of the most disturbing images of the Indian as a savage to be feared, says Farmer, co-star in the new movie *Dead Man*, which just won the Felix Award from the European Film Academy for best foreign film. “Consider the impression left on young aboriginal people when they see themselves portrayed this way time and again. It's hard for them to have a positive image of themselves.”

“Poor self-image is one of the biggest problems facing native communities,” says Farmer. “We don't need a lot of money to change the way people see things. We just need an opportunity to broadcast our own images.”

Black Robe, the successful Canadian film about a Jesuit missionary's quest to save the Hurons' souls, made it far worse, he says. “*Black Robe* perpetuated every negative stereotype about our people there ever was. But it was named best film of the year and the company received \$60 million from the Canadian government to go out and do more of the same.

Black Robe misses a key element. “The story of the newcomers' interaction with the Mohawks is always told from the point of view of the Jesuits.” Nobody explains the Iroquois Confederacy's five centuries of peace between the six nations. The truth is that by the time the Jesuits came, there were 50 chiefs who were required to agree before the confederacy could go to war, he says. “It had to be a unanimous decision, so it was very difficult to get.” But the Hurons saw the devastation from the alcohol brought by the newcomers. “It was seen as a decay that had to be rooted out,” says Farmer. “The Iroquois told the Hurons everyone not affected should leave and they would go in and clean the area out. “There's never an understanding why that was done and so the story of a classic conflict between indigenous and non-indigenous peoples has never been told.”

Farmer says aboriginal people must control the images presented about them if they are to take control of their lives. “There's no information in the media that pertains to aboriginal people. We're bombarded by images that don't reflect our reality.” When he realized how little influence actors have over the stories told in cinema, he decided he also had to become a producer. That carries its own set of troubles.

Farmer says the job of changing the picture of aboriginal people sometimes seems overwhelming. That's when his people turn to toxic humor to help.

“Sometimes the only way to survive is to laugh.”•

DEBUNKING MYTHS AND STEREOTYPES

Drunken squaw
Dirty indian
Easy
Lazy

Every Canadian knows these common words to describe and identify Aboriginal women. Many Canadians are fooled by this construction of native womanhood.

The dirty easy squaw was invented long before poverty, abuse and oppression beset our people. She was invented and then reinforced because she proved useful by the coloniser. The “uncivilised” squaw justified taking over indian land. She eased the conscience of those who wished to sexually abuse without consequences. She was handy to greedy consumers. Dirty and lazy, she excused those who removed her children and paved the way for assimilation into mainstream culture. She allowed for the righteous position of those who participated in the eradication of Native culture, language and tradition.

- Kim Anderson

“A Recognition of Being

—Reconstructing Native Womanhood.”

Negative myths and stereotypes are social constructions. A negative stereotype is an essential component in the dynamics of aggression. In all acts of aggression, whether in war, colonisation, genocide, apartheid, ethnic cleansing, harassment in the workplace, violence against women and children, etc...the pattern is the same: the aggressor always places its victims in a position of a non person, so that the aggression has its own justification. The foundation of aggression is deshumanisation and demonisation.

The Western view of the world is hierarchical: God, man, woman, children, animals, the inanimate creation. In this scheme, God and man are the “Persona grata” [wanted persons] “Persona non grata” [unwanted] occupy the other echelons, in diminishing order of importance. This lower order is also graded by colour, so that in the Persona non grata echelons, white woman is the highest. Below her are coloured man, coloured woman, coloured children.

This scheme also includes, in each echelon, an age factor.

In Canada, contrary the United States, Aboriginal People’s land was taken not by force but through-negotiated treaties. Treaties are formal covenants signed by equals. But colonisation is not a dynamics of equals, it is an act of aggression. In order to overstep the agreements of treaties, Aboriginal people had to be made Persona non grata, by the usual means: negative stereotypes. History books, school curricula, media, research, all carry to this day negative stereotypes, the vested interests of the early days of colonialism having increased, not diminished under the reign of capitalism.

Stereotypes have an important function in the maintenance of racism. Between 1500 and 1800 A.D., the stereotype of Indians as savages served to justify the dispossession of Indian lands. The dispossession

and its legacy have created a powerful-powerless relationship between white and Native peoples. In order to maintain this power structure, new stereotypes of Native peoples have been created, as the need has arisen (Larocque, 1989, p.74).

There is very little interest, in Canada, in the origin, nature, harmfulness or tenability of negative stereotypes and the obstacles they place on the path of real healing for Aboriginal people. The only positive change is that Aboriginal people now have the strength of spirit to debunk them.

...there is a definite dearth of interest in the proverbial invectives that have been hurled against the natives ever since Christopher Columbus and later explorers, settlers, and immigrants set foot on the American continent. As people look back at these slurs in the year when the world commemorates the quincentenary of Columbus’ discovery of America, it is becoming ever more obvious that the native population suffered terribly in the name of expansion and progress. Native Americans were deprived of their homeland, killed mercilessly or placed on reservations, where many continue their marginalized existence to the present day. The early concepts of the “good Indian” or “noble savage” quickly were replaced by reducing the native inhabitants to “wild savages” who were standing in the way of expansionism under the motto of “manifest destiny.”

-Wolfgang Mieder, *The only good indian is a dead indian: history and meaning of a proverbial stereotype.*



Negative myths and their offsprings –stereotypes, clichés, prejudices, and discrimination– extort a heavy toll on those they misrepresent. Aboriginal people have mostly paid with their self esteem. It is difficult to like oneself when the image mirrored back to you and to the rest of the world is demeaning. Myths about Aboriginal peoples are transmitted in cultural forms and practices. Cultural productions which replicate and reproduce these stereotypic images include educational material, research reports of all kinds, all forms of media, and other written texts.

When mainstream Canadians think of Aboriginal people, it is often in terms of stereotypes. In the industrialized Western society of the 20th century, myths and related types of tales continue to be told. Such stories often reinforce stereotypical attitudes about the moral superiority of the settlers to the native Indians.

To be dispelled, a myth must be challenged. The renewal and reconstruction of Aboriginal communities is a movement which is having profound impacts on all aspects of Aboriginal life. With the construction of a clearer, more solid identity comes the strength of spirit necessary to challenge and deconstruct the negative identity carried by myth and stereotypes. It is hoped that the growing number of informed Canadians will also grow and find the strength of spirit to help others challenge and dispel these stereotypes, and accelerate the process of healing and reconciliation.

To be dispelled, a myth must be challenged.

While the outline of myths from a past period or from a society other than one’s own can usually be seen quite clearly, to recognize the myths that are dominant in one’s own time and society is always difficult. This is hardly surprising, because a myth has its authority not by proving itself but by presenting itself. In this sense the authority of a myth indeed “goes without saying,” and the myth can be outlined in detail only when its authority is no longer unquestioned but has been rejected or overcome in some manner by another, more comprehensive myth.

From stereotypes to ideals

Aboriginal peoples within the “dominant” Euro-Canadian framework often emerge as portrayals of pejorative, historically inaccurate stereotypes, despite the diversity of traditions among the First Nations. Even though a great deal of literature has provided some substantive insights into the histories of Aboriginal peoples within this country, these histories continue to be presented less in relation to the Aboriginal’s world than to that of the non-Aboriginal, illuminated by references to indigenous culture. The paradigms on which Aboriginal communities are basing their social and cultural reconstruction are still at odds, in many cases, with Western world views.

Even though each Aboriginal community –each Aboriginal nation– is unique in many aspects, communities share a greater number still of common values and ideals. These values and ideals, as we have explored in previous issues of *Healing Words*, are a deep sense of the sacred connectedness with a Creator and its entire creation, a belief in the essential role of balance in all aspect of life, a belief in the value of healthy and loving human relationship as the true basis for prosperity, a belief in the inherent equality of all human beings, and a traditional trust in their capacity to grow towards maturity and wisdom, a deep respect for the spiritual legacy that Elders bring to a community.

Show Respect to Others: Each Person Has a Special Gift.
Share what you have: Giving Makes You Richer.
Know Who You Are: You Are a Reflection on Your Family.
Accept What Life Brings: You Cannot Control Many Things.
Have Patience: Some Things Cannot Be Rushed.
Live Carefully: What You Do Will Come Back to You.
Take Care of Others: You Cannot Live without Them.
Honour Your Elders: They Show You the Way in Life.
Pray for Guidance: Many Things Are Not Known.
See Connections: All Things Are Related.

These values and beliefs, in turn, are the means by which healthy, sustainable social systems can be strengthened: justice, education, decision-making, health, environment.

The road back to healing is long and difficult, but without values and ideals, there would be no road. Let no one scorn such values and ideals as mere myths, If they are, they are very good ones. •

The Drunken Indian

Roger Dennie

Sobriety.
It's a far cry
from being passed out
in the midday sun
on the side of Station Road
in faraway, lonely Wawa
with kids throwing stones at me.
I joke about it now
lying down meditating,
As I call it.
A white man I met once
at an AA meeting in the west side of town
told me it must be difficult for you
staying sober he said
when you're on welfare.
He thought he was being kind.
I didn't tell him that I had
been working at the steel plant
for the last ten years.
I didn't prick a hole
in the old drunken Indian cliché
and let the air out of his prejudice
But i should have.
The white man.
what makes him think
he is so superior?
he is the one
who gave us the booze
in the first place.
Besides,
what was this white man
doing at an AA meeting
anyway?

From myth to marginalisation

No other words could resume better than Roger Dennie the content of this article. A negative myth is a formless, deeply rooted belief from which are fashioned a host of other creations. For example, from the myth of Aboriginal drunkenness has emerged a stereotyped creation, dressed up in the rags of prejudice: untrustworthiness, unreliability, criminality and weak-mindedness. The “unredeemable” Aboriginal, a good candidate for marginalisation. And although the journey from Myth to Marginalisation is often a journey from the past to the present, from the subconscious to the conscious, marginalisation is very much a 21st century social activity, no longer acceptable or tenable.

The perceptions of native people that most Canadians have are defined and limited largely by the second-hand images they see in the media and by the first-hand encounters they have on the street. Given these limited and superficial sources of information, it's not surprising that the stereotype of “the drunken Indian” looms so large in the warped perception that many Canadians have of native people. Although this stereotype is not fully shared by all Canadians, it is nevertheless deeply rooted in the

Canadian psyche. In fact, it is as firmly rooted in Canadian belief as the fairy tale that Europeans settled this land peacefully and without bloodshed.

-Brian Maracle, *Crazywater*.

On the subject of Aboriginal alcohol abuse, research has been the vast reservoir of data, statistics feeding much public debate and generating a vast array of programs of all sorts, all directed to the eradication of “Aboriginal addictions problems.”

The myths about Aboriginal alcohol consumption have had subtle and not so subtle influences on research.

- The ingrained assumption that alcohol abuse is universally rampant in aboriginal communities led research to focus an inordinate amount of attention on Aboriginal communities, directed to “curing” the problem, rather than looking into the root of it.
- Failure to address the root of Aboriginal Alcohol consumption and recognising that Alcohol abuse is a secondary cause of problems in Aboriginal communities has lead to failed remedies, which in turn fed the stereotype of the “unredeemable” Aboriginal alcoholic.

Myth:

In Canada we know all there is to know about Aboriginal Alcohol consumption.

Fact:

Despite extensive studies, little is really known about the subject.

In an effort to address the conditions that give rise to substance abuse, government subjects Aboriginal people to a never-ending barrage of epidemiological studies and social surveys. Yet an explanation of the under-lying causes of substance abuse among First Nations people eludes us still. Clearly, this fundamental gap in knowledge about a high-risk population prevents the development of strong and effective substance abuse programs. Substance abuse is only a symptom of deeper individual and community problems.

-Aboriginal Substance use: Research issues
Proceedings of a joint Research Advisory Meeting
CCSA & NNADAP.

Myth:

Canada has in-depth and long-standing expertise in research and research analysis regarding Aboriginal Alcohol consumption.

Fact:

The relevance of scientific approaches that examine cause and effect to Native problems are questionable.

There are also many methodological weaknesses in current (research) efforts. For example, where survey research is available, few studies discuss the construct validity and reliability of their instruments. In addition, because some communities have been grossly over-studied, data collection is tainted with apathy or majority non-participation. Holistic versus reductionist principles and the inconsequence of numbers and written words makes western scientific methods uncomfortably foreign in Indigenous communities. Significantly greater value is placed on the subjective in Indigenous science and other cultural barriers complicate communications, data collection and interpretation. The more narrowly defined research population of Indigenous people lacks a satisfactory addictions database with which to assess the representativeness of a sample; as a result, mainstream Canadian groups often serve as a comparison group despite non-comparability on several demographic variables.

-Aboriginal Substance use: Research issues
Proceedings of a joint Research Advisory Meeting
CCSA.

Myth:

The methods used to research Aboriginal alcohol consumption are sound and culturally appropriate.

Fact:

When it comes to research into Aboriginal Alcohol consumption, or any other Aboriginal social “problem,” methodologies contain flaws. These include:

- Combining data from different communities means very different groups and milieus are being aggregated;
- Studying smaller, more homogeneous communities means that small numbers of cases exert a large effect on reported results which may be of no statistical significance or of limited generalizability;
- The definition of who is an Aboriginal person is often a problem due to people living on or off reservation, mixed parentage, style of living, self-identification, etc.;
- Census data may be biased by problems of ethnic identification and sampling which in will alter population prevalence rates;



- Aboriginal people in some settlements may be much more closely studied or scrutinized than neighbouring rural communities, leading to a more complete reporting of cases (e.g. of suicide) and hence, the impression of a higher prevalence of problems where none exists;
- Studies do not take into account ongoing culture change;
- In small communities there may be a significant problem of reactivity in research: that is, the researcher may have substantial impact on the community which both threatens the validity of findings and introduces new factors into the system.

-Laurence J. Kirmayer, MD, FRCPC, *Emerging Trends in Research on Mental Health Among Canadian Aboriginal Peoples*.

Myth:

All research findings point unanimously to the fact that Alcohol abuse is rampant in Aboriginal communities.

Fact:

There is no coherent approach to researching the problem, and no cohesive data on a national scale. The evidence put forward by researchers in the field is often contradictory.

Community-based health data are collected primarily by the federal government (e.g. MSB, HWC), whose collection methods and research priorities vary considerably across regions and differ from provincial systems. This circumstance makes normative data about the use and abuse of alcohol by Indigenous people unavailable on a national basis.

Have alcohol and substance abuse problems become more prevalent or less prevalent? Has the nature of the problems changed? Is there any relation between prevalence and degree of community organisation and political action?

No one seems to know the answer to these questions, because there were no methodologically sound surveys available then to compare with more recent surveys, which are still not being conducted.

Myth:

Alcohol abuse is one the primary root cause of social problems in Aboriginal communities

Fact:

There is real debate in health care circles, not only in First Nation's communities, whether alcohol, drugs, and other substance abuse is a primary problem by itself, or whether substance abuse is merely a manifestation of other more deeply rooted problems. Put simply, there are real debates over whether substance abuse is a cause or an effect.

Research on Aboriginal Alcohol consumption and

the resulting intervention programs are designed primarily by non-Aboriginals. For this and other reasons, the historical legacy of colonisation and assimilation is not necessarily seen as the root problem. For most Aboriginal people, and some researchers, alcohol abuse is a secondary cause of individual and community dysfunction.

Survivor Syndrome Theory

Researchers Beane, Hammerschlag, and Lewis (1980) define the active pathology in the Native culture as survivor syndrome. They postulate that attempts by Christian settlers to subdue the "savage" prompted 100 years of enforced dependency on Federal policy; the constant erosion of sacred culture, dislocation from homelands, controlled poverty, and humiliation have resulted in survivor syndrome.



Aboriginal people are the first to recognise that various forms of addiction, including alcohol, remain a serious problem at the community level, and they are taking measures to change. But the picture painted by the many research reports and statistics, so often accepted at face value, is far from accurate and has shed very little light on the root, the nature, and extent of alcohol consumption in Aboriginal communities.

Myth:

Drinking among natives is higher than drinking among the general population.

Fact:

Research indicates that the prevalence of native drinking is approximately the same in non-native groups, and lower in some of the group categories used for Canadian statistical purposes.

Survey data from a number of sources indicate that alcohol consumption rates among Aboriginal people are in fact lower in some measurement categories than among non-Aboriginal people. The primary source of national data is the Aboriginal Peoples Survey (APS). The picture it presents is based on self-reports, and as such must be regarded with some caution, though it is regarded as reasonably reliable by experts in the field.

Myth:

All aboriginal people have a problem with alcohol addiction.

Fact:

Not only do many individual Aboriginal people and families not drink at all, but entire communities throughout Canada are dry or almost dry. The well-known story of Alkali Lake is by no means unique. Also, many communities, in particular Northern communities have had since the 70s a strict system of alcohol restriction and control in their community, put in place and implemented by the communities themselves.

"No discussion of community-based programming would be complete without highlighting Alkali Lake, British Columbia, where almost 100 per cent alcoholism was turned around to 95 per cent sobriety. With bootlegging eliminated, a voucher system for social aid benefits and a job reward for alcoholism treatment completion, the efforts of a determined chief and council transformed a despairing situation to one of industry and hope. In Ontario, isolated communities have shown short-term benefits from prohibition (56). Although it is not known how many communities in Canada maintain prohibitive alcohol bylaws."

-Volume 3, *Gathering Strength*.

Myth:

Aboriginal people with an alcohol problem live in a constant state of stupor.

Fact:

The APS found that a lower proportion of Aboriginal people than Canadians drink daily or weekly. Although alcohol and drug abuse is a problem in most Native communities, it is a different problem from alcohol and drug abuse in the general population. The Yukon survey found that abstinence is about twice as common among Aboriginal people as among other Canadians. It also found that, of those who do report drinking, more Aboriginal people are heavy drinkers, both in the frequent ('regular') and infrequent ('binge') patterns. This means that the pattern of drinking is different, with mainstream Canadians drinking more regularly on a moderate to heavy basis, depending on socio-economic factors.

Myth:

It's in their genes. Aboriginal have always been drinking.

Fact:

The fabrication and use of alcohol was not part of the social fabric in traditional Aboriginal cultures. Alcohol was introduced to Aboriginal people in the course of trade and social interaction with European explorers, fur traders and merchants. It was deliberately and routinely used a means to induce a state of inebriated pliancy in Aboriginal people selling their goods, so that





they could be manipulated. The effects were somewhat similar to those of introducing smallpox and other infectious diseases: Aboriginal people had no “immunity” to alcohol, in the sense that social norms and personal experience can “protect” against over-consumption.

Not only alcohol was deliberately used as a powerful tool of colonisation and assimilation. The fabrication and perpetuation of the Drunken Indian stereotype was, and is, a ludicrous fact given the western colonisers own relationship with alcohol, dating back thousands of years.

In 1823, “Gentlemen in Canada appear to be much addicted to drinking. Card-playing, and horse-racing are their principal amusements. In the country parts of the province [Ontario], they are in the habit of assembling in parties at the taverns, where they gamble pretty highly, and drink very immoderately, seldom returning home without being completely intoxicated. They are very partial to Jamaica spirits, brandy, shrub, and Peppermint; and do not often use wine or punch. Grog, [watered down rum] and the unadulterated aqua vitae, are their common drink; and of these they freely partake at all hours of the day and night.”

-A social history of drinking in Canada
www.canadafirst.net/our_heritage/drink



Myth:

Aboriginal people always have problems and they just turn to alcohol to cope.

Fact:

People cope with life difficulties in different ways. The ways Aboriginal people cope are not very different those of Canadians. Most Canadians, for example, say stress plays a dominant role in their daily lives. A recent Decima Research study showed that only 26% of Canadians feel that they know how to handle their stress well. The study indicates that people often cope with the stress by engaging in harmful lifestyle habits. About 75% of the respondents say their coping mechanisms include eating fatty comfort foods, watching TV, smoking cigarettes or drinking alcohol. Statistics Canada estimates that the annual cost of work time lost to stress is \$12 billion per year.

“First Nations communities have a lower health status than other communities, and there’s a lot of history and social deprivation that would lead to abuse, but in terms of absolute numbers, their population is no better or worse than the general population.

“It’s stereotyping,” says Dr. Hodes, Health Canada’s assistant regional director for Alberta’s community health programs.

Myth:

Aboriginal people are not doing anything to help themselves with their alcohol problem.

Fact:

Beside the sobriety movement and the drive towards dry communities mentioned above, Aboriginal people everywhere are advancing on the path of healing and social reconstruction. They have recognised the root and nature of their addiction, are well aware of the need to rebuild healthy communities, and are turning to their own traditions and spiritual legacy to do so.

The following principles are examples of the kind of blueprints Aboriginal communities have developed and are implementing to fight addictions and rebuild healthier and more balanced communities.

Alcohol abuse is a social problem. It is a problem that affects both mainstream and Aboriginal Canadian societies. But it affects them differently and for very different reasons.

DETERMINANTS OF WELL-BEING & HEALTH

BASIC PHYSICAL NEEDS – adequate nutrition, clothing, shelter, pure drinking water, sanitary waste disposal and access to medical services.

SPIRITUALITY AND A SENSE OF PURPOSE – connection to the Creator and a clear sense of purpose and direction in individual, family, and community life, as well as in the collective life of the nation.

LIFE-SUSTAINING VALUES, MORALS, AND ETHICS – guiding principles and a code of conduct that informs choices in all aspects of life so that at the level of individuals, families, institutions, and whole communities, people know which pathways lead to human well-being, and which to misery, harm and death.

SAFETY AND SECURITY – freedom from fear, intimidation, threats, violence, criminal victimisation, and all forms of abuse both within families and homes and in all other aspects of the collective life of the people.

ADEQUATE INCOME AND SUSTAINABLE ECONOMIES – access to the resources needed to sustain life at a level that permits the continued development of human well-being, as well as processes of economic engagement that are capable of producing sustainable prosperity.

ADEQUATE POWER – a reasonable level of control and voice in shaping one’s life and environment through processes of meaningful partici-

pation in the political, social, and economic life of one’s community and nation.

SOCIAL JUSTICE AND EQUITY – a fair and equitable distribution of opportunities for all, as well as sustainable mechanisms and processes for re-balancing inequities, injustices, and injuries that have occurred or are occurring.

CULTURAL INTEGRITY AND IDENTITY – pride in heritage and traditions, access to and utilisation of the wisdom and knowledge of the past, and a healthy identification with the living processes of one’s own culture as a distinct and viable way of life for individuals, families, institutions, communities, and nations.

COMMUNITY SOLIDARITY AND SOCIAL SUPPORT – to live within a unified community that has a strong sense of its common oneness and within which each person receives the love, caring, and support they need from others.

STRONG FAMILIES AND HEALTHY CHILD DEVELOPMENT – families that are spiritually centered, loving, unified, free from addictions and abuse, and which provide a strong focus on supporting the developmental needs of children from the time of conception through the early years and all the way through the time of childhood and youth.

HEALTHY ECO-SYSTEM AND A SUSTAINABLE RELATIONSHIP BETWEEN HUMAN BEINGS AND THE NATURAL WORLD – the natural world is held precious and honoured as sacred by the people. It is understood that human beings live within nature as fish live within water. The air we breath, the water we drink, the earth that grows our food and the creatures we dwell among and depend on for our very lives are kept free from poisons, disease, and all other dangers. Economic prosperity is never sought after the expense of environmental destruction. Rather, human beings work hand-in-hand with nature to protect, preserve, and nurture the gifts the Creator has given.

CRITICAL LEARNING OPPORTUNITIES – consistent and systematic opportunities for continuous learning and improvement in all aspects of life, especially those connected to key personal, social, and economic challenges communities are facing, and those which will enhance participation in civil society.

ADEQUATE HUMAN SERVICES AND SOCIAL SAFETY NET – programs and processes to promote, support, and enhance human healing and social development, as well as to protect and enable the most vulnerable to lead lives of dignity and to achieve adequate levels of well-being.

MEANINGFUL WORK AND SERVICE TO OTHERS – Opportunities for all to contribute meaningfully to the well-being and progress of their families, communities, nations, as well as to the global human family.

Four World International Institute
<http://home.uleth.ca/~4worlds/4w/visionsanddeternants/fuldeter.htm>



Is there an After-myth?

Debunking a myth leaves a gap where certainty existed before. What now? What can I believe now? Debunking myths is about changing long-held perceptions. This is not easy. In the matter of cultural myths and stereotypes, this is even more difficult, because it involves having to look at oneself, one's attitude, one's behaviour and admitting that they were not, after all, perfect.

In the light of this article about Aboriginal drinking, what are the After-myths?

First, an affirmation: yes, alcohol abuse is a social problem. It is a problem that affects both mainstream and Aboriginal societies. But it affects them differently and for very different reasons. In the matter of alcohol abuse there is simply no valid or useful ground for comparability between mainstream and Aboriginal societies. I would add that there is no real useful ground for a national portrait either. It perpetuates a false image of Aboriginal communities in the eyes of mainstream Canadians and has a discouraging effect on Aboriginal communities.

The current portrait of alcohol abuse in Aboriginal society etched by Canadian official research (government, national health organisations) is not accurate or reliable for several important reasons. Two of them are offered here:

Cartesian versus Holistic

Most research on the subject is statistical. Based on a Cartesian model, its aim is to look closely at the parts and provide statistics, from which a global portrait is drawn, conclusions made, trends forecasted, recommendations presented and programs developed. The subject of "Aboriginal alcohol abuse" has fed a whole mainstream Canadian "helping" industry.

Statistical research on the subject of alcohol abuse, as a glance at any research report will show, is more concerned with the who, the what, the how much, the how often and the where (sometimes the how) than the why. The why is drawn later, from the analysis, at the stage of global portrait development.

There is a major difference in the way Aboriginal view health and balance at an individual and collective level. Aboriginal societies' views of the world are not Cartesian, they are Holistic. In this model, the why of alcohol abuse is not an after-thought; it is the key to the answers that will drive the dynamics of recommendations and effective, integrated and holistic program development.

The root of alcohol abuse in Aboriginal communities is historically and culturally specific and cannot be compared, except on a superficial basis, with Canadian alcohol abuse.

Assimilation of non-comparable data

Every single Aboriginal community throughout Canada is different from the others. However, to provide the necessary homogeneous statistics for national research on alcohol abuse, statistics are collected and collated in two ways: 1. by categories (i.e. gender, age, social and economic status, geography etc.) which reflect the structure and realities of mainstream Canadian society, certainly not

Aboriginal societies. Statistical research, nevertheless, continues to assimilate Aboriginal societies into mainstream categories.

This leads to unfair and inaccurate results. For example, drinking habits of unemployed Canadians and Aboriginals are compared although the realities of both are not comparable. Another example relates to comparative statistics for the same geographical (provincial) area, where the economic situation of mainstream Canadians will be enormously different from Aboriginals on their reserves.

2. by communities, through governmental department programs and partner organisations. This data, reflecting at source some of the uniqueness and complexity of every community, is then centrally collected for analysis on a national scale.

Alcoholism as an illness is a purely ideological slogan.

This process of categorisation and amalgamation of data gives birth to regional and national research findings and statistics which have lost their accuracy and reliability.

National statistics depicting alcohol abuse in Aboriginal communities are simplistic and have no real usefulness. As Alkali Lake and countless other communities have shown, alcohol abuse is far from being the universal phenomenon asserted in current statistics. They have also shown that Aboriginal peoples themselves are the ones best able to develop healing strategies, simply because they know themselves and the specific realities of their community best.

A different picture

Official research does show some commonalities, but also major differences in Canadians and Aboriginal people's drinking habits and level of alcohol abuse. Self-reports by Aboriginal communities show data that run, in many instances, counter to official surveys statistics and findings. The following stand out:

- The geographical repartition of alcohol abuse is different than stated in official findings
- The consumption patterns are different from mainstream Canadians but consumption itself is similar
- The root of the problems is different from that of Canadians
- The ways Aboriginal people view alcohol abuse is different
- The methods and preferences for Recovery and Healing are different

The Aboriginal holistic and integrated approach to alcohol abuse

"Alcoholism as an illness is a purely ideological slogan."

-H. Fingarette, *Heavy drinking: the Myth of Alcoholism as a disease.*

Although a critical analysis of the dominant ideology (which affirms that alcohol abuse is an illness, a physiological phenomenon which must be treated through an efficient medicalisation system) is

beyond the scope of this article, one thing remains it is an ideology only, whose efficacy is highly questionable. Its most important tenets are: alcohol is a physiological phenomenon, alcoholics are powerless in the face of their addiction and abstinence is the only course of action.

"The concept of alcoholism as an illness supposes that the individual is deprived of any will, when it is precisely because he has been disempowered in relation to his life that he has turned to alcohol."

-Amnon J. Soussa, *Pourquoi l'alcool n'est pas une maladie (why alcoholism is not an illness).*

It is important to underline that recent research, despite the hostile reactions of the dominant ideology, highly supports the holistic, integrated approach of Aboriginal communities in regard to alcohol abuse. The lists below illustrate the important differences between the two approaches:

Alcoholism as an illness approach

- You are forced to admit you are dependant.
- The therapist or the group is the expert on your illness.
- You must be made to confront your obvious dependency.
- Only negative information is admissible.
- You must admit that you are powerless and out of control.
- The diagnostic is that the illness is with you for the rest of your life.
- You must wear the label of sickness and dependency for the rest of your life.

Holistic approach to alcoholism

- You can consider your problem as being on a scale between severe and minor.
- You must make your own decision regarding your problem.
- You become conscious of the impact of a variety of choices.
- You control and evaluate your habits as your life evolves.
- You can leave dependency behind.

-S. Peele, *The truth about Addiction and Recovery.*

In conclusion

Statistics do not show the immense odds Aboriginal people have and are struggling against in their movement towards sobriety. It is time to celebrate all those who won their sobriety and are now helping others, all those who are new on the path, and all those who will make the choice one day.

We hope this article will encourage a process of reflexion, of discussion, and that it will bring new ideas and perspectives on the development of your own community research, healing and education activities. Above all we hope that you will gain new pride and courage: Yes, there is a problem; yes, it can and is being solved, and yes, the image in the mirror is good, very good –because we got rid of some of the myths that disfigured us. •

p o e m s



These Ivory Towers

BY ELIZABETH ESQUEGA

In a bureaucratic jumbled heap,
lies buried beneath the walls, so deep,
majestic papers, scribed and scrawled,
of entire Nations bullied and falled
into their dungeons of oppression amass.
Why? Oh! Why? How could this last?

Their crimes appear plenty judged tried and true,
for what harm did these Nations unto you.
Thier walls of misery, still below the halls,
These Ivory Towers hear still their calls.

As greed and power looms overhead,
These Ivory Towers remain in their stead.
Men garbed in robes, stand triumphantly staged,
Yet Nations though many stay captively caged,

Memories hold secrets, known only to a few,
Where Nations arise in numbers they grew.
Legends are whispered in swirls of smoke,
The drum beats steady, the shackles are broke.

Nations are gathered throughout the land
to claim their victory, together they stand.
These Ivory Towers crumble and wait
for Nations to regain their own fate.

Centuries have passed, it's time to take hold,
the future is now, our Elders have told.
These Ivory Towers that shone so white
no longer can do what is not right.

The Grandfathers say no tears shall be shed,
For despair is over where many have bled.
These Ivory Towers will scribe once more
an end to the ravages of a stately war,
And bury beneath the walls and the ground
the paers that held these Nations bound.

These Ivory Towers that stood so tall
Will know what it's like to stumble and fall,
as judgements are rendered to be fair,
First Nations are ever so aware
that pride in victory is bittersweet,
when another falls at your feet.

These Ivory Towers continue to be
where Nations rebuild their destiny.
Let's bury the shame of this place,
and return it to a State of Grace,
These Ivory Towers.



Beauval Indian Residential School 1944-1954

BY RALPH PAUL

Because I was considered to be an INDIAN under the Indian Act, at age six I was sentenced to 10 years of assimilation and acculturation at BIRS –the Beauval Indian Residential School. Prior to my being indoctrinated to the whiteman’s culture, I was a happy, contented, care-free Dene child. For the first six years of my life I knew no words in English. I was afraid of the whiteman. I was naughty, vibrant, and possibly (in today’s terminology) a child that had ADHD, because of my excess energy and liveliness. I was often told by my parents at that time that if I did not behave, the white man would come and take me away. I did not listen. The white man *did* come and get me. Thus began my 10-year sentence to BIRS.

The loneliness set in when I had to return to BIRS every 15th of August. I cried and felt very depressed. But my parents could do nothing about it. I reluctantly returned to BIRS every year. The loneliness lasted about 2 or 3 weeks, and I adjusted back to BIRS existence. I had to keep on living in another world from the previous world that I knew. This is where I was introduced to a world of RULES, REGULATION, and RELIGION. Those were the 3 Rs that were now my way of life.

The ten years that I spent at BIRS turned me, a Dene, into a caricature of their lives. The regimentation was closely associated with their religious life. We had no freedom. We were not allowed to think or to reason for ourselves. It was a military type of existence.

The religious personnel of BIRS –Oblate priests and brothers, and the sisters of the Grey Nuns of Montreal – were our rulers and masters. These French people taught us to think, to speak, and to try and be English. They were very strict, unloving, and impersonal human beings. They tried to make us clones of themselves. For example, these nuns and priests and lay brothers had taken vows when they became members of their respective religious organisations. They expected us to follow these vows also:

The vow of *Obedience*...

They expected us to obey unquestioningly every command they issued. Ours was not to question why. We had to do what we were told, whether we liked it or not. The consequences for disobedience were scolding, yelling, slapping, strapping, hitting, spanking, kneeling in corners, or being sent to bed early. Many times they used peer pressure. I can assure you I endured all the above at one time or another.

The vow of *Poverty*...

This vow was taken on the premise that they would not be responsible for material things. They were too heavenly to be human. Their only concern was to do God’s will –whatever that means– and to follow the Gospel teaching “to give everything to the poor and follow Him.” Poor as we already were, we stuck to this rule as students of BIRS. The nuns and priests dressed in their peculiar “Habits,” each identical to the rest. We children were dressed in the same way. We were given the same haircut: for the boys, over the ears, and the for the girls, Dutch-type hairdos. We were taught to practice humility, another biblical reference. They taught us that earthly, material things were useless and even sinful. Money was the root of all evil on this Earth. As a result, I never knew how to budget, spend money wisely, or save for a rainy day. I have never respected money, even to this day. Our meals were very unappetising and repetitious. Stew (ough).

The vow of *Chastity*...

They taught us that sex was dirty and sinful, and also that it was against the sixth and ninth commandments. It was a mortal sin even to entertain in our minds anything associated with sex. At BIRS we were kept separated from

the girls. We could hardly ever even communicate with our own sisters and cousins. If a boy was caught communicating with a girl, or if he had a crush, he was publicly ridiculed and made to feel shame. They made us ashamed of our own sexuality. I didn’t know where babies came from until I was about 18 years old.

The ten years that I spent at BIRS turned me, a Dene, into a caricature of their lives. The regimentation was closely associated with their religious life. It was a military type of existence. We had no freedom. We were not allowed to think or to reason for ourselves. If we questioned their directives, we risked being scolded, ridiculed, or punished. We were fenced into our playground, as if in a concentration camp, and if we went inadvertently beyond the fenced area to retrieve a ball, we were punished. If we talked back, we were punished. We lined up for everything. We were summoned by a whistle, like dogs. If we were late, we were punished. The school learning we endured in those years was by rote and memorisation. It was as if we were parrots. The boys had to learn the Latin Mass responses. If we did not properly recite these responses, we were punished. We had to confess our sins every week. We were lined up for the confessional, to tell our sins to the priests and to ask for forgiveness. Many times I made up sins, because we were told that we were prone to commit seven sins daily. An example was, “Father, I had bad thoughts.” I did not know what these bad thoughts were supposed to be. Then, for punishment, we were told (again) to say “ten Hail Marys.” Or, if we had put something into our confession that was thought to be terrible, we had to say the whole rosary. Their teachings were based on fear rather than on the comfort that religion was supposed to convey to its adherents. Today, because of these experiences, I have rejected the Catholic teachings and religion in general.





I learned to hide my feelings. I never talked about my hurts to anyone. I cry as I write this out. I hardened myself emotionally. I could never express love to anyone. I could never say “I love you” to my wife with complete comfort. I was never taught love in this institution. I could never touch or hug any member of the opposite sex because, as a result of my years at Beauval Indian Residential School, I was afraid, scared, and ashamed.

I recall one incident when I was 7 as if it had occurred yesterday. I had been crying and lying on the floor, expecting to be comforted as my parents used to do. Suddenly, I was picked up roughly by the Brother in charge at the time, who started to spank me on the bum. I remember his words: “If you want to cry, well, here’s a reason to cry.” Spank, spank, spank. I expected to be comforted, but all I got was punishment. Right there and then, I decided to hide my feelings. I started to be very impersonal, unloving, and uncaring, like they were. So much for building up my self-esteem and humanity.

My first marriage was a failure. I was very abusive to my wife every time I got inebriated. I never picked up this type of behaviour at home with my parents, because I grew up in BIRS. BIRS is where I picked up this negativity. Nothing I did there was good enough. I learned abuse at BIRS, not love.

Yes, I experienced abuses, except sexual abuse. I can’t recall the number of times that I was punished for one thing or another. I was physically abused countless times, partly because of my personality. I can relate many stories on this type of abuse. In regard to cultural abuse, we were taught that the whiteman was better than we were. When we watched the old western movies, we all wanted to be the cowboys rather than the savage Indians. These “Indians” murdered innocent settlers. I did not know, then, that the settlers stole Indian land. We were exposed by these films to the idea that the whiteman was the good guy and the Indian the bad guy. When John Wayne shot 5 Indians with one shot, we cheered. That’s the type of cultural learning we experienced. When our parents came to visit us at school, they were billeted in an old barn, down hill away from the school. When white people came to the school, they were given rooms at the school and accorded royal treatment by the nuns and priests. This was one way of showing us who was the better of the two groups. Our parents were second-best.

Emotionally, we were abused in many forms. For me, the worst was alienation from my parents, sister, and brothers. I never completely bonded with my parents or siblings. I thought that my parents didn’t care for me because they kept sending me back to BIRS. Only later did I learn that my parents had been threatened

with negative consequences, by the Indian Agent, if they kept me home. I never learned anything about my family or home life. It really affected my personal life later on in ways which I could not understand then. My first marriage was a failure. I was very abusive to my wife every time I got inebriated. I never picked up this type of behaviour at home with my parents, because I grew up in BIRS. BIRS is where I picked up this negativity. Nothing I did there was good enough. I learned abuse at BIRS, not love.



There were good times. I made many friends that are out there today. We all share a special bond. We were together 10 months of every year. Of the 120 months between 1944 and 1954, I was at home 20. 100 months I was at BIRS. So I spent more time with the students than I did at home. I loved going out to the bridges –to first and second portage, as we used to say– to play to our hearts’ content. I did not mind the baloney sandwich we were given. It was like steak to us, in the bush by a campfire. I enjoyed snaring rabbits at 10 cents each. We played hockey. We became an excellent team. Today, I see big men hugging each other when they score a goal. In our time, when we scored we did not display any emotional outburst, but continued as usual. That is what we were told to do, score a goal and try for another. No display of emotion whatsoever.

These are some of my thoughts of my time at Beauval Indian Residential School. •



Above: Beauval Indian Education Centre, 1927-1995.



Shingwauk Tide

BY THERESA TURMEL

Rest, oh rest o’ wicked one
For I know best
As we reach the crest
Of Change

Lay not the blame
On the ones who sleep,
But focus on the generations
Who continue to weep.

We can make a difference
Yes, you and I,
For we are the instruments
Of the Shingwauk tide.

We gather as Family they say,
To laugh and remember, to cry and pray,
To heal our own way,
Our Own Way

Because dear brother or sister
There’s one thing that I know is true
Is that the only one I can truly count on,
Really count on – is you.

Biography

Theresa was born in Toronto but moved to Hawk Junction, Ontario when she was eighteen. In 1988 she moved to Sault Ste. Marie, Ontario where she was asked to be the volunteer registrar with the 1991 Shingwauk Reunion. At the time she didn’t know very much about the Residential Schools but in the ten years with the Children of Shingwauk Alumni Association has become somewhat an expert. In 1998 she completed her Master of Public Administrator, and in 1999 she was hired as the Office Administrator/Healing Coordinator to carry out the objectives of the Alumni and host the various gatherings (Reunions), and Healing Circles, and meetings. Theresa loves her work and is very committed to the healing process and the many Alumni she has met and has come to love. •

Healing Words is available by mail and from the Aboriginal Healing Foundation website: www.ahf.ca

Follow the links to our publications for a full catalogue of back issues –available as downloads in Portable Document Fortmat (pdf).

www.ahf.ca



featured project

The vision for our community is to improve the quality of life for our members by providing wholistic healing processes that support the unique needs of individuals and families.

Wholistic healing and well-being supports the physical, emotional, mental and spiritual well-being of the people

Community well-being supports the social, cultural, political, resource-based and educational needs of the community

The main objectives of this project are to conduct an in-depth community needs assessment; research and document the stories and history of residential school survivors and intergenerational family members; research and document the history, traditions, culture, ceremonies of the Lower Similkameen Nation; develop various community groups; undertake healing work that is reflective of traditional healing practices and /or contemporary healing practices; partake, develop and deliver education, training and workshops to the community.

The Similkameen Unity – Creating Wellness project is guided and supported by the following principles:

- A strength approach draws on the strength of the people and the community and opens the door to community empowerment.
- Allows survivors and intergenerational family members to have voice and tell their stories in a safe and confidential environment.
- Incorporate traditions and culture of our people.
- Utilise the talking/healing circle.
- Educate and provide awareness to second generation and multi generations regarding residential schools.
- Respect is a key value and principle.
- Takes into account the seventh generation of children to come.
- The answer comes from within.
- Individual rights and choices: people have their own rights and choices.
- Key values: Building trust, creating safety and confidentiality, having honesty and truth, maintaining our sense of humour.
- The project must support the wholistic well-being of the members of the community.
- The project must support capacity building, empowerment of families and community relations.

- There must be an appreciation and respect for the diversity among the membership in philosophies and healing approaches

Only recently have First Nations people become involved in the process of telling their stories.

Our first step: finding out what others said

Prepared by Norma Manuel

As a component to the start-up of our project, we conducted a literature review. The following is a summary and recommendations of what others have said in books and videos regarding residential schools. This literature review focuses primarily on Canadian residential schools. Much of the literature selected (17 books and several videos) defines the impact of residential schools on students with only a small emphasis on therapeutic healing strategies, as many of the authors hold the view that healing must be designed and delivered by the communities. There are many stories that are waiting to be told and shared.

Healing work

This is a literature review of residential school material and other relevant material to provide a source of direction and information to guide and support the Creating Wellness project. This paper will review several sources of pertinent literature on residential school. The review analyses, integrates and summarises applicable materials that identify interests: how the impact of residential schools on individual families and communities was assessed and the therapeutic strategies used in addressing the issues stemming from attendance at residential schools. Also included are any conclusions or recommendations derived from the study that may be useful to this project. The review will also attempt to create a typology of survivors, those who did not attend residential schools and second-generation effects on women, men, youth and the community as a whole and community institutions.

The survivors of the residential school experience suffer a wide range of consequences from lowered self-esteem, loss of identity, abandonment, issues and abuse of mood and mind-altering chemicals. Many interested writers have endeavoured to record the stories of the residential school period. Only recently have First Nations people become involved in the process of telling their stories. Most of the literature was composed of the survivors' stories with healing methods appropriate for the First Nations involved.

In *Indian Residential Schools: The Nuu-Chah-*

Nulth experience (1996), published by the Nuu-Chah-Nulth Tribal Council (N.T.C), the aim is to put down the words and stories of the Nuu-Chah-Nulth people, depicting real people's history and the owning of that history. The study is about the Nuu-Chah-Nulth people, not about the larger residential school story. It also states that many studies tend to be academic, highly theoretical and impersonal, losing the individual and personal effect of the process. It stresses that the study is intended to be helpful to all individuals with their own residential school issues. The N.T.C. formed a steering committee whose mandate was to develop a questionnaire stemming from attendance at residential school so that the Health Board and staff would be prepared to deal with the issues. Two members of the N.T.C. interviewed one hundred and ten Nuu-Chah-Nulth people, and their findings form the base of this study. The interviews were conducted whenever and wherever possible. The interviews were carried out at the convenience of the individual and in a relaxed manner. Given this environment and the nature of the interview, interviewees were highly emotional and time was spent attending to the individuals' needs to ensure they were not left in a distressed state. Small recorders were used, in the session, to tape interviews. The interviews were also documented on paper. A single video was made of interviewees lasting sixty minutes. Some of the interviews were conducted in pairs, couples and groups. Many of the groups interviewed were Elders. This method seemed to help the interviewing process as interviewees reminded each other of forgotten facts.

Similar themes have surfaced from research on residential school effects on First Nations people. Common themes found in the literature were methods to obtain information, core issues and healing strategies (N.T.C., 1996, Assembly of First Nations, 1994, Fournier, 1997, Knockwood, 1992, and the Chiefs special Assembly on Residential schools, 1996).

Healing strategies were a combination of a holistic model of healing that included counselling. Therapy working towards litigation, compensation, amends, and some use of traditional practices that included ceremonies and ritual, were also used (Fournier, 1997). Individual holistic healing is seen as the foundation of family and their community healing. Healing strategies addressed the four life areas of mental, emotional, spiritual and physical concepts that included education and rebuilding (Assembly of First Nations, 1994). Healing strategies also incorporated discussions on safety and exploration of principles of respect, responsibility and co-operation. The study stressed the need for safety for the survivor to begin the healing process of exploring the events that happened in the residential school and the impact it had on the survivors. The healing process needs to be structural so that respect for oneself and others is fostered to promote a sense of worthiness regardless of their limitations or imper-

Lower Similkameen Indian Band
Similkameen Unity – Creating Wellness

fections. In this manner, different belief systems can exist harmoniously without judgement. Healing requires adults to take responsibility and accountability for one’s actions, not continually placing blame on others. Co-operation is inter-connected through all the healing principles. Through stories, a healing process is seen to develop that includes the four aspects of recognising, remembering, resolving and reconnecting. These aspects help the survivors to move through stages of recovery at their own pace. Engaging in these stages takes the individual away from thinking, feeling and behaving as victims of residential school experience. It also helps the individual to integrate his experience in a manner that enables him to stand as a survivor in his world and to show him that he is capable of living a life of his own making. The uniqueness of the individual will dictate the victim’s response to the healing process (Assembly of First Nations).

Breaking the Silence (1994) concluded that a model of healing should be based on an Aboriginal perspective including a holistic approach. The healing model will integrate First Nations’ history that provides a context for understanding present circumstances and forms an essential part of healing for residential school survivors. First Nations’ people have experienced cultural loss and have been torn from traditional way; therefore it can be assumed that First Nations’ people have first hand knowledge of their histories (Pierre 1995). Christopher (1998) documents Christian activities during the gold rush period along the Fraser River, especially the Fraser Canyon. It tells of the confusion among First Nations’ people during this period. The study offers background information that will help in understanding how strong First Nations’ cultures allowed their children to be taken from their families. The Anglican Church of Canada eventually established a residential school at Lytton, B.C., similar to the Roman Catholic residential schools scattered throughout the province. B.C. contained the largest population of First Nations in all of Canada. The Anglican Church and Roman Catholic orders divided up the province into small religious areas where a concerted assault on the spiritual and cultural practices of First Nations took place by taking away their most vulnerable and precious resources, their children (Fournier, 1997).

In this light, healing from the atrocities of the residential school experience requires unique and individual techniques. In 1996, at the First Nations Summit of B.C. Grand Chief Ed John emphasised that there is no one solution that addresses the unique issues and stated that each First Nations community must decide its own path (Fournier, 1997). John further states that survivors must have some personal support as well as access to therapy and other resources they may need before they speak out. Resources are being drawn on in urban and reserve-based communities. Resources range from mainstream psychotherapy to sweat lodges, rituals, and spiritual counsel (Fournier, 1997). Five area Shuswap communities, outside of Williams Lake, utilise the Nen’gayni Treatment Centre as a source of healing. A concern that was expressed in resourcing support was the way the governments provided funding on an individual basis and not in the context of a holistic approach.

Fournier discussed the Hollow Water program for sex offenders. It is a community-based program attending to the needs of the victim first, then offering the offender jail or the community route. The offender is charged by the RCMP but will remain out of jail or probation as long as he/she participates in the community-based program.

In the Kootenay region of B.C., the Ktumaxa-Kimbasket people resolved to “embrace and integrate their generations of alcohol-affected people, from infants to elders, instead of surrendering them to hospitals, foster care, jails and institutions” (Fournier, 1997). With funding in place for five years, the Ktumaxa hired staff that included nurses, educators, elders and life-skill tutors. They launched their Comprehensive Community Healing and Intervention Program (CHIP). Chief Sophie Pierre states, “This allow ourselves to be guided by what the people want to do. We bring in speakers from the community, elders often, and we work on life skills, but we don’t preach or dictate.”

Knockwood (1992), in her book *Out of the Depths*, describes how the talking stick is employed. The Talking Stick is used among a circle of people who have committed themselves to participate in a healing process. Commitment means not leaving or walking about during the circle. Individuals wanting help state the problem, and then focus on steps taken to solve the problem. When the individual is finished, the Talking Stick is passed to the left and continues around the circle until it arrives at the person who first spoke. In this manner, those in the circle comment on the problem, share their experience and offer suggestions. Everyone in the circle gains from the exchange.

The literature review revealed a substantial amount of information that will benefit the Creating Wellness Project. Assessment of the impact of the residential school experience was documented in two reviews. The assessment method used was a combination of written response and story telling guided by a comprehensive set of question (Assembly of First Nations and Nuuchab-Nulth tribal council). The assessment identified participants’ core issues and determined appropriate healing techniques for the individual. Three reviews supported holistic, client-centered, healing techniques integrated appropriate to the background of those First Nations people. One review stressed the uniqueness of First Nations people. One review stressed the uniqueness of the First Nations Communities and choosing a “healing path” that would work for them. One review stressed the need for the safety of the survivors as paramount in addressing the impact of the residential school (Assembly of First Nations). Recommendations derived from the literature review are:

- To design and develop a comprehensive assessment using the Nuuchab-nulth tribal council and the Assembly of First Nation’s material as guides.
- To use pieces of literature in training, giving historical background and understanding of residential schools (i.e. political, religion).
- To ensure that skilled help is available to support survivors.

- To involve the whole community in whatever manner and level they want to participate.
- To obtain and review Ktumaxa-Kimbasket Comprehensive Community Healing and Intervention program.
- To obtain and review The Hollow Water Project which deals with sex offenders at the community level.

planning strategies, involvement of the community, and flexibility are key components of becoming engaged with survivors in the healing process

The literature reviewed did not specially address the impact of the residential school on women, men and youth. Isolated stories indicated certain stressors for one gender and not for the other. The residential school impacted the family and community by taking away the children, the nations most valuable resources. Stories tell of the loss of learning traditional ways, which were lost through attendance at residential schools. Many survivors are abusing alcohol and drugs as a way of dealing with unresolved core issues. The residential school experience causes many First Nations communities to be split and diseased.

The community institutes are continuing to respond to the challenge of meeting the needs of their First Nations clientele while functioning within the jurisdiction of the Federal/Provincial governments. More responsibility is given to the First Nations community institutes with less money to provide needed services.

Conclusions gleaned from the literature review are that planning strategies, involvement of the community, and flexibility in one’s approach are key components to becoming engaged in the healing process with survivors of residential schools. The literature reviewed stemmed from factual reporting of painful emotional disclosure that revealed the generational suffering taking place at this writing.

BIBLIOGRAPHY

Anglican Church of Canada (1993). Brief prepared for submission to the Royal Commission on Aboriginal Peoples.

Assembly of first Nations (1994). *Breaking the Silence*. Assembly of First Nations. Ottawa, Ontario.

Chiefs Special Assembly on Residential School (1996). Squamish Recreation Centre. Vancouver, B.C.

Christopher, Brett (1998). *Positioning the Missionary*. UBC Press. Vancouver, B.C.

Fournier, Suzanne (1997). *Stolen From out Embrace*. Douglas & McInyre Ltd., Vancouver, B.C.

Kockwood, Isabelle (1992). *Out of the Depths*. Roseway Publishing. Lockport, NS

Law Commission of Canada (1997). *Minister’s Reference on Institution Child Abuse*. Law Commission of Canada. Ottawa, Ontario.

Nuu-Chah-Nulth Tribal Council (1996). *Indian Residential Schools: The Nuuchab-Nulth Experience*.

Pierre, Martina A. (1995). “Explorations on First Nations Spirituality Since the Coming of the Missionaries.” Thesis for Masters of Education. UBC Press. Vancouver, B.C. •

p o e m s

The Child Who Cries Within

BY BARNEY BEAVER,
*Webequie First Nation,
Residential School Survivor.*



A lonely old man sitting on a park bench,
thinking of what his life has been through.
Over the years, his thirst needs a quench,
a bottle by his side, is what he has to show.

“Misery loves company” is the motto for people
who cannot admit and resolve their own problems.
To seek help, guidance and support is very simple,
but a person who hurts does not agree to these terms.

Many things were taught in a wrong way at residential school,
from being who we really are to what we were not.
The school system made us who we are and that’s no denial;
Lost of native tongue and culture was what you got.

Taking out his bottle and pouring it into a small cup,
his bad memories of the school set in.
How did he survived for so long without any help?
it must have been the child who cries within.

Biography

I am an Ojibway-Cree (Oji-Cree) native living in a remote Northern Ontario native community of Webequie. I attended the Shingwauk Hall Residential School with my two older sisters and an older brother in Sault Ste Marie, Ontario at the early age of six in 1963/64 until it closed in 1970. I have worked for the Webequie First Nation Indian Band for 12 years. Today, I work as an Aboriginal Healing Coordinator funded by the Aboriginal Healing Foundation (AHF), helping out the community’s seventy residential school survivors in a small community of 668.

Our Prayer

BY JOSEPH SHEEPSKIN

Oh Great Grandfather, Grandmother, Spirits of the sky
Hear our voices, hear our cry.
In hope we pray for the words of a song
Show us the way back where we belong.
Always in touch with ourselves and the Creator,
You’re guiding us in life, we’ll find sooner than later
Either in ceremonies, sweats or the Sweetgrass we burn.
We find ourselves and seem to learn.
From our mistakes we correct and forgiveness in prayer.
We feel your presence because you’re always there.
Making amends and purifying our soul
Praying for our people that one day we’ll be whole
That we walk in harmony and balance as you once did,
And that all our mixed emotions will finally be rid.
For which the words you once spoke they were so strong
I pray now for our people, that the road we travel will not be wrong.
So, please take these tears and wipe them from our eyes,
Oh Great Grandmother, Grandmother, Spirits of the sky.
All my Relations.

Healing Tracks

BY LOIS PROVOST TURCHETTI

The road is slow and tortuous
in teaching others how to
read Earth’s mind through traditional ecological knowledge . . .
sounding through skies . . . shores . . . body . . . spirit,
but we hear the voice of the Turtle and we are not alone.
Let the winds lift up our still-small voices
til the sound of many waters
moving over once-sharp stones
polished smooth
by the touch of many fingers
traces the path of knowledge
our Mother has mapped out for us to follow
and our spirit soars with the flames.

Certain Song

BY LOIS PROVOST TURCHETTI

winds weave songs of shore love humbly . . .
humbling calling out your name.
mountains rising from inertia
answering witnessing our pain.
beaten, silenced, lonely, weeping
in the earth-song with the dawn,
tender, hoping, fiercely hoping,
with the lightwaves we are born.

wind is shore and waves are mountains
ever-moving, always free
always speaking, ever sharing out Your
awesome love to me.
speaking softly with the moonlight,
singing surely with the sun,
each child’s deepest, heartfelt yearnings,
each child’s wanting to belong

and the secret, sacred silence
of this shore-song from the start
speaks the Spirit’s great desire for
the mountains of my heart
wind and water, wishing, kissing,
children loving from the soul
make me certain, surely certain,
we are part and we are whole.

Biography

Lois Provost Turchetti is a mythteller, freelance writer, and artist in popular education of spoken word poesis in the global indigenous storyarts. Her work has to do with myth, culture, history, and with oral tradition as healing. She speaks as an indigenous person born in Jamaica (Xaymaca), an off-shore territory of Greater Turtle Island, of Chinese, French, German, Asian Indian, Irish, Jewish, Scottish, African, Welsh, Italian and Maroon-Arauc-Carib (self-identified tribal affiliation) ancestry and heritage.



THE TALKING QUILT – A HEALING JOURNEY

Stardale Women’s Group Inc. Foundation “Breaking the Cycles by Creating the Circles”

The Stardale Women’s group is a grass roots community organisation operating in the rural community of Melfort, Saskatchewan. The program provides an opportunity for women to rediscover the experiences of abuse they were subjected to while attending residential schools. In doing so, the women share their experiences with one another while engaging in the making of a quilt. The quilt reflects the personal experiences and feelings of the women. Through the shared quilting a healing process begins. The quilt also provides the women with the ability to share their experiences with others.

12 Aboriginal women participated actively in the program. Their ages vary between 18 to 45 years. All the women quilters have between one and five children. Half of the women attended at least one residential school. All of the women have at least one member of their immediate family who attended residential school.

The Quilt was unveiled on May 17th, with a traditional ceremony. Participants came to the unveiling from many different parts of Canada. The group made a video of the group quilting process and wrote the story of their experience, which they share here with us. If you are inspired by this project and wish to obtain more information, please contact the AHF at 1 888-725-8886 and ask for Giselle Robelin or Wayne Spear.

‘The Talking Quilt’ A Healing Journey

*(Based on Eliza’s Story & the discussions of the
group of women who made the Quilt).
Talking poem written by Oya Aral.*

*Early in the morning
as the sun’s rays colour the gray sky
in hues of pink, crimson & gold,
we are on our way to another day
full of learning, caring,
& friendship
in the women’s quilting circle.*

*Our drivers pick up the women,
& we share a ride to Melfort.
While some of us gaze out the window
into the crystalline white snow
covering the hills & beyond,
others are still half-asleep or snoozing.
It is a quiet ride to town.*

*For the watchful eye in tune,
the tapestry of trees in white,
shining & sparkling icicles bright,
create a dazzling show
that winter’s beauty is in bloom.
The icy road disappears behind each hill
of this fascinating scene.*

*We always see with excitement
the white owl and the hawk
dancing in the air
encircling us in their daily ritual
& find them perched up on a tree
waiting for us at Stardale
upon our arrival.*

*In the quietness of the morning drive to town,
we think about the quilt we are making,
& its relevance in our lives:
we reflect on our childhood days —
a first blanket at home or at the residential school,
then the families we formed
under the quilts that we shared.*

*Spending time in silent solitude, cold & chill of the
morning brings to mind sweet & sad memories,
some horror stories of our growing up years. The
women that smoke light up a cigarette before get-
ting into town & sink deep into their own thoughts.*

*Such warm welcome it is indeed.
Helen awaits us
with cheerful greetings
every bright or gloomy day.
Her symbols of nature
the white owl & the hawk
cheer us from the trees.*

*How eagerly we look forward to
coming together one more time
to share our childhood memories,
our lives on the Reserve,
our families & children,
& the long lost traditions
of our past ancestors.*

*As our quilt starts taking shape
in the company of our laughter & tears,
our feelings pour out in discussions
like colours of pink & purple reflecting sweet memories;
dark gray, pitch black or crimson red flags
signaling the dangers,
& the horror stories in our lives.*

*Loss, grieving, anger & hate
are just some of the emotions
we carry always in our hearts & souls;
and we have to deal with all of these
in every day
of our lives.*

*Our spirits soar like an eagle
in search of the tradition of our ancestors.
We ask for the boldness & pride of our tribal cultures
to return to us, & give us comfort.
We seek the tenderness of love & caring
from our long lost generations
to come & find us in our family affairs.*

*Piece by piece we contribute to the quilt
presenting a story from each of us.
Our emotions & memories
stitched with our tears & fears,
embroidered with our joy & cheers,
& in the belief of our success
standing in harmony
& togetherness.*

*We share each other’s grief,
desolate times of despair, fear, anger & hatred,
the events in our growing up years:*

*the traumas —
the booze, drugs & gambling addictions —
the learned behaviours
that destroy our families.*

*We look at each day as a new piece of thread —
as if threading the beads of sorrowful stores,
we search & seek in our discussions,
new ways & resolutions to our spiritual traumas —
in grieving & letting go the past,
our personal relationships,
problems in raising our youth & family affairs.*

*Each new & enlightening day
brings us to educational programs,
life skills, sculpting & quilting,
we gain self esteem & communal pride;
we learn new methods & skills
to break the cycles of addictions,
to develop parenting, job qualifications, & social
relationships.*

*We have lost —
We have lost the roots of our ancestral traditions:
where are the cultural values of our great grandfathers?
What happened to our serene beautiful life in harmony
with nature, family & friends?*

*Our childhood memories are full of horrible experiences.
we were separated from our families,
& taken to residential schools,
could not even hold hands with our sisters & brothers,
did not even get to see them in our growing up years.
We became a number in the school,
& if we could not remember our number, we got hit;
if we could not remember our number, we got hit!*

*We lost touch with our families — mothers & fathers,
missed the safety & security of our homes.
Fun times with the grandparents were all gone.
Sisters & brothers separated,
we were not allowed to communicate with each other —
the family bonds & unity
in our lives were destroyed.*

*The school days were dreary & pitch black at times:
molested & abused by our teachers & supervisors,
wearing the same uniforms, our hair cut short
above the ear,
we had to line up for everything, even to use the
bathroom,
If we were too slow taking a shower,*

*we had to walk around with soap on our bodies all day;
force-fed to eat the food, we never had eaten before.*

*We listened to the cries & screams of the boys,
& sounds of battering behind the walls.
We were also strapped on our hands or other parts of our bodies
which made us feel like we were on fire.
Even as adolescent female students, we could not escape
the trauma of being publicly beaten with pants down
on the private days of our lives.*

*Shameful, shameful – as we think about those days,
we feel naked & abandoned – our pride gone,
all alone in a world foreign to us,
not knowing where to turn.
The traumas In our lives led us into
alcohol, drugs, addictions,
& abusive actions.*

*The value of self, & respect for others – lost;
incest & physical abuse,
we could not create
healthy & happy families.
we even failed in raising our own children properly,*

*All these things were done to us & more,
in the name of “God” we were told.
It became a fearful world,
not understanding the meaning of “God” at all.
One of the quilters asked one day:
“How come they did this?”
And another one answered,
“Because they knew they could get away with it!”*

*Days of discussions on relationships,
drugs, alcohol, & abusive partners.
What happens when incest
becomes a repeating pattern?
When a destitute mother watches her daughter
as she goes through the same experiences?*

*God have mercy on us,
we need to break these cycles.*

*Loss, grieving, anger & hate
are just some of the emotions
we have to deal with
in everyday of our lives.
We need to break these cycles
as we learn new skills.*

*Everyday is a new bright & cheerful day
if we care enough to make it that way.
We can erase the darkness
slowly out of our lives.*

*We have a chance,
a God-given chance to understand life
& to choose a righteous path
closer to the Divine.*

*We share our feelings & emotions
along this healing journey
as we create our quilt together,
with tears, laughter & joy.
In our praying circle,
we pray for each other –
to break the addictions & repetitive cycles.*

*We can create a wonderful world
for our families & children
if we change the old habits,
teach new values, respect & manners
& promote a new vision
for the betterment
of our communities.*

*We are the protectors & guardians
of our generation;
& we seek to be the wise mentors
for generations & generations to come.*

*The “dark night of the soul”
must be resolved in our lives,
we must reach within ourselves
to search for the truth.*

*We need to destroy the barriers
to freedom of thought & understanding.
We must be true to our feelings & emotions.
We must have compassion for peace & harmony
in our lives.*

*We must trust in the process of healing.
We must use our new skills
in altering our perceptions and beliefs.*

*Our prayers will transcend us, help us redefine who we are,
& bring us closer to the Divine.*

*Our souls feel the harmony of nature,
that we cherish all around us
& the wonder of the universe
God’s creation is all around us,*

we feel overwhelmed by its beauty & peace.

*The life that we create for ourselves
& the people we love
should have the same harmony as in nature –
caring & sharing we shall stand together
not only in making this quilt,
but, also by using our new skills,
we shall excel in life.*

*We shall soar like an eagle,
as we strive to be successful participants & leaders
in our communities.*

*Creating such a beautiful Quilt
has been a healing journey for us women.
We have come a long way
crying, laughing,
denying & changing
to a new light dawning on the horizon –
we shall make it shine.*

*Look at each piece of the Quilt,
examine it in detail,
look at our stories from the past,
depicting our frustrations & anger
that still linger
deep in our hearts.*

*This Quilting process has been a new awakening –
an awesome healing experience for us.
We learned many new skills along the way,
tested our emotions,
& looked into each other’s lives.
With prayers in our praying circles,
we created a powerful cosmic healing force.*

*We gained a new understanding
& a renewed interest
in our ancient culture & traditions.
We need to help each other more & more,
& give a helping hand –
be there for one another at all times,
to hold the hand of mistreated & distressed ones.*

*We the women are the enablers & the rescuers.
We shall survive the conflicts & abuse.
We shall be the leaders
to change the cycles forever.
We shall overcome as we stand together,
hand-in-hand,
to face the new world,*

*The Stardale Women’s Group Foundation
gave us this opportunity
to tell our stories through the Talking Quilt.
We have made changes for the better already,
we are grateful & thankful. •*



SURVIVORS

At the age of seven , they took us from our homes
They cut off our braids
Told our parents they would go to jail
Without fail
If they did not send us to residential school
Our parents were not fools
They knew they were going to be used as tools
for the priests and nuns

What a process they put us through
Took away our culture, language and tradition
They shamed and sexually, physically, mentally
abused us
All in the name of the Lord

As we grew older
We could not forget the past
It would for generations last
What the priests and nuns did
To a once proud race
Now we have alcohol and drugs to make us forget
Our ways are lost
But not by choice
But by who ruled at the time

*Written by Ron Soto
Member of Sturgeon Lake First Nation, Alberta
February 26, 2001
Printed by special permission. All rights reserved by
the author.*



Healing Words

•We are always looking for poems,
stories, photos, and information on
residential schools and residential
school-related matters.

*To receive Healing Words, write to us at Suite
801, 75 Albert Street, Ottawa, Ontario, K1P
5E7 or phone 1-888-725-8886. (In Ottawa,
phone 237-4441). Our fax number is (613)
237-4442 and our email is grobelin@ahf.ca or
wspear@ahf.ca. Keep in mind that the newsletter
is available in French and English and is free.
Also available on-line! [http:// www.ahf.ca](http://www.ahf.ca)*

Hay River Dene Band

Healthy Youth and Parent relationships



Youth and Parent Development and Recovery for the Dene of the Hay River Reserve is designed to create opportunities for the Hay River Reserve residents and band members to regain the self-reliance lost with the introduction and operation of a residential school in Hay River from 1929 to 1939. During this period, many of the elders of today had some experience with the residential school. There are many Hay River Reserve Dene today who are direct descendants of the victims of the residential school. There were other impacts to the Dene community in the area that are still affecting their descendants today.

The introduction of the wage economy and service provision created a sense of dependency on the residential school for some families. Some left the traditional economy to provide services or labour for the residential school. When the school closed in 1939, it is said that the people who were depending on the school for work and services could no longer provide for their families. The trauma experienced would be similar to the present-day layoffs that occur on a regular basis. Some of these people went back to the traditional economy, but many did not and stayed dependant on the wage economy to make a living. There being no jobs available, families became dysfunctional. This resulted in all forms of addictions. Some stayed in the community and indulged in addictive activities. They influenced the other people that were still in the traditional economy, by introducing them to addictions. These

and other oppressive activities led the Dene of Hay river to become almost totally dependent by 1970.

The goal of the Youth and Parent Development and Recovery for the Dene of the Hay River Reserve is to develop personal power for youth and their parents, in order for the youth to be able to make healthy choices in life and to prepare the youths to become healthy leaders.

Meeting the needs of the community

Through this project, the youth, parents, adults and elders of the Hay River Dene Band can address issues that have been affecting the community since the introduction of residential school in Hay River. By addressing youth issues, the community is preparing itself better for the next millennium. Access to healing practitioners who the community trust and feel comfortable with, and who can speak the Dene language, helps the participants grow and create personal power.

Community-based, participant-designed healing programs ensure that the unique needs and priorities of each participant are addressed. The project will involve ongoing community-based healing circles, support groups, and other healing programs. More important, however, is the community benefit of healing that will be derived from witnessing positive changes in participants. Knowledge and skill, and first-hand experience with the methods and results of the training and subsequent

healing processes, are other benefits. Community-based healing also enables participants to continually be with their family and friends, sharing with them the immediate effects and experiences of the programs.

Not all of the training process occurs in the communities. There are strategic advantages of the on-the land programs, which will give the participants an opportunity to engage in Dene cultural and traditional activities. It is important to immerse the participants in the on-the land programs to challenge the idea that the land is of no value. Through immersion they will experience what it means to live on the land, getting out there and getting their hands dirty.

Who is served by this project?

Youth and Parents Development and Recovery for the Dene of the Hay River Reserve will serve the Hay River members and Hay River Dene Band members in Hay River. Other Dene people who may be in the Hay River Reserve area will be encouraged to participate. The Hay River Dene Band firmly believes these programs and services will better serve the youth, parents, adult and elders of the Hay River Reserve.

The Youth and Parents Development and Recovery for the Dene of the Hay River Reserve addresses residential school issues that are related not only to those directly affected by residential school, but also the



intergenerational impacts. Participants are encouraged to gain self-confidence in their own inherent capacities, talents and strengths, so as to build enough self-esteem to continue their healing work. Notions of ethics, pathology, self-growth, actualisation of potentials and mental abilities will be used in an active and concrete way so that the participants will become able to empower themselves to go beyond healing of psychological scars.

Those community members who participate in this community-based Healing Programs benefit through participating in a healing process led by familiar, credible and trustworthy community peers, who, upon completion of the program, will be available for support and guidance.

Parenting Development and Recovery

It is vital that the parents of the youth also participate in this program. The parents are ultimately responsible for the needs and development of their children. This responsibility will be given back to the parents by providing parental and personal growth workshops and cultural and traditional programs. The parents are encouraged to take responsibility to support and guide their children in education, employment and justice.

Throughout the project, the Hay River Dene Band is kept abreast of all developments through reports and participation. All programs involved in the project are required to write monthly reports. In addition, each participant is required to do evaluations based on participation. The Coordinator supervises the effectiveness of the program by randomly reviewing participants' reports.

Youth program development

The Hay River Dene Band Youth Development Program supports and assists the youth in education, employment and justice. Personal growth and healing programs are intended to create personal power for youth, allowing them to make healthy choices in life. When the youth run into problems, they are supported. The support is available from the parent whenever possible. However, if the parents cannot provide support, the youth gets support from the Hay River Band program staff. The parents of the youth will be encouraged to take part in the process. The approach is not to remove the responsibility of the parents but to create responsibility.

The youth are given knowledge and skills to function in today's world. The knowledge and skills allow them to create opportunities in their lives that would otherwise be unavailable. With the development of personal power, they are able to

make healthy choices. The discipline developed enables them to challenge life without fear and to create well-being in their own life, as well as to support one another in making healthy choices.

The parenting workshops train the parents to give support to their youth. They are given parental knowledge and skills which enable them to respond to any problem their children may encounter. The parents develop this knowledge and skill by participating in our Parenting Workshops and by getting involved in their children's daily life.

Other adults in the community support parents and one another in the development of the youth. They have the opportunity to participate in all the workshops. They also participate in the on-the-land programs and community gatherings. They are teachers, facilitators, spiritual role models and cultural guides. The adults are then able to enhance their abilities to regain their traditional roles lost through cultural oppression.

The Elders are once more able to take on their role as teachers, spiritual guides and cultural and traditional advisors in all aspects of life. They regain the respect of the young people and are once more able to become the centre of the community. Their involvement breaks down the generational gap created by the introduction of new systems.

Our goal is to become a real community, where families support one another, where traditional and cultural knowledge will be revived and become once more part of the Dene life. Our goal is to be once more self-sufficient and self-reliant.

Our programming activities

Our project consists of a series of programming activities aimed at skill-building and knowledge-sharing. These activities are three fold: workshops for parents and youth, on-the-land programs and cultural gatherings.

Workshops for parents and for youth

Our series of parenting and youth workshops are designed to develop knowledge and skills and to create personal power in youth and parents so that they are able to make healthy choices, support and guide their children.

Dene Life Cycle workshop series for parents

These workshops are each 3 days' duration: Gestation, Childhood, Puberty, Relationship, Parenting, Grand Parents/Elders.

Other Workshops (5 days each):

Communications and conflict resolution, Assertiveness, Self-esteem, and Self-awareness.

Last series (3 days each): Aboriginal Self Awareness, Role Models, Anger Management.

An additional series of workshop is specifically aimed at youth (3 days each): Culture and Spirituality, Building Youth Support, Family Tree/Pride.

On-the-Land programs

Spring Camp: A spring goose hunt to Buffalo Lake for Youth and parents: A seven-day trip when the geese are returning for the summer. The families have an opportunity to hunt goose and prepare it for cooking. Programs in the evenings are organised to learn about traditional values and beliefs with elders and each other.

Fish Camp for families, approximately 15 miles east of Hay River, on the South Shore of Tusho. This seven-day trip provide families with the opportunity to fish, hunt and gather berries, and to make dry-fish, dry-meat and other food. The youth are given the opportunity to participate in visiting nets, in hunting moose, setting rabbit snares and gathering wood. In the evening, camp gatherings are organised to learn traditional values and beliefs and where Elders tell legends and historical legends.

Fall Moose Hunt: A seven-day trip in late September, where families have the opportunity to participate in hunting moose and in skinning it and transporting it back to base camp. They also make dry-meat and scrape and flesh the moose hides. Families also have the opportunity to prepare camps for the winter trapping.

Community Gatherings

These gathering are held on the Hay River Reserve to enhance Dene cultural and traditional values and beliefs.

Spring Gathering: A feast and drum dance in June, which is also the annual community gathering, involving political, spiritual, traditional events and family participation. An annual Fire Ceremony to give thanks for the past years provisions, gifts and health.

Summer Gathering: A feast and drum dance in August.

Fall Gathering: A feast and drum dance in September.

Winter Gathering: A feast and drum dance in January. •



Regional Gathering Report Summary

RECOMMENDATIONS, COMMENTS, AND STORIES FROM THE 2000-2001 AHF REGIONAL GATHERINGS

Information needs to be distributed to communities that the AHF funding process has been reviewed and that some concessions have been made.

Real change needs to come from Regional Gatherings like this.

-Recommendation from a Regional Gathering, 1999.

(Editors' note: a full copy of the 75-pqge Regional Gathering report is available from the Aboriginal Healing Fuondation.)

INTRODUCTION

LESSONS LEARNED FROM 1999

The 1999 Regional Gathering report, which included transcripts and minutes taken at the Gatherings, highlighted the comments, feedback and recommendations from the participants.

The AHF Board, responding to feedback from the 4 Regional Gatherings held in 1999, made some changes to its funding process, its program operations, its communication strategy, and its structure. The following is a short description of this feedback and responses:

- Many grass-root groups and smaller communities told us that the application form was complicated for them, for the type of project they wanted to propose. As a result the AHF developed a separate, simplified application form for projects under \$50K.
- Many individuals, groups and communities told us that they wanted a more equitable distribution of healing resources across the country. To this end, taking into account the limited life of the amount granted to the AHF by the Government, the Foundation designed and implemented a new policy stating that in cases where an applicant has already two funded projects and then applies for another, this third application will be set aside until proposals from other communities and organisations in the region have been considered.
- In response to concerns that disclosed identifying information may be used in court cases, the AHF will not fund any video, written, or other proposals that disclose the identity of healing program participants or other individuals.
- In response to feedback on the greater safety, accountability and wisdom needed regarding the larger amounts allocated to Healing Centres, the AHF designed and implemented a two-part, comprehensive process for Healing Centre applications. This process will also enable applicants whose project can be processed as a regular proposal rather than a Healing Centre to benefit from a shorter review process.
- Many communities told us that our limit for larger projects was too restrictive. The AHF has therefore raised the funding ceiling to \$150,000 per project per year, while creating a new stream for smaller project (projects under \$50K) .
- We were told at the Gatherings that staff assistance was needed in order to clear misunderstandings about the application process, to provide support and help in strengthening applications. The AHF has revised the proposal review process, put personnel and structures in place to provide the help requested and needed, and increased staff in two major areas, Proposal Review and Community Support.
- Many groups and communities told us that in order to have fair distribution, the AHF needed to encourage and help grass-roots groups to develop their proposal development capacity and help them to build

a network with other individuals and communities for mutual support. The AHF responded to this concern by hiring Regional Co-ordinators, whose role is to help develop proposals and build networks and partnerships, by organising Proposal Development Workshops and networking workshops in all parts of the country.

- In response to concerns expressed at Regional Gatherings about accountability and sustainability of projects, the AHF has developed key indicators to monitor and evaluate funded projects. This also enables the AHF to assess applicants interested in multi-year funding.
- Communities asked us to give them the chance to improve and resubmit their projects. The AHF set two deadlines a year so that applicants have another chance to resubmit without having to wait another year to do so.
- In addition, the AHF has revised its review process to keep channels of communications open with applicants whose application needs to be improved before it is sent to external review. Applicants whose application needs to be improved will have time to resubmit within the same deadline. This gives applicants whose proposal is not accepted for funding the opportunity, information and support to develop a better proposal.
- The AHF also encourages communities and groups to submit their application in advance of the deadline if they wished, so that feedback can be integrated sooner.
- Many individuals, groups and communities told us of their need to get information about the healing work, projects, and successes of other groups and communities elsewhere in the country. To this end the AHF has developed principles of best practices, engaged in research which will be disseminated and shared with communities, and extended its communication strategy and outreach. Any question or request can be addressed to the Foundation either via our toll-free line, e-mail, or regular mail. Our regularly updated website contains documents and information about all the activities of the Foundation. Our newsletter is sent to an ever growing number of people and communities.
- Some individuals, groups and communities indicated their dissatisfaction with the Foundation approval rate. The efforts of the AHF to develop the capacity of communities to develop proposals, to put in place a process by which applicants can discuss and improve their application with AHF staff, resulted this year in a 50% approval rate.

Regional Gatherings: Face to Face dialogues with a growing Aboriginal Grassroots Healing Movement

Regional Gatherings remains one of the most effective tools the AHF uses to collect, face-to-face, the reactions, comments, ideas, and recommendations from Aboriginal survivors as well as individuals, groups and communities interested in the work of healing in general and in developing healing projects.

The feedback from the Regional Gatherings added important information to the many comments sent to us or discussed with us over the phone or by E-





mail. Feedback is the driving force behind the AHF efforts to improve the quality and efficiency of its assistance to survivors of residential schools, their families and communities. As a result of the numerous requests to meet and talk face-to-face, the AHF Board decided to increase the number of Regional Gatherings for the year 2000 to 5, with a further 2 Gatherings at the beginning of 2001. The following report highlights the questions, comments and recommendations made by the participants at the gatherings.

“I just wanted to say thank-you for all your hard work that you are doing and to all the people in this room. I would like to recognise how appreciative I am of your presence here today and for the positive spirit, respect and understanding that is here in this room today.”

-Charles, Vancouver Regional Gathering.

GATHERINGS 2000-2001

- September 28, 2000, Iqaluit
- October 12, 2000, Winnipeg
- October 26, 2000, Vancouver
- November 9, 2000, Ottawa
- November 23, 2000, Moncton
- January 26, 2001, Yellowknife
- January 30, 2001, Whitehorse

To reduce the costs while offering more opportunity for the Board to maintain the face to face dialogue that was requested, it was decided that only some members of the Board would attend, including the Board member from the region visited.

EXECUTIVE SUMMARY

In September, October and November 2000, members of the Aboriginal Healing Foundation’s Board of Directors gathered in five Canadian cities to engage in dialogue with Aboriginal people on the Foundation’s funding process, issue an annual report, provide an update on funded projects and announce new initiative.

The first Regional Gathering occurred in Iqaluit, NT, September 28, 2000 at the Air Cadet Hall, Royal Canadian Legion. Further meetings took place in Winnipeg (October 12, 2000, Indian & Metis Friendship Centre), Vancouver (October 26, 2000, Vancouver Aboriginal Friendship Centre), Ottawa (November 9, 2000, Odawa Friendship Centre) and Moncton (November 23, 2000, Delta Beauséjour).

In addition, the Board decided to organise two more Gathering in the North, in January 2001: in Yellowknife (January 26, 2001, Royal Canadian Legion) and Whitehorse (January 30, 2001, Nakawataku Hall, Kwanlin Dun First Nation). Board Directors enjoyed this opportunity to continue their dialogue with Aboriginal individuals and organisations. The objective of this exchange was to bring back to the Foundation comments and suggestions which would then be considered and integrated in the planning and implementation of the AHF administrative and programming activities.

Each of the Gatherings was organised around the same agenda, which gave AHF board and staff the opportunity to fulfil both its accountability mandate and to listen to Elders, Survivors, their descendants and communities as well as their grass-root organisations and Community Leadership representatives.

Reporting Agenda

Georges Erasmus, President of the AHF Board of Directors, opened each Gathering by providing an overview of the Foundation’s mission and funding activities to date and introducing the Directors present at the meetings.

Following each Director’s self introduction, Georges Erasmus together with Mike DeGagné, Executive Director of the Foundation, provided an overview of the AHF Annual Report, specifically with regard to the following:

- Creation of the Aboriginal Healing Foundation
- Foundation’s mandate and obligations under the Funding Agreement
- Proposal Deadlines and Theme areas in the first funding cycle
- Proposal assessment process

- Outcome of the first funding cycle pertaining to the number of proposals received by the deadlines
- The total amount for approved proposals
- The number of requests and proposal assistance grants distributed
- Feedback received on the program handbook
- Consultation and communication activities

Mr. DeGagné then introduced staff members present at the Gathering, and Ernie Daniels, Director of Finance, introduced and explained the Foundation financial reports.

Following the presentation of these financial documents, Georges Erasmus called for questions from those in attendance. The full text of these questions and answers is contained in the Regional Gathering Report.

Mike DeGagné, Executive Director, presented an overview of new initiatives that will affect future funding cycles. He informed participants of the revisions that were made to the Program Handbook and the proposal review process based on feedback received from survivors, communities and members of the Board in the first funding cycle. New initiatives noted included:

- A more interactive process where Regional Co-ordinators and staff in Ottawa will assist and encourage communities to develop better proposals
- New, separate and simplified application for projects under 50K
- Streamlined review process
- Hiring of individuals around the country to assist communities which did not submit many proposals, i.e. The North (an individual speaking Inuktitut will hold Proposal Development Workshops).
- A two step process for Healing Centres
- Restriction on disclosing identifying information
- Raising of funding ceiling
- Renewal funding
- Foundation mandate
- Increased assistance for the North

OPPORTUNITY TO PROVIDE FEEDBACK

In addition to the question period allocated for the Financial Reports of the Foundation, each Regional Gathering reserved several opportunities to provide feedback.

The full text of these exchanges, arranged under common themes, is provided in the Regional Gathering Report.

**QUESTIONS AND DISCUSSIONS ON
COMMON THEMES/ISSUES**

Reporting of the discussions and questions asked during the morning and afternoon sessions are organised under common themes for each of the Gatherings.

- Mandate of the Foundation
- Language issues
- Accountability/transparency issues
- Board issues
- Approval/refusal of proposals issues
- Administration issues (financial, staffing etc..)
- Funding Criteria
- Application issues
- Funding issues
- Contribution Agreement issues
- Fair Distribution of Funds
- Communications issues
- Information sharing/linkages
- Community Support Workers
- Proposal Review Process
- Survivors issues
- Monitoring/reporting/Evaluation issues





In addition to questions and feedback, many participants were able to tell their stories and make recommendations. These stories and recommendations are included at the end of each Regional Gathering summary.

IQALUIT REGIONAL GATHERING

Date: September 28, 2000
Time: 9:00 AM to 5:00 PM
Place: Air Cadet Hall, Royal Canadian Legion

Participants: 20+

Directors Present: Georges Erasmus, Simona Arnatsiaq, Angus Cockney.
Elder: Annie Nattaq.

Staff Present: Mike DeGagné, Executive Director, Al Gabriel, Director of Communications, Rae Ratslef, Assistant Board Secretary, Frank Hope, Community Support Worker.

SUGGESTIONS/RECOMMENDATIONS

The remoteness of our territory provides many additional barriers and challenges to accessing resources and funding with which to promote and encourage wellness and healing. For example:
Advocacy groups that could support initiatives and projects are often located closer to national centres;
Skilled personnel who could help to develop financial or technical aspects of proposals are not often located in smaller communities;
Opportunities and funding sources, which may be widely advertised in major centres, may only become known after time as the news reaches more remote areas.

I would like to suggest to the Foundation that to eliminate these barriers and increase your effectiveness in promoting sustainable healing processes that you:

- Have Inuit staff in your headquarter operation;
- Have a presence in as many communities of Nunavut as you can and hire and train local people; and
- Establishing a partnership with the NTI to utilise some of its agencies such as its Nunavut Social Development Council.

The other comment or suggestion I have regarding the AHF and its proposal process is that the review process is too exhaustive. I recommend that the proposal forms and the review process be simplified and that more Inuit influence be incorporated into the proposal forms, the review process and the organisational structure of the AHF.

There is need for more communication here in the North. People do not know about the AHF.

WINNIPEG GATHERING

Date: October 12, 2000
Time: 9:00 AM to 4:00 PM
Place: Metis & Indian Friendship Centre

Participants: 120 +
Directors Present: Georges Erasmus. Ken Courchene, Carrielynn Lamouche.
Elder: Laurence Houle.

Staff Present: Mike DeGagné, Executive Director, Ernie Daniels, Director of Finance, Giselle Robelin, Communications Coordinator, Rae Ratslef, Assistant Board Secretary, Diane Roussin, Community Support Worker.

SUGGESTIONS/RECOMMENDATIONS

The CD needs to be developed even more because some people came to a blockade in using the CD, people who don't know how the technology works. It was very frustrating for us to use. We had to cut stuff out and really shorten our submission in the process. The CD needs a little more work.

I would like to recommend that the AHF address languages. All the languages are important to preserve. I think it is very important to be considered as a criteria to do presentations.

If you think there are problems with the proposal, contact the applicants to talk about it.

Our main concern since we started this work is that there was a non-existence of community liaison workers and a lack of peer support and referral services. The AHF should take a look at this –connecting people.

Does the AHF provide feedback on the quarterly reports?

Because I work by myself most of the time it is frustrating at times because I don't have anyone to talk to –although I do talk to staff at the office quite often. It would be most helpful if we could get together like this and share stories and support each other. If the AHF planned something like that to bring together projects it would help make us all more successful.

VANCOUVER GATHERING

Date: October 26, 2000
Time: 9:00 AM to 5:00 PM
Place: Vancouver Aboriginal Friendship Centre
Participants: 260+

Directors Present: Georges Erasmus, Carrielynn Lamouche, Bill Lightbown.
Elders: Dorris Peters (Board Elder), Theresa Jeffries.

Staff Present: Mike DeGagné, Executive Director, Ernie Daniels, Director of Finance, Giselle Robelin, Communications Coordinator, Daryle Gardipy, Finance Officer, Pauline McCrimmon, Community Support Worker, Rae Ratslef, Assistant Board Secretary.

SUGGESTIONS/RECOMMENDATIONS

I hear about our new Chief setting up trust funds for his children from the funding that was provided. We need to take care of our people. A lot of these things need to be looked into and very carefully.

I would like the AHF to look at every aspect of helping people heal.

I believe there is a need for healing centres

The residential school issue needs to come to the top –the head of our nations

The residential school issue has affected all bands in North America. Other bands could benefit by holding Regional Gatherings for brainstorming and commenting on what is and what is not working. It would go a long way if we all sat together to exchange ideas where the objective is for all bands to benefit from this process. Nowhere in BC are there any youth treatment centres –those types of ideas need to be discussed in a forum like this on an annual/periodic basis.

OTTAWA GATHERING

Date: November 9, 2000
Time: 9:00 AM to 5:00 PM
Place: Odawa Friendship Centre
Participants: 230+

Directors Present: Georges Erasmus, Garnet Angecone, Richard Kistabish, Charles Weaselhead Elder: Irene Lindsay.

Staff Present: Mike DeGagné, Executive Director, Ernie Daniels, Director of Finance, Giselle Robelin, Communications Coordinator, Wanda Gabriel, Community Support Worker, Rae Ratslef, Assistant Board Secretary.

SUGGESTIONS/RECOMMENDATIONS

Regarding evaluation –when you give money to a community group–assess





to make sure all community members are satisfied and that the money is used properly – not just asking the people who received the money but the people in the community.

We think the networking funding should come from the AHF. Set aside a pocket of money and then receive recommendations from areas for networking meetings. I don't think you'd take away money from the community projects by doing this.

One of the reasons I feel my proposal was successful was because I had face-to-face access with people who could assist me along the way in the development of the proposals. In grassroots communities, they need assistance on proposal development and face-to-face assistance.

I was thinking that the best reception I ever received was from the AHF. There are a lot of programs about model personalities, people, etc. But the AHF should be thinking about a model of a community that is healing well and re-harmonising itself.

We'd like to see a network for the people to get together on a regular basis to deal with problems and issues and to build their relationships and as a mechanism in dealing with the situations that they face in their projects.

We pay a lot of expenses to consultants from the south and it would be very helpful for us to have a direct line to other projects.

The number of women in proportion to the women on the Board needs to be equal.

The process for applications is oppressive and unfair. We're competing against each other and it should be on the basis of needs. Some communities don't have people who can write proposals –this needs to be rethought by the AHF.

I would like to ask the AHF to rethink its whole process for funding. When you reject proposals its very painful for communities, organisations and individuals. It makes us feel small and not worthy. It's traumatising in itself. The process is oppressive and is excluding people. We need to look at meeting everyone's needs instead of formulas and numbers, etc. Your process is hurting our people.

We are very far from the AHF and our access to you is nil. I'm asking you to come to our community, assess our needs and to help us start healing.

There should be an AHF Children of Lost Parents program.

MONCTON GATHERING

Date: November 23, 2000
Time: 9:00 AM to 5:00 PM
Place: Delta Beauséjour
Participants: 30+

Directors Present: Georges Erasmus, Susan Hare, Viola Robinson. Elder: Margaret Labillois.

Staff Present: Mike DeGagné, Executive Director, Ernie Daniels, Director of Finance, Wayne K. Spear, Communications Coordinator, Caroline Garon, Controller, Kevin Barlow, Community Support Worker, Rae Ratslef, Assistant Board Secretary.

SUGGESTIONS/RECOMMENDATIONS

The survivors themselves should be looked at, not the community as a whole.

The way the funding proposals are written its tied into survivors, we have to bring in the survivors and identify the issues behind them so I can see how people could place blame on them. In order for us to access funding we had to pull in our 6 or 7 survivors even though they were not necessarily ready.

We can't get the funding without doing that and it does place a feeling of blame on the survivors. Maybe you can put a disclaimer on the application process that survivors are not to blame. I can see how the survivors would feel blamed. You can't put the blame for all the problems in the whole community on the heads of the survivors.

I think that for the project to address 15% of our survivors is good, but is the AHF getting its money's worth? Equal opportunities should be granted to those of us who left the church and took up our bundles in the traditional way. An equal if not greater emphasis should be placed on us.

Is it possible for the people in the local areas to get together and help each other with proposals? We have some experience in writing the proposals and could help others. Your staff worker could co-ordinate the people as a referral service.

YELLOWKNIFE GATHERING

Date: January 26, 2001
Time: 9:00 AM to 5:00 PM
Place: Royal Canadian Legion
Participants: 30+

Directors Present: Richard Kistabish, Vice-Chair, Simona Arnatsiaq, Angus Cockney. Elder: Georges Blondin.

Staff Present: Mike DeGagné, Executive Director, Ernie Daniels, Director of Finance, Giselle Robelin, Co-ordinator, Frank Hope, Community Support Worker, Rae Ratslef, Assistant Board Secretary.

SUGGESTIONS/RECOMMENDATIONS

For people to talk about the physical and sexual abuse they've experienced takes a long time. In the south they've had access to the healing process for many years, through Elders, programs, etc. In the north there is access as well but it's very difficult to come out and deal with these things to address your healing journey. We need more time, 10 years will not be enough. It takes generations for corrections to be made.

I recommend that at least one reunion in a region per year be allowed.

WHITEHORSE GATHERING

Date: January 30, 2001
Time: 9:00 AM to 5:00 PM
Place: Nakawataku Hall, Kwanlin Dun First Nation
Participants: 100+

Directors Present: Richard Kistabish, Vice Chair, Rose-Marie Blair-Smith, Angus Cockney. Elder: Ida Calmegane.

Staff Present: Mike DeGagné, Executive Director, Ernie Daniels, Director of Finance, Wayne K. Spear, Communications Coordinator, Frank Hope, Community Support Worker, Rae Ratslef, Assistant Board Secretary.

SUGGESTIONS/RECOMMENDATIONS

Are there any plans, in terms of the liability insurance for organisations, for a global insurance plans for funded projects to cut down on the costs?? There seems to be a lot of duplication with every proposal needing its own insurance.

We need to hear from the AHF, you need to hear from us.

We would like to ask the AHF to be patient with us, it takes a while to get a program from scratch going into a full time program.





A concern we had with the AHF was that they would only allow us to bring on our cook in January 2001. He’s worked incredible overtime to get the kitchen ready. When you’re starting an organisation you need to have a lot of time to prepare before opening.

We were invited to put our proposal in for a second year proposal, the letter from the AHF was dated January 4, 2001, it arrived here on the 17th and a response was due on the 26th. In the North we get communications long after the due dates and we miss out on things.

As a Society, we don’t have a slush fund. We can’t borrow from other programs to pay our bills. Our program funding ran out on the 31st and we don’t have money. We have about \$6 left in the bank. The 10% hold back is a problem for societies –direct deposit will help speed up the process

My only message to the Board is to visit these sites and check out the projects and get a real picture of them, witness it, feel it, and know what the Yukon First Nations are striving for. •



Gathering Quotations continued from page 34

“There’s a lot of teachings towards healing. We have seven gifts - there is a meaning and a direction to every gift.”

“I love my life today –it’s difficult but it’s a good feeling when I get up in the morning without having to think about the pain that I went through in residential school. I try not to ask for too much strength and I ask for balance for others to follow my example. All I can be is a messenger through songs, prayers and teachings. It’s how you use your heart that matters to me. That is one of the most important things that was given to us.”

“I appreciate the work that the AHF is doing. It’s a lot of money to handle and a lot of people to satisfy and it’s not an easy job. Thank you.”

“Today is a good day because we are still here to talk about our history of what happened and we are here with people who love and support us. Sure it’s not perfect, but the AHF is fair, the money will go to help survivors. This is the commitment that we have as survivors, that’s why they call us survivors. We will survive through the storm to come down here and help our children, our families and our communities.”

“A long time ago before the residential schools issue came up an Elder told me to go back to my community because there is a sleeping giant and I had to go and wake it up, gently. I thought he meant the Elders but when the residential schools issue came up, I knew what he was talking about. He said that when the truth came out it would reverberate throughout the world.”

“There are all kinds of healing and levels of healing. We have utilised Elders to come to the gatherings and they are just tremendous. I think good things are happening.” •

Regional Gathering Stories

the following are the words of speakers taken from AHF Regional Gatherings

From the Iqaluit Gathering

Inusiq.

I grew up here, in Iqaluit. There is one thing that I’ve always worked hard at here in Iqaluit. When I was a little child going to school I was abused by one of my teachers. I had no one to turn to and then the person that I confided to told me I should contact the RCMP but there was nothing done and it has had a big impact on me. As I was growing up I have been told numerous times by the Elders to talk to people that I can confide in, but at times my mind is overcome with thoughts of suicide.

missing from my life. I tried going to Church, but there was nothing there for me. I take up pow wows and ceremonies, and that is how I’ve started my healing process.

I still have a hard time discussing because we couldn’t speak our language and so I had a hard time speaking out in class. That was taken away from me as a child. I was punished, and so all through school, college and university I never volunteered or spoke out in class unless I was forced. Now I know we have to tell our stories in such a way that we can have some good positive feedback, because the public doesn’t know what we went through.

Now I know we have to tell our stories in such a way that we can have some good positive feedback because the public doesn’t know what we went through.

At times it’s very hard because I see that person every day. Because I’ve been taught not to hurt, I don’t hurt this person. I’ve worked sporadically from time to time but often when I apply for jobs I don’t get them because of the abrupt cut in my education. I used to sniff gas but then questioned if it was affecting my mental ability and then stopped, and now I help people, no matter what their ethnic origin. I have helped a lot of people right here in this community. I enjoy helping other people and I look for jobs, but I just want to further my education so I can get a better job. I have talked to the local education authority but they tell me there are no placements. I have approached them when courses are going to be opening up, I just wanted to make those comments.

I looked for a place to send my children to school and eventually found a Catholic school, but I pulled them out because they were being discriminated against. Then I put them in a public school and it was very hard because the public schools are not very kind to the Aboriginal students. It’s hard to get rid of racism in our society because they don’t know the harm that they’re doing to other people. We have to get over the racism in our society because it’s really detrimental.

From the Vancouver Gathering

I am an urban street native and a residential school victim. In 1944 I first entered the school when I was five and for the next ten years, the best years of my life, to learn some skills and technology, I was forced to be converted to a harsh, Roman Catholic religion. Because of my experiences with the school, I think the corruption began from the first day I entered. It was the beginning of a changing world for many of us, we were no longer salmon hunters, buffalo hunters or whale hunters. We had no alternative.

There’s been a lot of pain that’s gone on in our world –the pain still haunts me and I feel that I’m still in residential school. I’m a victim, I’ve lost a lot of my culture. They tampered with our philosophy as Natives –luckily I was able to maintain the honesty of our grandfathers’ teachings. In the ten years that I spent in school I had a rough time, so did others. I’m a survivor and a chronic alcoholic and drug-abuser. I’ve experienced hitch-hiking, jail, beatings. I’ve quit heroine for 27 years, and alcohol for 20 years. I’ve had jobs, hard labour because I didn’t have any skills. Now that I have arthritis I can’t work and have been on disability for five years but I feel I could work in counselling.

There are a lot of people walking our streets that have had the same experiences that I have. It’s

From the Winnipeg Gathering

I’m a residential school survivor and both my parents also went to school so I’m second generation. I know we had a sense of great loss and my grandparents were very spiritual. When Christianity came it took away our culture, our language and our family relations and ability to communicate to one another. We were separated from our families, our brothers and sisters, so it was hard for the children to mingle with one another because we were separated as a family unit.

Since then I have picked up my culture and there’s a whole lot of information there that’s





heavy to be sober and to be able to stand what's going on, poverty, etc. There's been a genocide here. I believe that I'm healed within my spirit and mind because I can understand what's happened. I'm in the process of protecting our identity as Natives and our future identity. We have a future. I would like the AHF to look at every aspect of helping people heal. I believe there isn't enough money here –it's definitely a start– but I want some form of compensation to provide me with some form of business. I'm all alone, there's no unity here among our tribes. Forget the past, forgive. There's a lot that's happened here and I'm glad that I'm from a culture that does not encourage to go out and kill, exploit, etc.

Canada is a beautiful country and we have a lot of people that are trying to help us. I believe that there are too many stipulations for the law for a legal lawsuit. I know more about heaven and hell than St. John the Baptist– I could take his seat. It's been very tough on our people and our people are hurting. The technological system is working faster, beyond my comprehension.

Is there any way that we could all work together and accept each other as we are, whether we're jobless, prostitutes, drug-addicts, etc.? We only have one chance in a lifetime to put our hopes and dreams to a better destiny for all of us. Whatever you have, give it the best you've got for our survival.

As far as I'm concerned I was lost one day. I didn't hear the drum beat, I heard the organ. It took me 36 years to find out who I am.

From the Ottawa Gathering

When I was growing up, when I was in the residential schools, I was lost for a very long time. I tried going to Church, even though I was forced to go at school, they forced me to pray –I didn't really know how. They observed me, I was quite a rebel being abused at school by the white man and then by my father who was an alcoholic. Now I'm finding some peace in learning my own culture. I went to see the Elders and get my spirit name and I found my way in our culture. I am a warrior but I'm also a peace maker. I was given visions to follow through the spirit world. I've always had faith in our culture. Finding my peace could only come through following our culture. We need to listen to the little ones, the melody in their song and laughter, to guide us.

As far as I'm concerned I was lost one day, I didn't hear the drum beat, I heard the organ. It took me 36 years to find out who I am. One of the spirit songs I was given to sing that says for grandfather to watch over us because we are your children. I was asked to use this song in every place that I go to –that is something I did not acknowledge earlier but my spirit tells me that I have to sing this song for the spirit. There's a lot of teachings towards healing. We have seven gifts– there is a meaning and a direction to every gift. If we can follow those maybe we can find meaning. Open your heart and you will find strength. When I was given my Indian name my spirit came into my life so strong as to what I'm supposed to do in this life

that I'm living today. Through native spirituality of our Elders is the way that I found healing for myself –sometimes I wish it could be that easy for everyone else.

I hated everything when I was in residential school. I never found anything there but I found the power of healing and faith through our ancestors. It doesn't matter how hard it is or how difficult it gets but while I'm sitting there I think about my past and cry about the pain that I've gone through, I get angry. The power of tobacco helps me stay strong when I need it the most because of the faith I have in my ancestors. These are the ways that I've found my own healing. I do not preach to my brothers and sisters on the streets about the Church, detox, etc. I try to be an example for them to show them how simple it is when you put your heart and mind to something that you really want. Open your heart and let the light shine in so you can see instead of wandering around in the dark. Use what you've learned in a positive way.

I'm only one year old in sobriety. 35 years I've wasted. Half of it was wasted through the hands of a white man trying to show me how to pray, talk, be. I can't live those ways anymore. I've been in and out of the circle for so long, I'm tired of being an insider-outsider. We all belong in the circle. When we use drugs and alcohol we're outside the circle; we're thinking with a different mind that's not us.

I love my life today - it's difficult but it's a good feeling when I get up in the morning without having to think about the pain that I went through in residential school. I try not to ask for too much strength and I ask for balance for others to follow my example. All I can be is a messenger through songs, prayers and teachings. I laugh every day but at night I cry because of the brothers and sisters I leave on the street. They say that children are lost because their parents were lost. There should be an AHF Children of Lost Parents program. If anyone truly cares they will do something in a good way about this healing centre to help out these little people that are powerless over alcohol, drugs and mental anguish. We're all lost because we can never get to the truth –to be honest with yourself so you can be honest with everyone else. Titles and labels don't mean anything to me. It's how you use your heart that matters to me. That is one of the most important things that was given to us.

Monton Gathering

I'm a survivor for 13 years. I'm speaking on behalf of the people in Halifax that can't speak for themselves, they are afraid to talk. I stayed away from home when I left residential school, I got a job as an Asian and brought my children up as white people. No one on the Reserve knew I was a survivor, they just thought I was going to a special school. People are now beginning to know me

but I will never learn my culture because I'm deaf in each ear.

Yes, I went to the gathering and I healed on my own but my biggest healing was to forgive my parents for the physical abuse, the mental abuse and the rape. I know that they were sick, they were alcoholics. That's why I became a survivor in the school.

You can't blame the survivors for the problems on the Reserve, I didn't grow up on the Reserve. I'm just a survivor like everyone else. The schools taught us how to survive hatred and to get by. When you look at any one of us, we are all part of one big scar. No matter what you do to us we will survive and we will fight together.

From the Yellowknife Gathering

I am a residential school survivor. As I look into the AHF's Annual Report, I am annoyed. When the AHF was created, it was to focus on the residential school survivors. As it has progressed I have noticed that outsiders are giving their point of view about the AHF. We survivors have a lot of issues to bring forward and we can help each other. We know who we are; we know what it took for us to be away from our families. We have gone through how it feels to be lonely, and going through the grieving impacts us. If I tell you my feelings and my situation –if you can feel my trauma– there is a way that I can be held and reached and overcome my residential school experiences.

The AHF is not focussing on residential school experiences. How many of your staff have gone through what the survivors have gone through? They can't help us. You can only help others when you've gone through what we have.

The federal government knows all the students who went through the schools. Have you contacted those people to let them know about the AHF program? There are many who will try to take advantage of your program just because there is money involved. I don't want to see that because the program was created for survivors. I want to address this very strongly. I am standing here very hurt because I see that there is a lot of money that's been spent, and we're talking about occupation, space, equipment, etc. I went to residential school at 4 years old. I was fluent in Dogrib and didn't speak any English. My cousin Alice assisted me, interpreting because she had already been in school for a year before me. They had to assess me, they had to give all the personal information about who I was. I have thanked Alice many times for helping me with this. When they realised I was 4 they were going to send me home and then decided to let me stay to have three meals a day, a roof and because I had been flown in, they made me stay. The hard part was that I couldn't communicate. I was strapped for speaking my language –but I took it. It was my way of being punished and to be strong for who I was.

I stayed in residential school for 10 years after that. The first year I went home to Yellowknife for the summer holiday with a whole bunch of kids, everyone was happy to meet their parents and I was afraid because I didn't know who my mom and dad were until my brother showed me. The





thing that helped me to go through this is that my father could speak English and communicate for me with my mother who spoke only Dogrib.

When I met my mom I didn't greet her, hug her, because I believed that my mother was a Nun at the school. I can say gracefully that the Nun took care of me, she was a very good Nun to me and taught me many things that I didn't know. When I saw my mom I wasn't happy at first because I didn't know who she was.

As the years progressed, I remembered my grandmother's advice to never forget my language. She said that once I lost my Aboriginal identity that I would fall apart and not know who I was. As many lickings as I got for speaking my language, my grandmother's wisdom held me together through the years.

The hardest people to work for is your own. We can't battle amongst ourselves. We need to work together in a collaborative effort. With limited resources we can't be fighting amongst ourselves.

If the AHF is going to help people like me you better do a very good job because many of us are not sure who we are. I found help at a treatment centre. I was sober for 7 years and then two years ago adopted a beautiful girl. Then I lost her when I had a relapse. I needed help and I tried to put my pride aside but I was too ashamed.

Now I'm not ashamed because I can relate to others about how it was growing up in a residential school. I don't want to see outsiders involved, if we can all come together it would be a great relief. We need to help ourselves so we can help others, especially the ones that are worse off than me. Help us to recover so we can be proud of who we are.

My question is –how many of you have experienced residential schools in the office? This is for us, the survivors. There are generations of us. My father went to residential school: what he went through I'm going through. Are you going to start listening and paying attention to those people? Pay attention to us people because we want to help ourselves.

This program has to ease our pain and I want the AHF to do its homework. The survivors are listed with the federal government so no one can take advantage of this program that was created for the survivors. That's where everything will start from. It will hurt me really bad if there are outsiders taking advantage of the process just to get money. Your process should ask Were you in residential school? How can you help?

From the Whitehorse Gathering

My mother is a survivor of residential school, I am an adult child of a survivor. She has brought me along and helped me together with the family and the community. The intergenerational impacts of residential schools go on when you consider the few people who went. I assisted a youth who had committed a sexual offence. The youth had committed a sexual offence and you could trace back

that he was abused as a youth, who was abused by members of the community, who were abused at residential schools. We can always trace it back to residential schools.

The government traumatised our people sending them to residential schools, then sent us home with the problems. And then the government runs programs to fix us. This youth was sent to a youth program, the government is telling us that we must come to them to get better. Who are they to tell us how to get better? The government is responsible for where we are today. How dare they tell us that they will heal our people in the European fashion! We know the healing that our people need. We know what's best for our people, we will look after our own –this was the argument to the judge. The judge withdrew the youth from the government run program and gave him back

to us. He's now our responsibility, we know what's best for him, for his family, for our community. The government is not going to tell this story to people. You have that right and responsibility, take ownership of your people. Government is not our biggest enemy, it is ourselves. The hardest people to work for is your own. We can't battle amongst ourselves. We need to work together in a collaborative effort –with limited resources we can't be duplicating services and fighting amongst ourselves. We all need to work together so we all move together as one Nation, not 14 communities, towards that goal of healing, with all our brothers and sisters.

Gathering Quotations

"It seems that a lot of us have led two lives but yet we don't show all of our pain at the skin level."

"I think that the Aboriginal Healing Foundation has a key role to play and that we here in Nunavut can make use of it. As president of NTI, I would like to work with your organisation in building and maintaining sustainable healing processes."

"We need to think of the children as our future leaders, and with that in mind, we need to help the residential school children who have to face their problems, because their parents were taken away when they were very small they were not the only ones who were affected. It also affected their children. The love that was coming from their parents didn't change, but there was a huge impact on the residential school children and on their family members."

"I am a survivor of the residential schools and of sexual abuse in my family for many generations because of the residential schools. I took the initiative to start healing myself because I can't go out to help my community until I help myself."

"As an adult we can say what we need to say. Regardless of whether the AHF helps us or not, we have to help our children and do something in our communities now. Help from the outside may not come so you have to go out and work in your community to encourage them for healing."

"We need our language back, we need our culture back, we can't be ashamed anymore. I want to be a voice in my community for the women and children. I want the women and children to stand up and talk about their abuse –it's healing. I want all the Aboriginal people to stand together with one voice. Dreams can come through for our people if we believe in ourselves."

"I don't even have a family tree. I find myself so little of everything –the language the culture. However, that little makes me a proud guy. So language is the foundation of every nationality on earth."

"We have a future. I would like the AHF to look at every aspect of helping people heal."

"When we deal with hurts on the West Coast we turn to our Elders to look for guidance, and some of us use them for our therapists. I just wanted to share and say thank you to those people sitting there for making it possible for our parents to talk to one another because that's what the AHF has done for us."

"I'm on my own healing journey. I've been sober for nine years –now I'm able to acknowledge some of the things in my life that I'm not proud of and move on. We have to take small steps when we're working on something as delicate as healing. Healing is the top priority for me. I encourage everyone here to keep fighting for their own communities."

"I still speak my language even though they tried to take it away from me. I want to make the AHF aware of how scary this first stage of the healing is. I want to say how proud I am for being a part of the healing in the three communities that got together in my Nation for healing."

"I would like to salute our Elders who have come through the residential schools and would like to acknowledge people who are part of the AHF. This is the first time I've seen everyone come together. I would like to give my greetings to everyone here and to my family."

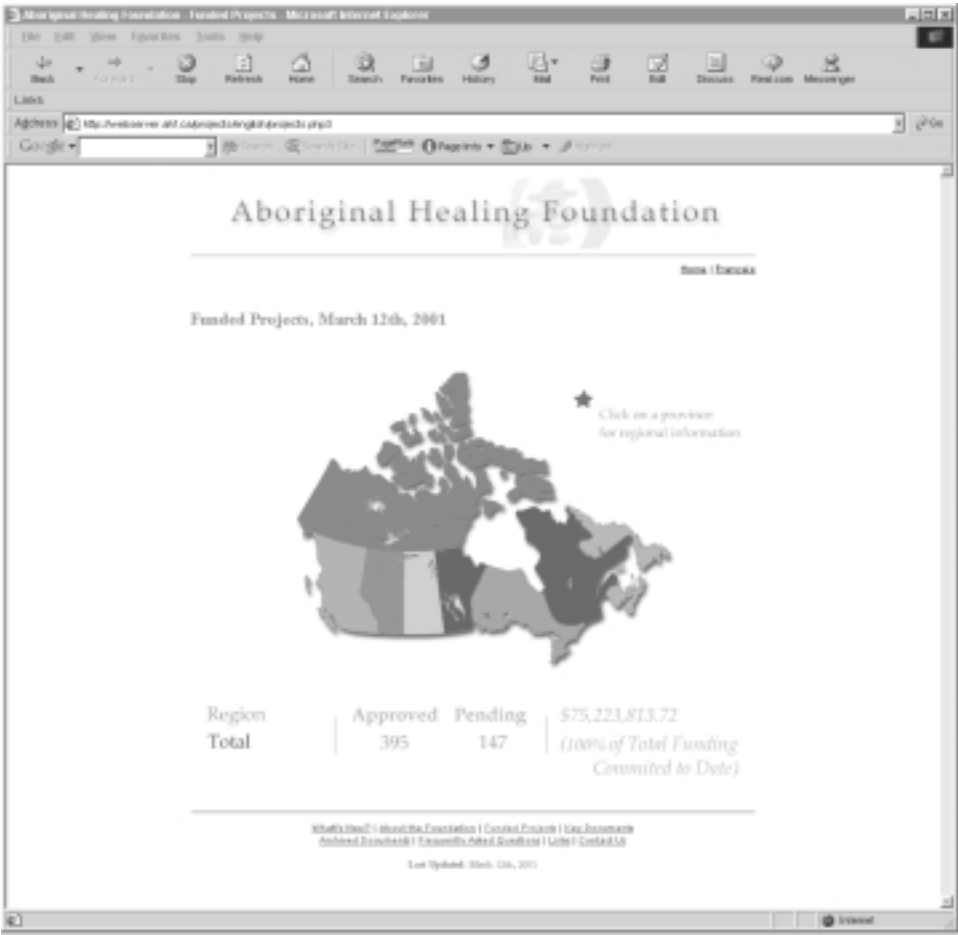
"I am happy to be here. My community has gone through stages of questioning the AHF's acceptance of projects. We are doing consultation in the community. Sometimes there are personality conflicts that come from the consultation but we move forward because we know they've been trying for 500 years to extinguish our nature."

Today Aboriginal people have to rebuild our society. Honesty, humility, sharing and strength are values transmitted to us from our Elders. I am an apprentice grandfather."

"We should not forget that we are working with human beings. We should never lose sight of this. I feel the respect, a lot of respect. If I were to give an award for respect it would be to the AHF because they are very humane and respectful. Through the healing process we are learning to know our personal qualities."

continued on page 32





The Aboriginal Healing Foundation website

http://www.ahf.ca

Visit our up-to-date website for the following:

- Announcements
- Handbook Download
- Annual Reports
- Application Forms
- Newsletters
- Press Releases
- Code of Conduct
- Ethics Guidelines
- Healing Centre Information
- Foundation Workshops
- Weekly Funded Project Update
- General Foundation Information and Background
- Board of Directors Biographies
- Funding Agreement, By-law, Letters Patent
- Frequently Asked Questions
- Links
- Residential School Workshops
- Conferences

CHANGE OF ADDRESS FORM

The following form will help us to ensure that, if you move, *Healing Words* will continue to be mailed to you without interruption. Please clip this form and mail to:

Healing Words
C/O Aboriginal Healing Foundation
Suite 801 - 75 Albert Street
Ottawa, Ontario K1P 5E7

Name:

Old Address:

New Address:

Do you have any comments or suggestions for *Healing Words*?



HEALING WORDS

Residential School Resources



The following resource list is provided as a public service. The Aboriginal Healing Foundation does not endorse these materials. Included are books, articles, videos, audio tapes, reports, survivor groups and websites that address residential schools and/or their intergenerational legacy. A resource list with new entries is presented with every issue. See earlier issues for other resources.



Articles

English-Currie, Vicki. "The Need for Re-evaluation in Native Education." *Writing the Circle: Native Women of Western Canada*. Edited by Jeanne Perreault and Sylvia Vance. Edmonton, Alberta: NeWest Publishers, 1990.

The following articles are listed on First Nations Periodical Index (Saskatchewan Indian Cultural Centre). Contact: 120-33rd Street East, Saskatoon, S7K 0S2. Phone: (306) 244-1146 Fax (306) 665-6520, or visit:

<http://moon.lights.com/sifc/INTRO.HTM>

Acoose, Janice. "An Aboriginal perspective." *Saskatchewan Indian*. Vol.20 No.4 (September 1991): 16. Saskatoon, Saskatchewan: ABCOM, 1991. E 78 S2 S27

Angus, Denis J. Okanee. "Remembering: preserving residential school history." *Saskatchewan Sage*. Vol.1 No.10 (July 1997): 6. Edmonton, Alberta: Aboriginal Multi-Media Society of Alberta, 1997. Woodland Cultural Centre museum and residential school history as seen there.

Angus, Denis J. Okanee. "Residential schools: Telling your story is the start of healing." *Saskatchewan Sage*. Edmonton, Alberta: Aboriginal Multi-Media Society, 1999. Denis Okanee Angus shares his story on the impact residential schools has had on him and on communities.

Dickson, Stewart, reviewer. "Hey Monias!: the story of Raphael Ironstand." *Canadian Journal of Native Studies*. Vol.15 No.1 (1995): 167-169. Brandon, Manitoba: Canadian Journal of Native Studies, 1995. Biography of Raphael Ironstand, of Valley River Reserve, Manitoba, residential schools, abuse, alcohol abuse, forced assimilation. E 78 A1 C353

Fortier, Mary. "Survivors of boarding school syndrome." *Aboriginal Voices*. Toronto, Ontario: Aboriginal Voices Inc, 1999. Excerpt from Mary Fortier's unpublished manuscript. A glimpse at the experiences had by Mary Sackaney-Fortier at the Ontario residential schools of St. Ann and St. Joseph. E 78 C2 R87

Hookimaw-Witt, Jacqueline. "Any changes since residential school?" *Canadian Journal of Native Education*. Edmonton, Alberta: University of Alberta, 1998. A look at how formal education is a factor to Aboriginal social problems. LC 2629 A1 C23

McKinley, Rob. Pain brings hope to residential school students. *Alberta Sweetgrass*. Vol.5 No.1 (December 1997): 2. Edmonton, Alberta: Aboriginal Multi-Media Society of Alberta, 1997. Lethbridge workshop helps people come to terms with their residential school memories.

Miller, J.R. "The irony of residential schooling." *Canadian Journal of Native Education*. Vol.14 No.2 (1987): 3-14. Saskatoon, Saskatchewan: University of Saskatchewan, 1987. Residential school movement. LC 2629 A1 C23

Mirasty, Gordon. "Beauval Indian Residential High School graduation." *Saskatchewan Indian*. Vol.11 No.7 (July 1981): 24. Saskatoon, Saskatchewan: Federation of Saskatchewan Indian Nations, 1981. E 78 S2 S27

Trevithick, Scott R. "Native residential schooling in Canada: A review of literature." *The Canadian Journal of Native Studies*. Brandon, Manitoba: The Canadian Journal of Native Studies, 1998. An analysis and summarization of the importance of the development in literature regarding residential schools. E 78 A1 C353

Urion, Carl. "Introduction: the experience of Indian residential schooling." *Canadian Journal of Native Education*. Vol.18 No. (Supplement 1991): i-iv. Edmonton, Alberta: Dept. of Educational Foundations, 1991. Residential, industrial, boarding schools. LC 2629 A1 C23

Books

Funk, Jack and Harold Greyeyes. *Information—knowledge—empowerment: Residential schools and crime*. First Nations Free Press. Sherwood Park, Alberta: First Nations Free Press Ltd., 1999. Explains how the abuse at residential schools is a factor for the high number of Aboriginal incarcerations.

Video

The following videos are available from

Za-geh-do-win

Information Clearinghouse P.O. Box 40,
Naughton, Ontario, P0M 2MO
<http://www.anishinabek.ca/zagehdowin/videos.htm>

Beyond The Shadows. (A documentary which deals with the devastating emotional effects residential schools had on First Nations people in Canada. Provides tools for dealing with the trauma of residential schools within their communities or organizations.)

First Nations: The Circle Unbroken, Vol. 5. (This is the fifth video in the series *First Nations: The Circle Unbroken*. There are 4 short videos included in this video that cover current issues, cultural identity and healing of the First Nation's people. The stories included in this video are: *Qatuwas: People Gathering Together*, *O'Siem*, *Mi'kmaq Family: Migmaoei Otjiosog*, and *The Mind of a Child*.)

The Healing Dance Has Begun. (Narrated by Liz Edgar-Webkamigad and Bea Shawanda and deals with different types of abuse. Includes a teaching on multi-generational abuse and it's effects on the family as a whole, as well as the individual.)

The Nitinaht Chronicles. (This film follows the journey of one community – the Ditidaht First Nation on BC's Nitinaht Lake Reserve – over a seven-year period as it deals with the legacy of sexual abuse. The healing process that they are going through to break the cycle of abuse is revealed through their own voices. Their stories also reveal the effects of the residential school system.)

One Mother's Journey. (This video looks at the story of Keitha Kennedy and how she overcame her past hurts to begin a journey of rediscovery. Keitha is a single mother of three that lived in a home that was abusive and attended residential school. Keitha began addicted to drugs but eventually found courage to change her life.) •

Le Premier Pas

Volume 2 numéro 3 PRINTEMPS 2001 Une publication de la fondation autochtone de guérison www.ahf.ca

Gratuit



mythes & stéréotypes

Le mouvement de renouveau social et de guérison se répand avec une vigueur grandissante à travers les communautés autochtones canadiennes, restituant l'importance et la pertinence des traditions et des cultures autochtones qui avaient, depuis des générations, été l'objet de sarcasme, de mépris, de ressentiment et de malveillance de la part d'une culture dominante. L'élan positif de ce mouvement se poursuit dans l'espace de démolition des conceptions erronées et déformées de l'histoire, de l'identité, du potentiel et des réalités des peuples autochtones.

Ces nouvelles réactions sont positives non seulement pour les Peuples autochtones mais aussi pour les autres Canadiens. L'énergie consacrée à cultiver une fausse image des peuples autochtones et de leur vécu semble parfois impossible à endiguer. Cependant, comme un article récent du National Post sur les pensionnats le démontre, les Canadiens informés et les Autochtones considèrent ces attaques comme des opportunités qui leur permettent d'exposer la vérité et d'éduquer. Les réponses à cet article, de la part de l'Église Unie (www.uccan.org) et de l'AHF (www.ahf.ca) exemplifient la volonté de ne pas laisser les informations fallacieuses envenimer les relations entre les Autochtones et les autres Canadiens. Ce sont ces efforts communs et positifs qui mèneront, de manière plus directe et rapide, vers la guérison et la réconciliation.

Des fissures de plus en plus profondes et de plus en plus évidentes craquèlent la surface monumentale des mythes, des préjugés, des clichés, des stéréotypes qui depuis si longtemps maintiennent l'estime de soi d'innombrables

communautés autochtones sous leur poids écrasant. Le processus de guérison prend tout juste son essor, et il a fallu un grand nombre d'années pour arriver jusque là. Les abus du passé apparaissent maintenant à la pleine lumière du présent, et il est possible d'envisager que ces constructions sociales soient dans une décennie ou deux, reconnues comme une forme d'abus social.

La mission de *Le premier pas* est d'encourager et de célébrer les démarches courageuses entreprises vers la guérison et la réconciliation. Lorsque des gens, des communautés commencent à se rebeller et à démanteler les mythes négatifs disséminés contre eux, ceci est démarche importante qui doit être encouragée et célébrée. Bien que le défi soit de taille, c'est une «expérience libératrice». Les peuples autochtones ont leurs propres mythes, qui réfléchissent de manière positive leur identité et leur culture. Un mythe positif est comme une image sympathique reflétée un miroir de bonne qualité. Le temps est venu pour les peuples autochtones de s'offrir mutuellement l'occasion de contempler leur image dans ce bon miroir.

Il serait impossible, dans un seul numéro de *Le premier pas*, d'explorer ou d'e faire exploser le sujet, car il est vaste et complexe. Une centaine de numéro n'y suffirait certainement pas. Cependant, pour que leur psyché individuel et collectif puisse guérir, les peuples autochtones doivent tout d'abord comprendre la nature et l'origine des mythes négatifs à leur égard, savoir les débusquer et les démanteler. Ce balayage en profondeur est une composante essentielle de leur guérison.

Sommaire du Rapport des Assemblées régionales
VOIR PAGE 27

Ce numéro

Lettres

PAGE 2

**Message
du Président**

PAGE 5

**Pour honorer nos
larmes**

PAGE 6

Projets

PAGES 7

20 & 25

Pensionnat

Beauval

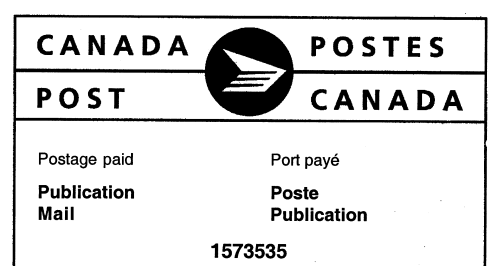
PAGE 18

**Le mouvement de
guérison
autochtone**

PAGE 23

**Stéréotypes
dans les médias**

PAGE 12



Le 21 février 2001

Aux Éditeurs

J'ai assisté à la Conférence des survivants des pensionnats qui a eu lieu à Edmonton du 23 au 25 février 2001. Je suis une personne Dene, née en 1938. J'ai fréquenté le pensionnat pour Indiens de Beauval de 1944 à 1954 (voir la photo).

Je suis la PREMIÈRE personne du nord du Saskatchewan qui est allé à l'école et qui a complété son éducation au niveau 12. J'ai reçu mon diplôme à l'école St. Paul à Lebret. Je suis allé ensuite au collège pour enseignants de 1958 à 1959 et j'ai enseigné à l'école St. Thomas, en Ontario (niveau 7), à l'école Sacré Cœur à Paris (niveaux 5 et 6) puis à Meadowlake, au Saskatchewan (niveaux 5 et 6).

De 1963 à 1966 j'ai enseigné (niveaux de 5 à 8) à Heron Bay, en Ontario. Je suis retourné à Heron Bay de 1969 à 1970. J'ai essayé de suivre des cours à l'université du Saskatchewan pendant mes années de boisson mais j'ai échoué en 1970-1971. En janvier 1972, je me suis retrouvé au Manitoba. J'ai enseigné (niveau 3) à l'école de Cross Lake. En 1973, j'ai travaillé en tant que Conseiller en Éducation pour les Affaires indiennes à Thompson.

De 1974 à 1979, j'ai fréquenté l'université du Manitoba, et j'y ai obtenu mon baccalauréat en Éducation. De 1979 à 1983, j'ai enseigné à l'école primaire de Norway House, au Manitoba, puis ai déménagé à la Réserve de Hollow Water à Wanipigow où j'ai résidé de 1983 à 1995.

C'est alors que j'ai pris ma retraite. La pire des choses que j'ai fait dans ma vie. En 1996 je suis retourné dans ma propre Réserve, la Première Nation d'English River à Patuanak, au Saskatchewan pour y enseigner les niveaux 8 et 9. J'y suis resté jusqu'en 1998.

Depuis le 8 août 1998 je travaille comme Directeur des services d'éducation pour le Conseil tribal de Meadow Lake. En octobre 2001, j'ai l'intention de me présenter aux élections pour devenir Chef de ma propre réserve, et je suis sur à 99,9% que je serais élu.

J'ai vécu une vie intéressante, bien je que j'ai l'air «Indien» et non pas européen. J'ai 63 ans et je n'ai pas l'intention de ralentir. Le pensionnat de Beauval m'a motivé à réussir dans ce que je décide d'accomplir. j'ai abandonné l'alcool à deux heures de l'après-midi, samedi le 30 avril 1988. Je ne fume pas, et j'ai ma ceinture rouge et noire en Tae-Kwon Do acquise au Centre Juna Park Tae-Kwon Do à Winnipeg.

RALPH PAUL
Meadow Lake, Sk

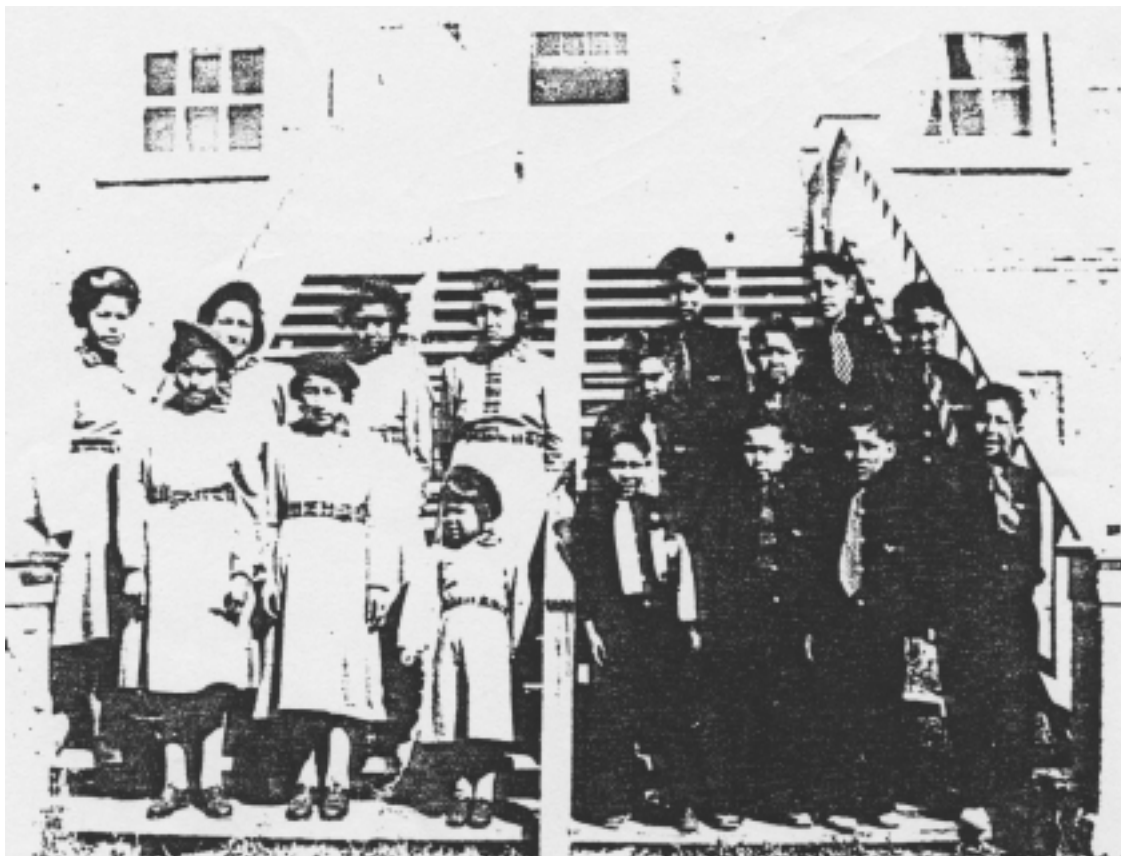
La description du Pensionnat pour Indiens de Beauval de Ralph Paul figure à la page 18

Chers éditeurs, *Le premier pas*

Je m'appelle Beverley Carter-Buffalo, Gestionnaire du projet Familles en santé (Healthy families) de la nation crie de Samson, à Hobbema, Alberta. C'est première fois que nous avons eu une copie de *Le premier pas* à notre bureau. J'ai beaucoup aimé votre journal et j'aimerais que vous m'ajoutiez à votre liste d'envoi. J'espère que vous pourrez le faire et je vous en remercie à l'avance.

Très sincèrement

BEVERLEY CARTER-BUFFALO BSW, RSW
Hobbema, AB



△ Pensionnat pour Indiens de Beauval, 1947. Ralph Paul, âgé de 9 ans, est le deuxième garçon à partir de la gauche, au premier rang.

Le 27 février 2001

Cher Monsieur/Madame

Je travaille comme conseillère scolaire dans ma communauté et j'aimerais obtenir des informations qui m'aidera au niveau personnel et professionnel. J'ai eu une copie de *Le premier pas*, volume 2, numéro 2 au cours de la Conférence des survivants des pensionnats à Edmonton et j'aimerais beaucoup recevoir les numéros précédents.

Pourriez-vous m'inscrire sur votre liste d'envoi, pour que je puisse recevoir *Le premier pas* chez moi ?

Merci

FLORENCE LARGE
Saddle Lake, AB

Le 29 février 2001

J'aimerais recevoir *Le premier pas*. Est-ce que je dois juste vous donner mon adresse? J'aime beaucoup lire votre journal.

Le 22 février 2001

Merci (Masi Cho)

TINA SANGRIS
Yellowknife, NWT

Chers éditeurs

Il me fait grand plaisir de vous remercier de me permettre de soumettre des articles sur les pensionnats et je suis très heureuse de pouvoir lire votre journal, *Le premier pas*, que j'ai découvert il y a environ deux semaines. Il contient des informations intéressantes et en même temps je me sens triste, en lisant tout ce qui est arrivé aux autochtones pendant qu'ils étaient dans les pensionnats. Je suis moi aussi, une survivante des pensionnats et c'est pour cela que je m'intéresse aux articles que vous avez publiés, pour que la société blanche puisse voir ce qui est arrivé dans le passé. Vous dites aux personnes blanches, aux gens des églises ce que les peuples autochtones ont enduré aux mains des églises. Ils ont peine à le croire; ils disent "notre église, nos prêtres, nos religieuses sont des personnes pieuses et elles sont incapables de commettre de telles atrocités contre un être humain en ce monde", comme si ce que nous racontons sont des mensonges (que pouvons-nous répondre).

La raison pour laquelle je vous envoie un message électronique c'est que je me demandais si vous pouviez m'envoyer deux des articles que vous avez mentionnés sur la dernière page du bulletin (Ressources sur les pensionnats). Les deux articles qui m'intéressent sont: 1) Burke S. Report: Residential School. Shingwauk report 1993. 2) Canadian Conference of Catholic Bishops. Breach of trust, breach of faith: Child Sexual Abuse in the Church and society. Ottawa:Concacan, 1992. Thank you.

Sincèrement votre,
WANDA BAXTER

Cher éditeur

Nous avons lu votre bulletin, en particulier les histoires et commentaires que vous avez présentés au sujet de la guérison. Nous aimerions reconnaître et remercier tous ceux qui ont travaillé sur ces questions importantes. Il y a cinq ans, nous avons fondé un groupe dans notre communauté et cette initiative est maintenant devenue un camp de guérison. Nous avons reçu de l'aide et de l'appui de plusieurs organismes, sociétés et cultures. Nous aimerions faire connaître notre projet à toutes les communautés et leur dire que tout le monde peut travailler ensemble, participer et prospérer sur le chemin de la guérison et de l'unité. Le territoire Huron de Québec nous a donné un site Web et si vous voulez en savoir plus sur nous ou sur nos activités, vous pouvez nous rendre visite au www.publiccite.com/weniente.html. Nous aimerions aussi profiter de l'occasion pour inviter ceux qui sont sur le chemin de la guérison et qui veulent prendre part à nos activités: vous êtes les bienvenus. En 1990, après la crise, nous avons reçu l'appui d'un grand nombre de nations et

lettres

aujourd'hui nous marchons fermement sur le chemin de la guérison. Ceci est notre manière à nous de remercier ceux qui sont venus nous aider lorsque nous en avons besoin. Nous demandons à l'éditeur de *Le premier pas*: pensez-vous que notre camp vaut la peine d'être mentionné dans votre journal? Nous vous demandons de nous aider et de nous mentionner dans votre journal, afin que les autres sachent qui nous sommes. Je vous remercie à l'avance de votre appui.

Sincèrement votre
DONNA BONSPILLE
Kanehsatake, QB

Tansi (Bonjour)

Je m'appelle Karen McGilvery et je réside à Saddle Lake, en Alberta. J'ai trouvé votre site Web alors que je faisais une recherche pour un projet d'école. Je suis un programme de gestion et Leadership au Collège des Premières Nations de Blue Quills et mon projet devait montrer comment incorporer la guérison aux programmes des Conseils de bandes sur le leadership. J'ai trouvé que votre site Web était très intéressant et votre journal *Le premier pas*, encore plus. J'aimerais en savoir davantage: comment puis-je l'obtenir et comment en faire la publicité aux autres. C'est un bon journal et je sais qu'il serait utile à ma communauté et mon école et à moi aussi dans mon travail. Répondez-moi vite Hiy Hiy (Merci)

Vous trouverez d'autres lettres en page 4

UNE JOURNÉE TYPIQUE AU PENSIONNAT

Les garçons se lèvent à 5h30 pour travailler: traire les vaches, nourrir les animaux etc.. Tous les autres se lèvent à 6h00, se lavent et se rendent à la chapelle pour la messe
Petit déjeuner
- un porridge gluant préparé par les élèves le soir précédent, un morceau de pain avec un peu de beurre et un verre de lait
Travail de nettoyage
Classes - la première heure est consacrée aux devoirs religieux
Deux heures d'enseignement
Repas de midi
- une purée de pomme de terre, carottes, navets et choux mélangée à des morceaux de viande. Le vendredi la purée est mélangée à du poisson
Travail
- les filles apprennent à coudre cuisiner et faire le ménage
- les garçons apprennent le travail de ferme et à cultiver un jardin
quelques garçons apprennent la menuiserie et la réparation des chaussures
des groupes de nettoyage doivent nettoyer la partie de l'école qui leur est assignée (garçons et filles)
Heure d'étude
Repas du soir
Récréation
Prières
Coucher

(cet horaire se réfère au pensionnat pour Indiens de Kamloops et a été extrait du livre de Celia Haig (Brown Resistance and Renewal)•

soumissions

Vous pouvez soumettre vos articles ou autres contributions par la poste ou sous forme de disquette (Wordperfect ou MS Word):

Télécopieur: 613-237-4442
Adresse: Au Rédacteur, Premier pas
75 rue Albert, Pièce 801
Ottawa, Ontario K1P 5E7
Courriel: grobelin@ahf.ca ou wspear@ahf.ca



Veuillez nous transmettre vos photos par la poste ou par voie électronique en format TIFF (grayscale). Veuillez noter que la FAG n'assume aucune responsabilité pour la perte ou les dommages du matériel envoyé par la poste.

Veuillez inclure, avec vos contributions, une courte biographie (votre nom, ce que vous faites) ainsi que votre adresse complète (ou l'adresse de votre organisation), vos numéros de téléphone, de télécopieur et votre adresse électronique.

Le FAG ne paie pas les articles qu'elle publie dans Premier pas mais envoie aux auteurs une copie de Premier pas ou, sur demande des copies supplémentaires pour distribution.

Les points de vue et les opinions exprimés dans les articles soumis par les auteurs ne reflètent pas nécessairement les points de vue et opinions de la FAG.

Nous n'imposons pas de limite quand à la longueur des manuscrits, mais les textes courts sont préférables. Tous les articles qui sont soumis à la FAG à des fins de publication doivent être approuvés par l'équipe éditoriale. La FAG se réserve le droit de réviser et corriger les manuscrits (longueur du texte et style).

La FAG conservera les articles qui lui sont soumis, pour les publier dans un autre numéro de Premier pas. La FAG se réserve le droit d'accepter ou de refuser les articles qui lui sont soumis. La FAG se réserve le droit de retirer les passages dont le langage n'est pas acceptable et de corriger les erreurs de grammaire, d'orthographe et de ponctuation.

UN GRAND MERCI À NOS CONTRIBUTEURS



S.O.S POÈTES!

Merci aussi aux poètes que nous avons publié ici. Savez-vous comme il est difficile de vous trouver ? S'ILVOUS PLAÎT, vous, TOUS les poètes, que vous soyez jeunes ou vieux, connus ou non, envoyez-nous vos pensées, vos réflexions sous forme de prières, de chants, ou de poèmes. Il est très difficile de trouver des poèmes en français. Mais nous aimerions aussi recevoir des poèmes dans votre propre langue.



Le premier pas

Sur le web: <http://www.ahf.ca>

Pour recevoir Le premier pas, écrivez-nous à l'adresse suivante : Pièce 801, 75 rue Albert, Ottawa, Ontario K1P 5E7 ou téléphonez-nous au 1-888-725-8886) le numéro local est le 237 4441. Notre numéro de télécopieur est le 613 237 4442. Nos adresses électroniques sont : grobelin@ahf.ca ou wspea@ahf.ca. N'oubliez pas que notre journal est disponible en Français, Anglais et Inuktitut et qu'il est gratuit.

Chers éditeurs

Nous recevons votre journal ici à notre bureau Native Healing Connection. Nous recevons de nombreux appels de survivants des pensionnats et la lecture de vos articles a été très intéressante.

Le Native Healing Connection est un projet de Vision Mondiale, programme canadien pour les autochtones. C’est un programme d’aiguillage téléphonique, qui connecte, au niveau national, des survivants adultes d’abus sexuels subis pendant leur enfance ou adolescence à des personnes spécialement formées pour les aider. Notre but principal est d’aider des survivants adultes d’abus sexuels à amorcer ou à poursuivre leur démarche de guérison. Lorsqu’une personne nous appelle, nous les écoutons, puis nous les aiguillons vers des ressources (personnes-ressources, livres, conférences) dans leur région. Nous leur envoyons aussi une brochure intitulée “lorsque la confiance a été brisée”. Nous en avons joint une copie à cette lettre. Je me demandais si vos lecteurs seraient intéressés à obtenir notre ligne. Nous pouvons être contactés sans frais à partir de n’importe où au Canada. Voici notre numéro: 1-888-600-5464.

Je vous félicite de votre bon travail et vous encourage: continuez à nous informer, nous vos lecteurs, et à nous éduquer au sujet des pensionnats.

Sincèrement vôtre,

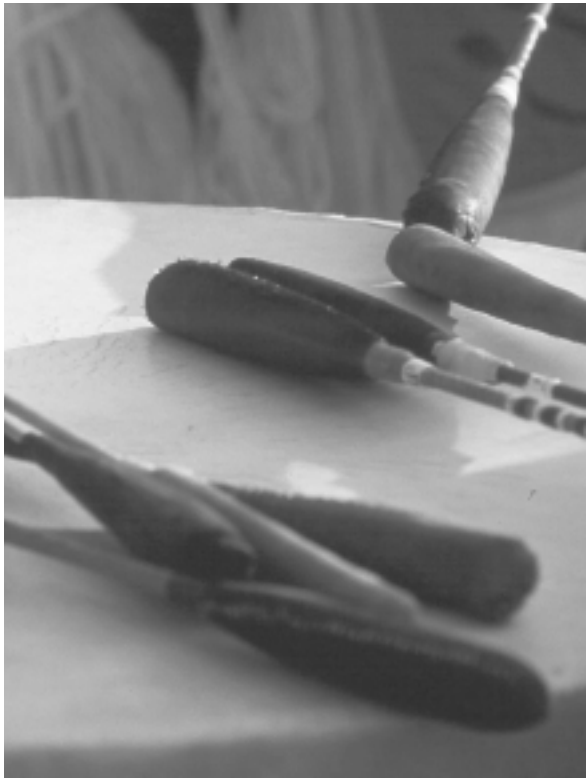
HEATHER ATKEY
Edmonton, AB

Bonjour,

Je viens tout juste de lire, avec grand intérêt, votre journal *Le premier pas* et j’aimerais vous faire part de ceci : au New Brunswick, il y avait un pensionnat à Newcastle qui s’appelait l’Académie St. Mary. Elle était administrée par les sœurs de la congrégation de Notre-dame. Les filles y étaient envoyées parce qu’elles ne pouvaient pas aller dans les écoles provinciales après le niveau 9. C’était dans les années soixante. Les garçons, eux, traversaient le pont pour aller chez les prêtres à St. Thomas. Si vous ou vos lecteurs voulez en savoir plus – vous pouvez me contacter

Merci

MARY JANE PETERS
Big Cove, NB



Guérir les mythes & les stéréotypes



En haut: NWT/Yukon Coordonnateur Soutien communautaire Frank Hope et Agente de communications Giselle Robelin, Rae-Edzo, NWT.

Message d’éditeur

Le mouvement de renouveau social et de guérison se répand avec une vigueur grandissante à travers les communautés autochtones canadiennes, restituant l’importance et la pertinence des traditions et de la culture autochtone qui avaient, depuis des générations, été l’objet de sarcasme, de mépris, de ressentiment et de malveillance de la part d’une culture dominante. L’élan positif de ce mouvement se poursuit dans l’espace de démolition des conceptions erronées et déformées de l’histoire, de l’identité, du potentiel et des réalités des peuples autochtones.

Pour que leur psyché individuel et collectif puisse guérir, les peuples autochtones doivent tout d’abord comprendre la nature et l’origine des mythes négatifs à leur égard, savoir les débusquer et les démanteler. Ce balayage en profondeur est une composante essentiel de leur guérison.

Ces nouvelles réactions sont positives non seulement pour les Peuples autochtones mais aussi pour les autres Canadiens. L’énergie consacrée à cultiver une fausse image des peuples autochtones et de leur vécu semble parfois impossible à endiguer. Cependant, comme un article récent du National Post sur les pensionnats le démontre, les Canadiens informés et les Autochtones considèrent ces attaques comme des opportunités qui leur permettent d’exposer la vérité et d’éduquer. Les réponses à cet article, de la part de l’Église Unie (www.uccan.org) et de l’AHF exemplifient la volonté de ne pas laisser les informations fallacieuses envenimer les relations entre les Autochtones et les autres Canadiens. Ce sont ces efforts communs et positifs qui mèneront, de manière plus directe et rapide, vers la guérison et la réconciliation.

Des fissures de plus en plus profondes et de plus en plus évidentes craquèlent la surface monumentale des mythes, des préjugés, des clichés, des stéréotypes qui depuis si longtemps maintiennent l’estime de soi d’innombrables communautés autochtones sous leur poids écrasant. Le processus de guérison prend tout juste son essor, et il a fallu un grand nombre d’années pour arriver jusque là. Les abus du passé apparaissent maintenant à la pleine lumière du présent, et il est possible d’envisager que ces constructions sociales soient dans une décennie ou deux, reconnues comme une forme d’abus social.

La mission de *Le premier pas* est d’encourager et de célébrer les démarches courageuses entreprises vers la guérison et la réconciliation. Lorsque des gens, des communautés commencent à se rebeller et à démanteler les mythes négatifs disséminés contre eux, ceci est démarche importante qui doit être encouragée et célébrée. Bien que le défi soit de taille, c’est une «expérience libératrice». Les peuples autochtones ont leurs propres mythes, qui réfléchissent de manière pos-

itive leur identité et leur culture. Un mythe positif est comme une image sympathique reflétée un miroir de bonne qualité. Le temps est venu pour les peuples autochtones de s’offrir mutuellement l’occasion de contempler leur image dans ce bon miroir.

Il serait impossible, dans un seul numéro de *Le premier pas*, d’explorer ou d’e faire exploser le sujet, car il est vaste et complexe. Une centaine de numéro n’y suffirait certainement pas. Cependant, pour que leur psyché individuel et collectif puisse guérir, les peuples autochtones doivent tout d’abord comprendre la nature et l’origine des mythes négatifs à leur égard, savoir les débusquer et les démanteler. Ce balayage en profondeur est une composante essentiel de leur guérison.

Nous proposons donc, pour amorcer cette exploration et encourager la vôtre, d’effectuer un bref survol de l’origine, de l’évolution et de la dissémination des mythes et stéréotypes visant les peuples autochtones.

Le sujet de l’alcoolisme dans le communautés autochtone fait souvent les manchettes des journaux. Des recherches récentes nous ont parues intéressantes, car elles présentes une autre perspectives possible sur ce sujet, et à notre avis, cette une grande pertinence vis-à-vis de la guérison. Nous avons l’intention de continuer cette exploration et vous offrirons, dans notre numéro de juin, un article sur les mythes entourant l’alcoolisme chez les autochtones. L’intention de *l’article Pourquoi l’alcoolisme n’est pas une maladie* est simplement d’offrir une perspective différente sur le sujet, et de signaler des conclusions alternatives au sujet de la consommation d’alcool chez les autochtones.

Se tourner vers un autre miroir et y voir une bonne image

En partageant nos succès, en accueillant les images positives et en rejetant les stéréotypes, nous ne faisons qu’accélérer le processus de guérison. Nous n’avons nul besoin d’inventer quoi que ce soit, tout est là dans notre image : Courage, endurance, générosité, excellence, sagesse, spiritualité, beauté, compassion, expertise, connaissances, humour, hospitalité, spiritualité, créativité, rire. C’est ainsi que nous vous voyons, et nous espérons que vous vous verrez ainsi dans ce numéro de *Le premier pas*.

Les peuples autochtones, aux quatre coins du pays, se sont réveillés. Ils se rappellent qu’ils doivent toujours se regarder et regarder le monde avec les yeux perçants d’un aigle, embrasser les défis de la vie avec la force d’un ours, et confronter les difficultés et les souffrances comme le bison, qui, contrairement aux autres animaux qui tournent le dos aux tempêtes, leur fait pleinement face.

-Message de la part de Johnny Dayrider, Aîné, aux jeunes participant à la Conférences des jeunes de l’AHF à Edmonton, en mars 2001. •

Danet’e:

C’est avec grand plaisir que nous vous présentons notre numéro de printemps 2001 de *Le premier pas* – la septième édition du journal de la Fondation autochtone de guérison. J’espère que les articles qu’il contient vous seront utiles et qu’ils vous encourageront.

Le Premier pas est une publication unique. Elle appartient aux survivants des pensionnats à leurs descendants et leurs communautés. Dans les pages qui suivent vous pourrez lire les mots des survivants sous forme de lettres, d’histoires et de poèmes.

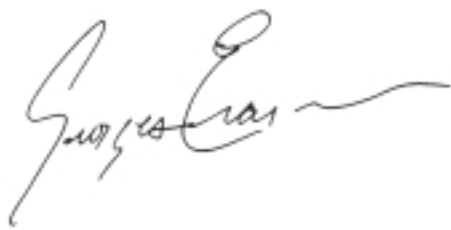
Un grand nombre d’entre eux ont partagé avec nous leurs souffrances et leurs peines, leur colère aussi. Nous recevons souvent des messages inspirants ou qui nous mettent au défi. Le premier pas est un lieu où l’on peut partager ses émotions aussi bien que ses idées, car toutes sont importantes pour ceux et celles qui travaillent dans le domaine de guérison et de la réconciliation.

Je sais qu’il y a, à l’heure actuelle, un grand besoin de partager nos histoires et nos réussites – et nos difficultés aussi. Au cours de mes visites dans les communautés autochtones du Canada, j’ai souvent entendu dire que la Fondation devait aider les communautés en rassemblant tout le travail de guérison entrepris à travers le Canada par les communautés autochtones et le partager. Le premier pas joue donc un rôle important en démontrant à tous la force que possèdent les communautés autochtones.

Nous continuerons, dans les prochains numéros, à vous présenter des projets de guérison financés par la Fondation. Nous ferons de notre mieux pour encourager et appuyer les survivants et leurs descendants, en présentant des articles et des ressources sur une variété de sujets. Plus important encore, *Le premier pas* continuera à être votre lieu de rencontre, de partage et d’entraide.



Message du Président, Georges Erasmus



Le bassin de nos lecteurs s’élargit sans cesse. Au cours des mois, le journal a évolué. Je suis certain qu’il continuera à le faire au cours des mois et des années à venir. Lorsque les besoins des communautés autochtones changeront, nous changerons aussi. J’anticipe avec plaisir les défis qui nous attendent.

Il reste encore un grand et difficile travail à accomplir. La Fondation autochtone de guérison reconnaît le courage et la force des gens dans nos communautés. Rien n’est plus difficile que d’amorcer le processus de guérison. Au début, il y a l’obstacle énorme de la résistance et de la colère. Même les plus forts songent alors à abandonner. Ce n’est souvent que la pensée de l’avenir de leurs enfants, de l’avenir de leur communauté qui leur donne la force de continuer. Ils puisent cette force dans leurs traditions, leurs enseignements, les autres personnes.

L’opposition et la résistance envers la guérison et à la réconciliation ne se limitent pas aux gens des communautés autochtones, elle est toute aussi vive chez les Canadiens. Récemment, certains membres des médias canadiens ont suggéré que les séquelles des pensionnats étaient tout simplement un mythe. Le déni des intentions assimilatrices inhérentes au régime des pensionnats est une réalité. Les peuples autochtones, en particulier les personnes qui ont fréquenté les pensionnats, ne sont en général pas appuyées par les médias. *Le premier pas* traitera de cette question et en abordera d’autres qui touchent au même contexte, en partageant le vécu et les perspectives autochtones avec les Canadiens, selon une approche bien différente des autres journaux.

Je vous invite à participer à ce travail en nous écrivant.

Masi.

Sommaire du Rapport des Assemblées régionales

Voir page 27

À droite : Photo prise à l’Assemblée Régionale de la FADG qui a eu lieu à Iqaluit, le 28 septembre 2000.

Nous avons inclus, dans ce numéro de *Le premier pas*, un rapport sommaire des Assemblées Régionales que la Fondation autochtone de guérison a tenues à travers le pays. En l’an 2000, ces assemblées se sont déroulées à Iqaluit, Winnipeg, Vancouver, Ottawa et Moncton. En 2001, elles ont eu lieu à Yellowknife et Whitehorse. Ce rapport se trouve à la page 27.



Le premier pas

La mission de *Premiers pas* est d’honorer l’engagement de la Fondation envers les Survivants, leurs descendants et leurs communautés. *Premiers pas* est l’un des instruments par le biais duquel nous démontrons notre respect envers les ententes que la Fondation a signé et nous réalisons la Mission, la Vision et les objectifs de la Fondation autochtone de guérison, ainsi que les buts de la stratégie de communication de la Fondation.

Au cours des années quatre-vingt, Willie Abrahams a découvert un moyen bien à lui pour entreprendre son cheminement de guérison – en parcourant à bicyclette les rues de Vancouver, en Colombie britannique. Il a économisé de l’argent en travaillant comme plongeur, à acheté sa bicyclette, qu’il a, depuis ce temps-là, enfourchée à tous les jours. «C’était vraiment une bonne méthode pour explorer la ville » affirme-t-il. En plus de lui faire connaître Vancouver, ses tournées en bicyclette lui ont permis de surmonter son alcoolisme.

Willie Abrahams est un survivant du pensionnat indien de St. Michael à Alert Bay, sur l’île de Vancouver. Il a fréquenté cette école de 1950 à 1957. «J’avais dix ans quand j’y suis entré et 16 ans quand j’en suis sorti». Dans le contexte de sa démarche de guérison, il a récemment rendu visite au pensionnat. «Le bâtiment était encore là. Je n’y étais pas retourné depuis des années, mais je tenais quand même à y aller. Il peuvent en faire ce qu’ils veulent maintenant. Cela n’a plus d’importance pour moi».

La tournée en vélo de 1998, que Willie Abrahams avait entrepris avec quatre compagnons, avait pour

Le but de cette nouvelle tournée est très simple : «Je veux traverser le Canada à bicyclette, pour dire aux survivants que je vais bien – leur dire comment j’en suis arrivé là, comment j’ai commencé mon cheminement vers la guérison».

Tout au long de sa route, Willie a prévu de s’arrêter et d’offrir des performances de danses de tradition Haida Gwaii. «La première danse, la Danse de l’homme sauvage, représente ce que j’ai souffert au pensionnat. La deuxième, la Danse de l’aigle, représente mon cheminement de guérison». Il a demandé la permission d’emmener avec lui deux masques Haida Gwaii.

Willie, qui fait chaque jour 20 kilomètres à bicyclette, commencera sa nouvelle tournée au début de juin, et reviendra en Colombie Britannique au début septembre. Sa communauté locale l’aide actuellement à lever et réunir les fonds dont il a besoin pour faire son voyage.

Les coûts dépendront de ses plans. «Le comité a suggéré que je me rende à Halifax en véhicule. Si je suis seul, je pense que le projet de tournée me coûtera six mille dollars. Si d’autres gens se joignent à moi, j’aurai besoin de vingt cinq milles dollars environ».

Le but de cette nouvelle tournée est très simple : «Je veux traverser le Canada à bicyclette, pour dire aux survivants que je vais bien – leur dire comment j’en suis arrivé là, comment j’ai commencé mon cheminement vers la guérison ... Je veux donner l’espoir aux survivants»

En ce qui concerne les médias, Willie sera heureux de l’appui qu’il lui accorderont. Son vrai intérêt est de rencontrer d’autres personnes autochtones et de partager son message avec d’autres survivants. «Je prévois participer à des ateliers et à des cercles de partage et de parler avec des Aînés. Je visiterai les communautés sur mon chemin». Le point focal de cette tournée, dit-il, est la guérison. «Je veux donner l’espoir aux survivants».



nom «Pour honorer nos larmes». Ils ont fait le parcours de 1500 kilomètres environ entre Prince Rupert et Nanaimo, en passant par le Canyon Fraser. Pour ceux qui ne connaissent pas cette région, c’est une route difficile à travers les montagnes, bien souvent sous une pluie battante. Cette tournée était un accomplissement peu commun pour n’importe qui, mais pour Willie, qui avait à l’époque 57 ans, c’était un véritable exploit!

Il est cependant très modeste lorsqu’il parle de ce voyage «j’ai une bicyclette à 21 vitesses. Les bicyclettes qu’ils font maintenant ont tellement de vitesses...ça rend les choses plus faciles. Pour cette tournée, je pense acheter une 26 vitesses, si je peux trouver l’argent».

Cette fois-ci, Willie projette de faire le parcours entre Halifax et Victoria, un voyage qui, selon lui, lui prendra environ 3 mois. «Je peux rouler en moyenne 100 kilomètres par jour, mais je compte en faire 80, c’est plus sûr ». Et, s’il a le temps, il dit qu’il ira en canot jusqu’à Campbell river quand il arrivera à Victoria.

Mis au pensionnat de force, il y a été abusé sexuellement. Willie n’est pas la première personne à prendre la route pour faire connaître l’histoire et les séquelles des pensionnats. D’autres ont attiré l’attention sur les pensionnats en parcourant à pied une partie du Canada, ou encore en le traversant complètement, seul ou en groupes. Comme Willie l’avait déclaré en 1988 lors de sa première tournée «le public n’a qu’une idée très vague à propos des impacts qu’ont eu les pensionnats».



En haute, à gauche: St. Michael's Indian Residential School, Alert Bay; à droit : étudiants à St.Michael's

Pensionnat indien de St. Michael – Points saillants

Construit en 1929 Fermé en 1975	
Ce bâtiment abrite aujourd’hui le Conseil de bande de Nimpkish et le campus externe de North Island College à Alert Bay.	Le bâtiment à été remis au Conseil de bande de Nimpkish en 1973.
Avant la construction de «St. Mikes» (conçu pour une population de 200 élèves), les enfants étaient répartis dans deux bâtiments séparés. Outre l’enseignement académique, le programme scolaire incluait la menuiserie, la construction de bateaux et l’agriculture. Au cours des années cinquante, l’école était auto-suffisante, avec sa propre ferme, son troupeau de vaches, et son approvisionnement en eau et en électricité.	(Remarque : Une autre école, l’externat d’Alert Bay, a été construit en 1900. Madame Paterson Hall, la femme du révérend Hall, y a été la première institutrice. Durant les actions en justice contre les Potlatch en 1922, le bâtiment à été utilisé comme endroit de détention pour les Aînés Kwakwaka’wakw, accusés d’avoir participé au Potlatch de Village Island. L’externat ferma ses portes en 1947. En 1948, l’école a été rénovée et réouverte comme Maison du Conseil.
•Sources : Archives de la FADG et http://www.schoolnet.ca/aboriginall/umista1/alrtor-e.html	

portrait d'un projet

Ma Mawi Wi Chi Itata Centre Inc.
Nous travaillons tous à nous aider les uns les autres

Le Ma Mawi Wi Chi Itata Centre (centre Ma Mawi) est en activité depuis 14 ans. Le centre Ma Mawi a été fondé en septembre 1984 à titre de lieu de soutien, non mandaté, aux enfants et aux familles autochtones dans la ville de Winnipeg, Manitoba, Canada. Il a été la première organisation de ce genre au Canada. Le centre a été conçu pour donner des services de développement des enfants et des familles axés sur la culture et adéquats pour la collectivité. Le centre est un modèle de soutien aux familles qui s'appuie sur les valeurs, les croyances et les pratiques de la communauté culturelle et traditionnelle et qui recourt aussi à la pratique classique de travail social dans une société moderne.

Le centre a été mis sur pied après avoir reconnu que les systèmes et les services courants plus souvent qu'autrement ne répondaient pas aux besoins des familles autochtones et, même, étaient punitifs à leur égard. À leur insu, ces systèmes favorisaient l'éclatement des familles et entraînaient souvent une détérioration de nos valeurs, de nos normes et de notre capacité à nous occuper de nous-mêmes. Le centre Ma Mawi a reconnu les forces et les aptitudes naturelles des collectivités autochtones à se prendre en main et s'est donc engagé à offrir des services pour soutenir ces forces.

Le nom ojibwa « Ma Mawi Wi Chi Itata » signifie : « nous travaillons tous à nous aider les uns les autres ». Cet énoncé implique que toutes les personnes au sein de la collectivité ont un rôle à jouer pour répondre aux besoins des uns et des autres et pour aider cette collectivité à s'épanouir. Le centre Ma Mawi est voué au développement de l'idée que toute la collectivité a la responsabilité de soutenir et de prendre soin des générations qui suivent.

Dans la société actuelle, on se fie de plus en plus souvent au système de services professionnels. Le centre Ma Mawi cherche activement des occasions de renverser cette situation et de valoriser le rôle de la collectivité qui consiste à se prendre en main. L'une des principales méthodes pour y parvenir est de faire fond sur et de soutenir les forces des membres de la collectivité ainsi que de leur offrir la possibilité de prendre une plus grande responsabilité à l'égard du bien-être collectif.

Nous offrons une variété de services et de programmes pertinents culturellement et fondés sur la culture : un programme de soutien aux familles; un programme Nicikwe (aide familiale); un programme de soutien en centre correctionnel provincial; un programme Ozosunom (placement familial); un programme VIH/SIDA; un programme après les heures; un programme de soutien aux jeunes; un programme pour contrer la violence familiale fondé sur la collectivité; et un projet pour contrer la violence familiale dans l'établissement de Stony Mountain.

Depuis 1984, la collectivité autochtone a crû et a changé considérablement. Pour suivre ces changements, le centre Ma Mawi reconnaît le besoin de modifier le mode de prestation de ses services. Le centre Ma Mawi continue de reconnaître et de célébrer l'importance de l'enfant, de la famille et de la collectivité. Il demeure voué à faciliter le développement de la collectivité autochtone en suscitant des occasions d'apprendre les uns des autres, en s'occupant collectivement des prob-

lèmes locaux et en mettant en valeur le potentiel communautaire en tant que moyen de se soutenir mutuellement.

Au cours des dernières années, le centre Ma Mawi a fait des efforts concertés pour que la collectivité reprenne en main le soin de ses enfants. Les actions concrètes comprennent un remaniement de l'organisation pour qu'elle soit présente directement dans plusieurs quartiers de la ville; des partenariats additionnels avec des organismes de services dans les quartiers; le développement de possibilités de mettre en valeur le potentiel de la collectivité; et un examen des options pour stimuler les activités bénévoles de soutien aux familles.

Cette focalisation se fonde sur la reconnaissance que la collectivité autochtone de Winnipeg possède plusieurs forces et expériences. Ce qui manque souvent, c'est le moyen d'organiser et d'utiliser ces forces de manière pertinente. Nous croyons qu'en définitive, il est important de chercher à faciliter le développement de la collectivité et de servir de véhicule pour soutenir ce développement. Nous devons créer et maintenir des possibilités de guérison et de croissance à tous les paliers : personnel, familial et communautaire.

Aujourd'hui dans notre collectivité

- Il y a environ 5 280 enfants dans le besoin dans la province.
- De ces 5 280 enfants dans le besoin au Manitoba, environ 75 p. 100 sont des Autochtones.
- Les recherches indiquent que le nombre des enfants dans le besoin au Manitoba augmentera de 500 l'an prochain.
- Le Manitoba compte le plus grand nombre d'enfants dans le besoin de l'hémisphère occidentale.
- Le statu quo n'est pas efficace. Nous croyons qu'il est capital de nous appuyer sur les familles qui ont de l'expérience.

Survol : la situation actuelle en tant que séquelle de l'expérience des pensionnats

Au cours des vingt dernières années, sur une base transgénérationnelle croissante, les vies des Autochtones ont continué d'être affectées par les séquelles du système des pensionnats. Bien que la réalité physique des pensionnats n'existe plus, les séquelles ont été largement transmises au système d'aide sociale à l'enfance.

Une bonne partie du système a été conçue et fonctionne en vue de la protection des enfants, ce qui peut être une réponse nécessaire et valable aux situations actuelles. En réalité, plusieurs éléments de son fonctionnement sont terriblement semblables à ceux du passé :

- les enfants autochtones sont éloignés de leurs foyers, de leurs familles et de leurs collectivités, et ce, pour les « protéger » et leur offrir des possibilités d'accéder à une vie « meilleure »;
- les décisions concernant la participation des familles et des collectivités en ce qui concerne l'éloignement des enfants sont respectées au minimum, car leur capacité de décider ce qui est le mieux pour l'enfant est considérée comme étant de peu de conséquence;
- l'éloignement de la famille et de la collectivité est envisagé comme un moyen expéditif de changer les choses plutôt que de travailler à mettre en valeur le potentiel des parents et de l'enfant dans une collectivité qui prend soin de l'enfant;
- le système de protection de l'enfance actuel est largement fondé sur l'adversité et réduit les possibilités de protéger et de soutenir les familles.

Il découle de tout cela que le pivot d'une grande part de l'effort de protection de l'enfance est d'éloigner l'enfant de son foyer naturel, ce qui constitue une pénalité pour l'enfant. Comme les enfants sont arrachés au soin de leurs parents naturels, les liens familiaux sont rompus et les compétences parentales se perdent. Comme les enfants dans le besoin sont violentés et comme les parents se croient impuissants à mettre fin à cette violence, ils ont un sentiment d'échec et de désespoir. Il s'ensuit qu'une conséquence transgénérationnelle des pensionnats perdure.

Ce qui est en jeu, c'est le fait que dans les centres urbains comme Winnipeg, les responsabilités de la collectivité autochtone en matière de protection et de soutien de ses familles ont été érodées au point qu'il faut maintenant un effort concerté pour remettre en valeur le potentiel et les compétences. Ces personnes ne fonctionnent pas normalement au sein des quartiers, ne contribuent pas aux ressources disponibles et ne reconnaissent pas les compétences et le potentiel qui existent dans les voisinages et chez les résidents.



Ma Mawi Wi Chi Itata Centre Inc.

Nous travaillons tous à nous aider les uns les autres

Changements nécessaires :

Pour effectuer les changements qui ont un effet significatif et positif sur les enfants desservis, il faut prendre acte de l’environnement dans lequel le système actuel fonctionne et y apporter des ajustements. Le système actuel ne cherche pas à reconnaître qu’il y a des perspectives limitées d’emploi pour les parents, ce qui a des répercussions directes sur la capacité des familles de faire face aux réalités de la vie. Il y a un degré considérable de sur-professionnalisation. Les familles sont souvent l’objet d’une telle ingérence dans leur vie qu’il en résulte une dépendance croissante qui fait en sorte qu’elles se tournent automatiquement vers le « système » pour réagir plutôt que de se tourner vers les gens de la collectivité.

Le « système » de soutien aux enfants et aux familles doit refléter étroitement les situations des familles et devenir plus accessible, plus empathique et plus centré sur les besoins des familles. La cible des efforts ne devrait pas être la « correction des problèmes » mais l’élimination des conditions qui agissent contre la protection des enfants, y compris le besoin de prendre acte des séquelles transgénérationnelles des pensionnats et de s’en occuper. Le changement devrait mettre l’accent sur le travail qui vise à valoriser le potentiel des familles et de la collectivité en ce qui concerne le soin de leurs enfants.

La participation de la collectivité autochtone à la démarche visant à modifier l’état de choses exige une prise en charge formelle de la situation ainsi que la disponibilité des moyens pour la résoudre. Ce constat est appuyé par les recommandations du rapport final de la *Manitoba Round Table on Environment and Economy Urban Aboriginal Strategy (démarche de consultation publique)* 1998, qui dit :

[notre traduction] Faire confiance à la collectivité autochtone et lui offrir un soutien pour faciliter l’atteinte d’objectifs qui consolident les personnes et les familles et les habilitent à avoir un plus grand contrôle de leurs destinées. Afin de manifester cette confiance, le gouvernement doit fournir les ressources adéquates et faciliter le transfert du contrôle sur la programmation et la prestation des services. (page 26)

Les principes en vertu desquels le changement est proposé ont trouvé écho chez plusieurs sources et à plusieurs occasions. Ils constituent une approche fondée sur le sens commun qui vise à renforcer les familles et les collectivités dans lesquelles elles vivent et à y maintenir la responsabilité pour le soin et l’épanouissement des enfants autochtones.

Le fondement de méthodes plus adéquates de programmation doit reposer sur la croyance que les parents doivent être soutenus et non pas pénalisés; et que les approches doivent chercher à établir des réseaux avec les collectivités pour veiller à ce que le soutien soit fondé sur les membres des collectivités qui s’entraident. Dans la foulée des propositions de la province du Manitoba dans le cadre des initiatives reposant sur ses nouvelles orientations, ces principes mettent l’accent sur la remise à la collectivité de la capacité de s’occuper de ses membres par le moyen de réseaux de quartiers, d’échanges de compétences et de coordination des ressources des voisinages.

Les efforts en ce sens doivent tenir compte de ce qui suit :

- se concentrer sur le voisinage implique de retenir les services de personnes qui font partie de ce voisinage, de les former et de leur accorder un soutien et une bonne supervision;

- la mise en valeur du potentiel exige un transfert de compétences qui peuvent s’apparier à l’expérience et à l’engagement locaux en matière de soin des enfants.

Possibilités de changement :

Pour en arriver à une stratégie de guérison axée sur la collectivité, il faut mettre l’accent sur une plus grande mise en valeur du potentiel de l’ensemble de la collectivité de prendre soin de ses membres. Pour faciliter l’accroissement du potentiel au sein de la collectivité, les membres de cette dernière doivent avoir accès aux possibilités de participer et d’accroître leurs compétences et leur savoir-faire.

Du point de vue de notre organisation, ces efforts devraient aussi fournir aux membres de la collectivité ce qu’il faut pour permettre la prise en charge du mieux-être des enfants et des familles. En ce sens, le centre Ma Mawi a soutenu activement la participation de la collectivité dans l’identification des enjeux et des possibilités, dans l’établissement des orientations et dans la participation aux différentes démarches pour fournir le soutien aux familles.

Nos efforts se fondent sur l’hypothèse que l’accroissement du potentiel de la collectivité résulte de certains facteurs qui agissent collectivement :

- l’offre de possibilités aux membres de la collectivité de participer, d’apprendre les uns des autres, de se soutenir les uns les autres et de prendre confiance est la première étape de la mise en valeur du potentiel.
- La reconnaissance d’une responsabilité collective à l’égard de la collectivité par des actions qui font la promotion de la prise en charge de la situation et des méthodes pour la résoudre, ce qui amène la reconnaissance que chacun a un rôle à jouer.
- La consolidation continue des forces qui existent au sein de la collectivité autochtone en cherchant un apport et des conseils, en s’en servant ainsi qu’en faisant appel aux membres de la collectivité pour qu’ils jouent un rôle grandissant dans l’aide aux enfants et aux familles afin que leur potentiel d’action pour apporter un changement en tant que collectivité augmente.

Bien que plusieurs plans aient été dressés, des partenariats établis :

- La reconnaissance que les services à l’enfance et aux familles, les pratiques et les problèmes parentaux, la protection des enfants et la situation actuelle de plusieurs familles sont des conséquences directes du système des pensionnats.
- Bien qu’une foule de renseignements soient disponibles pour offrir les connaissances et les techniques pour s’attaquer aux problèmes, ces renseignements sont dispersés ou ne se présentent pas dans une forme accessible ou immédiatement transmissible.
- Les « spécialistes » du domaine des service sociaux doivent posséder les renseignements et les techniques les meilleurs pour aider la collectivité à s’attaquer à des problèmes complexes.
- La collectivité (par l’intermédiaire de l’ensemble de ses membres) occupe la meilleure posi-

tion pour apporter un changement réel.

- Les membres de la collectivité ont besoin d’acquérir des habiletés et de se voir transférer des connaissances pour être en mesure de commencer à s’attaquer aux problèmes, à soutenir ses familles et à mettre son potentiel en valeur.
- Le milieu des « spécialistes » peut soutenir et aider par le moyen de conseils et de connaissances techniques.
- Plus il y aura de personnes engagées dans les solutions, moins il y en aura qui auront des problèmes.

Pour ces raisons, le Ma Mawi Wi Chi Itata Centre propose de jouer un rôle de chef de file à Winnipeg en ce qui concerne la mise en valeur du potentiel de la collectivité pour qu’elle se guérisse et se soutienne par elle-même. À cette fin, il demande une aide pour s’occuper de ces questions et pour établir un mécanisme de soutien axé sur la collectivité qui dépasse largement les efforts limités des spécialistes et des systèmes.

Construire une collectivité d’entraide

Comme le soulignent nombre de livres et de rapports sur les séquelles de l’époque des pensionnats, plusieurs peuples et collectivités autochtones subissent un stress sévère en ce moment alors qu’ils vivent dans des zones rurales et urbaines pauvres. Les séquelles de cette époque ont arraché un lourd tribut de souffrances humaines et une litanie de problèmes sociaux comme les taux élevés de suicide, les dépendances et les toxicomanies, le crime et la violence, les gangs, les pratiques sexuelles à risque, les familles monoparentales et les grossesses chez les adolescentes, les sans abri ainsi que la violence et la négligence à l’égard des enfants. Malheureusement, le système bureaucratique des services d’aide à l’enfance et aux familles a souvent été une partie du problème plutôt que de la solution comme le démontrent les collectivités dont la vie se détériore et le nombre anormalement élevé des enfants autochtones dans le besoin.

L’intention générale de notre projet est de consolider la capacité des membres de la collectivité d’identifier les facteurs de risque hâtivement, de soutenir les enfants et les familles qui doivent composer avec ou contenir les conséquences de ces facteurs; de faire fond sur leur capacité de récupération et leur capacité de réussir même dans des conditions difficiles et de célébrer ces capacités. Le projet s’adressera aux personnes, aux familles et aux enfants autochtones qui résident dans quatre quartiers pauvres identifiés comme affichant des caractéristiques de besoin extrême, particulièrement en ce qui concerne les enfants et les familles. Ces familles sont très souvent monoparentales ou fondées sur des rapports de parents nourriciers.

Su le plan de la collectivité, le modèle de soins communautaires offre un moyen d’identifier les enjeux pour la collectivité et de faire participer tous les partenaires et les intervenants dans la conception des solutions. Le modèle de soins communautaires favorise différents mécanismes qui assurent que les organismes partenaires et les autres intervenants travaillent ensemble à s’occuper des enfants et des familles autochtones.

Le modèle a produit des ressources humaines et éducatives qui traitent des séquelles transgénérationnelles des sévices physiques et sexuels qui ont eu

◀ Ma Mawi Wi Chi Itata Centre Inc. Nous travaillons tous à nous aider les uns les autres

lieu dans les pensionnats. Le développement des personnes et celui des familles et de la collectivité vont de pair. La consolidation des familles et la mise en valeur de la collectivité contribuent directement à la guérison et au développement des personnes. La démarche de guérison s'appuie sur les aspects spirituels, émotionnels, mentaux et physiques du processus de guérison.

Les concepts présentés dans le modèle de soins communautaires résultent directement des consultations qui ont eu lieu auprès des intervenants de la collectivité. Les résidents du voisinage jouent un rôle dans la conception de stratégies relatives aux activités du projet et participent aux séances de planification stratégique pour la mise en œuvre permanente de ce projet. Les résidents du voisinage prennent en charge la démarche d'amélioration.

Élaboration du modèle

La première étape de l'élaboration d'un modèle de soins communautaires a été de s'attaquer à la question de la mise en valeur du potentiel et de l'acquisition de compétences, et d'aider à la guérison communautaire et au soutien communautaire des enfants et des familles. Les objectifs opérationnels et les tâches qui y sont reliées sont présentés comme une esquisse du travail qui, selon nous, doit être entrepris. Les voici :

1 à 3 mois

Rassembler, concevoir et rendre disponible la sagesse collective dans des cours, des ateliers et des programmes d'étude qui traitent de la guérison des familles et du soutien aux familles.

En fonction de cet objectif, voici les tâches à entreprendre :

- entrer en communication avec d'autres organisations qui desservent les enfants et les familles pour identifier et obtenir des ren-

seignements sur le matériel de cours et d'ateliers déjà disponible;

- examiner ce matériel pour identifier et choisir le contenu et les méthodes pertinents à utiliser au sein de la collectivité;
- identifier les besoins de formation / information qui demeurent insatisfaits;
- élaborer un programme d'étude et d'ateliers pour mettre au point la formation complémentaire;
- reproduire le matériel pour fin de distribution et d'utilisation dans la formation future.

3 à 6 mois

Faire acquérir des compétences et perfectionner les capacités parmi le personnel « spécialisé » pour former les familles et les bénévoles de la collectivité à assurer la prestation du programme de soutien.

Voici les tâches à exécuter pour atteindre cet objectif :

- l'identification de la base actuelle des compétences sur le plan des cours, des ateliers et de la présentation des renseignements (formateurs et formateurs éventuels);
- la détermination des lacunes en matière d'information et d'acquisition prioritaire de compétences pour permettre de rendre disponible un large éventail de soutien axé sur la collectivité;
- l'identification du personnel supplémentaire des organismes affiliés qui veulent assurer la formation;
- l'organisation et la programmation des séances de formation;
- Assurer le suivi et organiser les premières

séances de formation et de prestation communautaires.

6 à 12 mois

Augmenter les niveaux des compétences disponibles au sein de la collectivité pour tenir des cercles d'échange ainsi que des cours et des ateliers sur le rôle parental.

Voici les tâches à entreprendre :

- l'identification des cours / ateliers et de la programmation de l'aide (tenu de cercles d'échange...) qui sont adéquats pour une présentation par l'intermédiaire des auxiliaires et des bénévoles de la collectivité;
- la conception et la programmation du contenu du programme d'étude et de formation;
- la tenue de séances d'étude et de formation;
- offrir un suivi et un soutien à ceux qui reçoivent de la formation.

6 à 12 mois

Faire participer un plus grand segment de la collectivité au soutien aux familles et aux mesures de guérison par l'intermédiaire de bénévoles compétents et engagés.

En fonction de cet objectif, voici les tâches à entreprendre :

- rechercher et identifier des personnes des voisinages qui acceptent de recevoir de la formation et de tenir des séances;
- promouvoir le recours à des résidents de la collectivité à titre d'auxiliaires et de soutiens aux familles;
- voir comment augmenter les niveaux actuels de revenu.

Le Dr Cornelia Weiman est membre de la Première nation de Little Grand Rapids au Manitoba. Elle n'a cependant jamais eu l'occasion d'y vivre car lorsqu'elle était encore enfant, elle a été confiée aux soins de la société d'aide à l'enfance. Elle a donc vécu dans une famille hollandaise, installée près de Thunder Bay, en Ontario, jusqu'à l'âge de 18 ans.

Cornelia Weiman a choisi d'étudier la médecine. En 1991, elle a commencé sa première année à l'université McMaster, puis y a terminé ses études de médecine en 1993. Étudiante, elle a été élue présidente de l'association des résidents pour l'année 1996. Elle a obtenu par la suite une maîtrise en ergonomie et suivi une formation spéciale en psychiatrie. De plus, elle a reçu la bourse Farquharson offerte par le Conseil de recherches médicales du Canada et la bourse destinée aux Indiens et aux Inuits pour les carrières dans le domaine de la santé décernée par la Direction des services médicaux de Santé Canada.



Profils

CORNELIA WEIMAN
MÉDECINE

En tant que membre actif de l'association des médecins autochtones du Canada, Cornelia Weiman consacre beaucoup de son temps aux programmes de participation communautaire mis en place dans les collectivités autochtones. Elle a aussi joué un rôle primordial dans la mise sur pied des services de santé mentale dans la réserve des Six-Nations à Ohsweken, en Ontario, qui dessert aussi les Six-Nations de Grand River. À l'heure actuelle, il semble qu'elle soit la seule psychiatre autochtone licenciée au Canada.

Guérison, Réconciliation, et les médias

- par WAYNE K. SPEAR

Notes sur cette étude

Cette étude n’a pas la prétention d’être une analyse scientifique. Une étude scientifique des médias inclurait un échantillon beaucoup plus large – disons l’examen de coupures de presse recueillies sur une année. J’ai cependant lu tous les articles couvrant le sujet des pensionnats depuis février 2000. Bien que la liste accompagnant cet article n’inclut pas toutes les références de cette période (elles seraient beaucoup trop nombreuses à énumérer), chaque référence est accompagnée de mes observations. Une dernière remarque sur la méthodologie. Je me suis concentré sur les médias anglophones, parce que je lis l’Anglais. La couverture médiatique des pensionnats en français est tout aussi intéressante et j’espère pouvoir la présenter une autre fois.

Sommaire

Lorsqu’ils écrivent au sujet des pensionnats, les journalistes se penchent sur les poursuites en justice. La faillite qui menace les églises et les coûts reliés aux litiges sont leurs sujets prioritaires. Certains articles incluent un bref historique du régime des pensionnats, d’autres n’y touchent pas. La majorité des paroles citées sont celles des représentants officiels des églises et du gouvernement et non celles des survivants des pensionnats. Mais le discours dominant se concentre sur les coûts des litiges et sur le climat de crise tel que présenté du point de vue des églises et du gouvernement.

Au cours du mois de février 2001, la guérison et la réconciliation a soulevé un grand intérêt, cette réaction inhabituelle ayant été soulevée par le programme spécial élaboré et présenté conjointement par APTN, CBC, et de Vision TV, intitulé: Pensionnats: Moving Beyond Survival. Lorsque le sujet d’étude est restreint, il se limitera à refléter l’attention fugitive que les médias lui accordent, et j’ai donc trouvé un plus grand nombre d’articles faisant rapport, à un niveau plus approfondi, de l’historique et de la signification sociale des pensionnats, que j’aurai trouvé sans l’avènement de ce programme. Ceci étant dit, les résultats obtenus par le biais de cette courte étude reflètent, à mon avis, les tendances médiatiques au cours de cette année.

Citons, en tête de file, Le journal The National Post, qui, en février a publié le plus grand nombre d’articles sur les pensionnats. Richard Foot et Rick Mofina écrivent tous deux pour le National Post et tous deux se concentrent sur les poursuites en justice – en particulier sur la faillite potentielle des églises et le coût lié aux litiges. (Rick Mofina, en passant, spécule qu’un montant de 10 milliards de dollars devra être déboursé pour couvrir les coûts reliés aux litiges).

La proportion régionale de la couverture médiatique est aussi concluante. Ontario et la Colombie britannique génèrent le plus grand nombre d’articles au sujet des pensionnats. Suivis de près par l’Alberta et le Saskatchewan. La couverture médiatique de l’ensemble de l’Ontario calque sa réaction sur celle d’Ottawa, (le coût potentiel que devra assumer le gouvernement fédéral en raison des poursuites en justice. En Colombie britannique, les litiges sont mêlés aux questions politiques et juridiques, par exemple les droits

territoriaux, les négociations de traités et les tous récents jugements émis par la cour suprême de Colombie britannique. J’ai découvert, en examinant les articles publiés au cours de l’année, que la presse de la Colombie britannique dégageaient une hostilité exceptionnelle, non seulement envers les litiges, mais aussi envers le domaine des «relations interraciales». Cette tendance peut possiblement être expliquée par la haute visibilité des controverses entre la province et les autochtones au sujet des dossiers juridiques avancés par ces derniers.

L’antagonisme des confrontations légales, que les médias qualifient de crises, peut avoir des retombées regrettables. Est-ce que la presse accorde une attention suffisante aux survivants des pensionnats, à la réconciliation des peuples autochtones et des Canadiens? Est-ce qu’il y a eu assez d’efforts de fait pour expliquer les poursuites dans un contexte historique véridique?

Conclusions

La guérison et la réconciliation n’occupent pas une place proéminente dans la liste des priorités des médias. Un quart des articles publiés en février 2001 parlent de la guérison, les trois quarts se taisent. Le regard préférentiel posé sur les litiges positionne l’église et le gouvernement sur un terrain défensif et détourne donc l’attention qui devrait être dirigée vers les bouleversements de nature plus globale qui ont été causés au Canada par le système des pensionnats. Par contre, l’examen de cet historique – par le biais des poursuites en justice – tend à avoir l’effet contraire. Il est évident que la perspective d’églises en faillite inquiète les Canadiens. Mais les églises, comme elles le déclarent elles-mêmes, s’intéressent à la guérison et à la réconciliation. La partialité des médias canadiens est démontrée dans le fait que les personnes et groupes qui comprennent le mieux le régime des pensionnats -survivants, historiens, et intervenant en guérison – sont précisément ceux qui sont cités les moins souvent, leur place étant donnée aux avocats et aux représentants des gouvernements et des églises. Les médias, au Canada, considèrent donc, à priori, le «problème des pensionnats» comme un problème financier affectant le gouvernement et les églises, et non comme un problème entre les Canadiens et les Autochtones.

Dans la plupart des cas, l’histoire des pensionnats est

présentée comme un récit de confrontations et de crises contemporaines. Nul doute que les poursuites en justice sont significatives. Il est cependant temps de les remettre en contexte. Cela vaut la peine de considérer ce qui suit: Selon une étude menée par le ministère des Affaires indiennes et du développement du Nord, environ 107,000 anciens élèves des pensionnats pour Indiens étaient encore en vie en 1991. Aujourd’hui, environ 7,000, autrement dit 7 pour cent de ce total, sont impliqués dans des poursuites en justice. Même en comptant les décès ayant eu lieu au cours des 10 dernières années, il est évident que de nombreux survivants sont marginalisés par l’attention soutenue et préférentielle accordée aux litiges. L’histoire de ces survivants est passée sous silence.

Aujourd’hui, beaucoup de gens cherchent la guérison. Lorsque les poursuites en justice auront été réglées, et que la crise des églises n’est plus un sujet qui vaut la peine d’être exploité, y aura-t-il encore un «problème des pensionnats» dans les pages des journaux ?

Voir page suivante pour la liste des articles de presse...

Sommaire quantitatif

Nombre total des articles sur les pensionnats publiés par les médias canadiens anglophones (non-autochtones) et examinés dans cette étude : 36

Nombre total de pages de coupures dans les médias canadiens anglophones se rapportant aux peuples autochtones, pour le mois de février 2001 : 2 485

Nombre total de pages dans les médias canadiens anglophones se rapportant aux pensionnats, pour le mois de février 2001 : 42

Pourcentage des pages dans les médias canadiens anglophones se rapportant aux pensionnats, pour le mois de février 2001 : 1,71%

Sujets dominants : droits de chasse/pêche, gaspillage et fraude dus à la mauvaise gestion des fonds alloués aux autochtones par le gouvernement, droits territoriaux, Décision dans le cas Corbière, suicide/toxicomanies.

Nombre d’article se rapportant aux pensionnats, par région d’origine (journaux) : Ontario (14), CB (10), Alberta (4), Saskatchewan (3), Nouvelle Écosse (2), Manitoba (1), Yukon (1), Île-du-Prince-Édouard (1), Nunavut/TNO, Nouveau-Brunswick/Terre-Neuve (0)

Point focal des articles liés à la question des pensionnats et qui ont été examinés dans cette étude : Poursuite en justice (64%), Traumatismes Soufferts par/Besoins des survivants (25% - ce chiffre inclut 2 articles sur le programme télévisé des chaînes CBC/APTN/VISION TV), autres (11% - Groupes de survivants, ateliers, Lettres à l’Éditeur)

Nombre d’articles qui démontrent ouvertement leur appui pour les survivants des pensionnats 13 (36%)

Nombre d’articles qui démontrent ouvertement leur opposition aux survivants des pensionnats/poursuites en justice : 3 (8%)

Nombres d’articles publiés, par ordre descendant, couvrant le sujet des pensionnats : National Post (4), Times Columnist (4), Kamloops Daily (3), Edmonton Journal, Chronicle Journal, Globe & Mail, Calgary Herald, Leader Post (2)

Les articles

Star Phoenix. Saskatoon, SK. Feb 1. C-12. CP. “Feds float fund for Native lawsuits: \$2-billion proposed to cover Residential Schools cases.” Litiges, faillite des églises, et fonds proposés par le gouvernement pour aider les églises.

National Post. Toronto, ON. Feb 1. A4. Richard Foot et Justine Hunter. “Ottawa guessing at liability in abuse bailout:Churches. Plans to spend at least \$2B. Religious officials dispute figure since few claims tested.” Les représentants des églises affirment que les plans du gouvernement fédéral concernant le montant de 2 milliards de dollars qu’il propose de dépenser pour se défendre des poursuites reliées aux pensionnats se basent sur un estimé spéculatif et erroné des responsabilités nationales vis-à-vis des abus sexuels et physiques perpétrés dans les pensionnats.

Toronto Star. Toronto, ON. Feb 1. A7. Valerie Lawton. “Ottawa, Churches in abuse-cash fight: At odds over share of \$2 billion in compensation.” Rencontre entre le gouvernement et les représentants des églises afin de discuter de leurs responsabilités respectives vis-à-vis des poursuites.

Edmonton Journal. Edmonton, AB. Feb 1. A-6. Charles Rusnell. “No \$2B proposal for natives: Cost estimate for native residential lawsuits not official.” Le gouvernement rejette un rapport qui propose d’allouer un budget de 2 milliards de dollars pour couvrir les poursuites reliées aux pensionnats.

Kamloops Daily News. Kamloops, BC. Feb 1. A9. Anon. “Anglican diocese remains in limbo.” Les chefs d’église locaux se demandent si le fond gouvernemental de 2 milliards de dollars aidera à sauver de la faillite le diocèse de Cariboo.

The Chronical Journal. Thunder Bay, ON. Feb 2. A-3. Kimberly Hicks. “Lawyer frustrated at delays: Federal minister hasn’t responded to Residential Schools lawsuit.” Un avocat cherche à discuter les poursuites avec Herb Gray.

Kamloops Daily News. Kamloops, BC. Feb 2. A4. Darshan Lindsay. “Native school plans reunion, healing time.” Discute des abus perpétrés dans les pensionnats, et d’une conférence de guérison organisée au cours de l’été pour les anciens élèves du pensionnat de Kamloops.

Kamloops Daily News. Kamloops, BC. Feb 2. A4. Robert Koopmans. “Federal fund could reduce court suits, church lawyer says.” Discussion au sujet du fond du gouvernement destiné à aider les églises à couvrir les coûts des poursuites.

The Simcoe Reformer. Simcoe, ON. Feb 2. 18. CP. “Ottawa proposes \$2-billion fund.” Coverage of National Post story, “Ottawa estime le coût des poursuites contre les églises: dépenses estimées à au moins de 2 milliards de dollars. Les églises contredisent ce chiffre.

Alaska Highway News. Fort St. John, BC. Feb 2. A11. CP. “Feds may fork over \$2 billion to cover the cost of school lawsuits.” Coverage of National Post story, “Ottawa estime le coût des poursuites contre les églises: dépenses estimées à au moins 2 milliards de dollars. Les églises contredisent ce chiffre.

Globe & Mail. Toronto, ON. Feb 3. A9. Peter Gzowski. “Residential Schools: money alone is no answer.” Les montant d’argent, par eux-mêmes, ne remédieront pas à la situation. Il est nécessaire de reconstruire l’héritage linguistique et de faire preuve de bonne foi envers les Premières Nations.

Journal Pioneer. Summerside, PEI. Feb 3. A3. Anon. “David MacDonald guest panelist on TV shows about native Residential Schools.” L’ancien MP de PEI, maintenant conseiller spécial auprès de l’Église Unie du Canada, participe à une discussion en panel télévisée au sujet des pensionnats au Canada, Cette émission en deux épisodes est transmise le 4 février et le 11 février. Brève discussion de l’histoire des pensionnats et des poursuites actuelles.

Times Colonist. Victoria, BC. Feb 5. A7. R.H. Eldridge. “Abuse of Natives: The church must fight back.” Les faits appuyant les allégations d’abus de la part des autochtones sont rares et dans la plupart des cas n’existent pas. Les églises doivent se défendre, il ne faut pas permettre aux réclamations des autochtones à la complicité sournoise du gouvernement libéral de détruire notre patrimoine chrétien.

Times Colonist. Victoria, BC. Feb 5. A7. Kevin Ward. “Not cultural lawsuits.” La majorité des poursuites s’adressent aux abus physiques et sexuels; il n’exista aucun précédent visant la compensation pour perte de culture.

National Post. Toronto, ON. Feb 6. A4. Richard Foot. “Abuse suits may hit \$10B, lawyer says: Non-physical claims would inflate size of federal estimate.” entrevue d’avocats de défense au sujet poursuites reliées à la perte de la langue et de la culture.

Whitehorse Star. Whitehorse, YK. Feb 6. Page 5. Stephanie Waddell. “Aboriginal group official praises regional gathering.” Rapport de presse sur l’Assemblée régionale de la Fondation autochtone de guérison à Whitehorse.

Kingston Whig-Standard. Kingston, ON. Feb 8. Page 27. Anon. “Special tells story of Residential Schools.” Rapport sur le programme des chaînes de télévision CBC/APTN/Vision TV intitulé Moving Beyond Survival. Mentionne les poursuites pour abus physiques et sexuels ainsi que la perte de culture.

Chronicle Herald. Halifax, NS. Feb 10. A4. Jackie Fitton. “United Church pays \$27,000 healing grant: money going to aboriginal survivors of abuse at ex-Shubenacadie school.” L’Association des survivant du pensionnat de Shubenacadie reçoit une contribution de la part de l’église pour remédier aux séquelles à long terme des pensionnats.

Winnipeg Free Press. Winnipeg, MB. Feb 10. B2. “Shows advance native healing.” Annonce le programme des chaines de télévision CBC/APTN/Vision TV intitulé. Se concentre sur les besoins de guérison.

Chronicle-Journal. Thunder Bay, ON. Feb 10. A3. Kimberly Hicks. Annonce le programme des chaines de télévision CBC/APTN/Vision TV intitulé. Se concentre sur les besoins de guérison et tient des entrevues avec des survivants des pensionnats locaux. Citations du Chef Mike Cachagee au sujet des impacts des pensionnats.

Times Colonist. Victoria, BC. Feb 13. A7. Colin Brown. “Churches must take responsibility for abuse.” Réponse à la lettre de R.H. Eldridge qui appuie les pensionnats et demande aux églises d’accepter leur responsabilité financière pour les abus commis.

Prince George Citizen. Prince George, BC. Feb 13. Page 4. John Williams. “Natives aren’t the bad guy.” Lettre d’un survivant des pensionnats au sujet de la réaction contre les autochtones.

The Temiskaming Speaker. New Liskaard, ON. Feb 14. 2D. Walter Franczyk. “Native counsellor has been there.” Article sur l’œuvre de Shirley Roach, conseillère en toxicomanies, qui a grandi dans un pensionnat.

Globe and Mail. Toronto, ON. Feb 21. A13. William Johnson. “Confronting aboriginal anguish.” Échec de Jean Chrétien à résoudre les problèmes fondamentaux qui divisent la société canadienne et autochtones. Mention des poursuites reliées aux pensionnats.

National Post. Toronto, ON. Feb 21. A4. Richard Foot. “Ottawa must pay for cultural abuse of natives: Senator: ‘Good of our society’ depends on accepting non-physical claims, Douglas Roche says.” Mentionne le groupe de travail de Herb Gray et la CMRPA.

London Free Press. London, ON. Feb 21. A13. Mark Richardson. “Vision TV show can help begin healing.” Article sur le programme des chaines de télévision CBC/APTN/Vision TV intitulé Moving Beyond Survival. Un membre de l’Église Unie et le chroniqueur

Mark Richardson débattent la notion que ce sont les individus et non l’église qui devraient être tenus responsables des abus. Déclare que 7,000 anciens élèves cherchent une compensation totalisant 15 milliards de dollars. Blâme l’Église Unie pour avouer leur culpabilité et déclare que le programme de la chaîne Vision TV peut aider les Canadiens et les autochtones à se considérer comme des individus.

The Citizen. Duncan, BC. Feb 21. Page 8. Innes Wight. “Am I one of these oppressive, guilty ‘Whites?’” Réponse au chroniqueur autochtone Meaghan Walker-Williams. Accuse Walker-Williams de racisme contre les blancs et déclare que sa comparaison des pensionnats avec les camps nazis n’est pas crédible. Les blancs ont aussi souffert d’abus dans les pensionnats. Les gens qui sont dérangés par son racisme sont des contribuables et les contribuables veulent l’égalité. “Les contribuables ne voient pas les autochtones comme des gens opprimés ... mais plutôt comme des ‘enfants gâtés’ qui ont trouvé une mangeoire, une mangeoire sans fond pleine d’argent ...”

Calgary Herald. Calgary, AB. Feb 22. B7. Daryl Slade. “Judge speeds up aboriginal suit: Lawyers have 90 days to finalize questions.” Discussion des dates des poursuites en Alberta.

National Post. Toronto, ON. Feb 24. A4. Rick Mofina. “Plan seeks end to Residential Schools crisis: presentation to cabinet, church group fears being left in debt to Ottawa.” Réponse à l’article du premier février du National Post “Ottawa guessing at liability in abuse bailout: Églises. Plans to spend at least \$2B. Religious officials dispute figure since few claims tested.” Cite une lettre transmise par une église au gouvernement et qui demande à celui-ci d’agir sans retard pour éviter la faillite de l’église. Mentionne le fond de guérison de 350 millions de dollars. Les règlements de poursuites contre le gouvernement pourraient atteindre le montant potentiel de plus de 1 milliard de dollars.

Calgary Herald. Calgary, AB. Feb 24. A12. Rick Mofina. “Church fears deal will leave huge debt: Cabinet poised to review proposed solution.”. Version abrégée de l’article ci-dessus (omission des 5 derniers paragraphes).

Edmonton Journal. Edmonton, AB. Feb 24. B3. Susan Hagan. “Natives seek closure on legacy of abuse.” Article au sujet de Doug Horseman, qui blâme les pensionnats pour l’alcoolisme qui affecte sa famille. Discute des séquelles des pensionnats, de la conférence sur les pensionnats tenue à Edmonton au Shaw Conférence Centre et du besoin de guérison.

Leader Post. Regina, SK. Feb 26. A1. Rick Mofina. “Church wary of school settlement.” A syndication of the February 24 National Post article, “Plan seeks end to Residential Schools crisis: presentation to cabinet, church group fears being left in debt to Ottawa.”

Leader Post. Regina, SK. Feb 27. A7. CP. “Widespread sexual abuse charged.” Rapport au sujet de 50 poursuites au civil, en cours depuis 1997, qui allègue une épidémie d’abus sexuels contre les enfants innus. Mentionne l’abus de psychotropes et les suicides dans les communautés innues, qui ont d’ailleurs été un point focal de l’attention médiatique au cours des récents mois. Cite Simeon Tshakapesh, Chef de bande des Innus de Davis Inlet.

Times Colonist. Victoria, BC. Feb 27. A4. CP. “Lawsuits allege widespread abuse of Innu children in Labrador.” Même article que ci-dessus. Huit paragraphes sont omis.

Truro Daily News. Truro, NS. Feb 27. Page 5. CP. Même article que ci-dessus. Six paragraphes sont omis.

Sault Star. Sault Ste. Marie, ON. Feb 27. A4. Brian Kappler. “Churches still play important role but litigation threatens extinction.” Réponse suite à l’article du 24 février de Rick Mofina “Plan seeks end to Residential Schools crisis: presentation to cabinet, church group fears being left in debt to Ottawa.” Le chroniqueur Brian Kappler de Southam défend les églises et avance que la responsabilité individuelle doit primer sur la responsabilisation générale pour les erreurs commises dans le passé.

Stéréotypes dans les médias



Pour l'idéologie dominante qui contrôle les moyens de communication, de diffusion et de formation, il est facile d'avoir l'initiative, de conférer un rang ou de véhiculer des messages codés, bref de privilégier certaines interprétations et, de ce fait, de promouvoir les intérêts dominants.

Voici une définition du préjugé qui nous donne des indications sur la fragilité de ses origines mythiques :

« *Préjugé* : opinion préconçue, défavorable ou favorable, à l'endroit d'une personne ou d'un objet, non fondée sur une expérience réelle. Antipathie découlant d'une généralisation erronée et inflexible ou reposant sur des données non fondées. » [trad.]

Les peuples autochtones se sont souvent plaints des stéréotypes dans les médias. Historiquement, les minorités ont été représentées de telle sorte que, le plus souvent, cette image leur était préjudiciable. Les images des minorités ont été imprégnées de généralités non fondées frôlant la caricature.

Par exemple, au fil du temps, les stéréotypes médiatiques sur les peuples autochtones ont insisté continuellement sur les thèmes suivants : « le noble sauvage », « l'Indien sauvage », « l'Autochtone alcoolique », « la squaw soumise ». Certaines minorités culturelles se sont vues accoler les étiquettes de décrocheurs, de souteneurs, de revendeurs de drogue alors que d'autres ont été considérées comme des génies en sciences ou des cracks en mathématiques. Quelques rares fois, des minorités apparaissant à l'écran avaient vraiment quelque chose d'intéressant à dire ou à faire. Leurs expériences de vie en ont été réduites à être traitées sous l'angle de l'exotisme.

La caractérisation d'une minorité a rarement amené une vision critique de certains mythes de la société : primo, les choses vont en s'améliorant, secundo, un racisme systématique n'est pas un problème, tertio, travailler à l'intérieur d'un système permet d'aller de réussir et quarto, peu importe votre couleur, le rêve américain est à votre portée. À travers ces stéréotypes, les minorités sont soit abaissées, remises à leur place ou, au contraire, elles servent de soutien ou de parure symbolique pour le plaisir de l'auditoire.

L'industrie cinématographique, en tant qu'institution culturelle importante, doit partager le blâme pour la perpétuation des stéréotypes. Selon Michael Parenti, l'auteur de *Make Believe Media : Politics of Film and TV*, les minorités ont historiquement été caricaturées comme étant des sauvages païens ou encore des subalternes dévoués au service de leurs maîtres blancs ; pensons par exemple aux personnages de Tonto dans *Lone Ranger* et de Cato dans *Green Hornet*. Les minorités ont été obligées de se confiner, au grand écran, à des rôles de soumission ou empreints de déférence qui se traduisaient par des actions sans panache : servir, sourire ou traîner les pieds.

Les progrès pour éliminer des médias les stéréotypes avancent à pas de tortue. L'image des rôles en fonction de la couleur raciale continue d'être renforcée et de se perpétuer, voire d'être légitimée, à travers la couverture sélective des médias. On continue souvent à identifier une personne par le biais d'étiquettes raciales, même lorsque cela n'a aucun rapport avec l'histoire dont il est question.

L'effet le plus marquant de ces stéréotypes est sans doute que la présence des minorités est perçue comme inhabituelle ou négative. Une telle « étrangeté » empêche de considérer cette présence comme normale et apportant à la société une utile contribution. Bien entendu, ces stéréotypes véhiculent une fausse information. En publicité, par exemple, la présence d'athlètes et de quelques vedettes du monde des variétés renvoie l'image que les minorités peuvent réussir dans la vie.

Derrière tout cela se cache la fonction sociale des stéréotypes. Dans une industrie régie par l'image et le charme, il y a une pression pour renforcer la loi de l'homogénéité et du conservatisme à travers le stéréotype. Les images des biens de consommation ont besoin d'être exemptes de toute controverse ou de connotation négative, car les annonceurs craignent de perdre des consommateurs et, par le fait même, des revenus. Les stéréotypes « aseptisent » nos perceptions du monde. Une grande partie de l'appréhension face aux minorités est ainsi rendue moins menaçante à travers des images familières et rassurantes.

Le Dr Augie Fleras enseigne à Toronto et est coauteur de Breaking the Mould : Redefining the Representational Basis of Media Minority Relations in a Multicultural Canada, un document utilisant des données primaires et secondaires afin de jeter un regard sur 25 ans d'images véhiculées par les médias sur les minorités. Extrait de Please Adjust Your Set, par le Dr Augie Fleras, paru dans Communications in Canadian Society, 4e édition, Nelson Canada, 1995.



Des images à la télé qui perpétuent les clichés sur les autochtones

Southam News, *The Ottawa Citizen Online*, mercredi 12 février 1997

LETHBRIDGE (AB) - « Le guerrier combattant, le sauvage sensuel et l'Indien mystique sont des stéréotypes qui contrent les efforts des autochtones à développer une estime d'eux-mêmes plus positive », affirme l'acteur autochtone Gary Farmer, qui a remporté le prix du meilleur acteur au Festival du film amérindien, en 1989, pour le film *Pow Wow Highway*. Jetant le blâme sur la télévision et le cinéma, il dénonce : « On voit rarement un film dramatique mettant en vedette des autochtones et qui ne comporte pas au moins une scène de violence ou de consommation d'alcool. Par conséquent, les gens craignent les Amérindiens en raison de leur image de “ guerriers combattants “. La peur est aussi la raison pour laquelle vous ne voulez pas les avoir comme voisins. »

La couverture journalistique des séries de la Coupe Stanley de la saison dernière est un exemple de l'intensité de cette perception, expliquait récemment Farmer à l'Université de Lethbridge. Chaque équipe comptait sur un joueur autochtone et les commentateurs se demandaient sans cesse s'ils allaient jeter les gants l'un contre l'autre. « Ils s'attendaient à ce qu'ils se battent dès la mise en jeu. Cette attente de la violence chez les autochtones est en grande partie le produit d'Hollywood. »

Cette perception est même véhiculée par un film aussi innocent que *Peter Pan*. « Nous considérons cela comme du cinéma classique que nous aimons à partager avec nos enfants. Mais il montre une image des plus perturbantes, en l'occurrence un Amérindien dépeint comme un sauvage à craindre », raconte Farmer, l'une des vedettes du récent film *Dead Man*, qui vient de remporter le prix Félix de l'Académie européenne du cinéma comme meilleur film étranger. « Imaginez l'impression laissée aux jeunes autochtones qui se voient ainsi caricaturés film après film, poursuit-il. Il leur est difficile de concevoir une estime de soi qui soit saine. Une faible estime de soi constitue l'un des plus importants problèmes auxquels font face les com

munautés autochtones. Nous n'avons pas besoin de beaucoup d'argent pour modifier la perception des gens. Nous avons simplement besoin d'avoir l'occasion de diffuser nos propres images. »

Farmer observe cependant certains progrès dans l'industrie du cinéma et de la télévision. « La plupart des enfants repartiront avec une perception positive de la femme autochtone après avoir visionné le film *Pocahontas*, de Walt Disney. Mais il faut reconnaître qu'elle est également la femme la plus sexy qu'ait jamais dessinée Disney. Elle est le stéréotype parfait de la sauvage sensuelle », analyse-t-il.

Robe noire, le film à succès canadien qui relate la quête des missionnaires jésuites pour « sauver les âmes » des Hurons, a envenimé la situation, estime Farmer. « *Robe noire* a perpétué chaque mythe négatif répertorié au sujet de nos nations. Mais il a pourtant été honoré à titre de film de l'année et la compagnie qui l'a réalisé a reçu 60 millions de dollars du gouvernement canadien pour continuer dans la même veine. Après la crise d'Oka, il nous était déjà assez difficile d'avoir du sang mohawk dans les veines sans que nous ayons besoin de ce film. »

Selon Farmer, qui est membre de la nation Cayuga, *Robe noire* néglige un élément clé : « L'histoire des interactions entre les nouveaux venus et les Mohawks est toujours racontée du point de vue des Jésuites. Personne ne parle des cinq siècles de paix entre les six nations composant la confédération iroquoise. La vérité, c'est qu'à l'arrivée des Jésuites, la confédération n'allait en guerre qu'avec le consentement de cinquante chefs. Il devait y avoir une décision unanime, ce qui était difficile à obtenir. » Mais les Hurons ont été victimes des conséquences néfastes résultant de l'introduction de l'alcool par les nouveaux venus. « C'était une dent cariée qu'il convenait d'extraire, poursuit Farmer. Les Iroquois ont recommandé aux Hurons d'éloigner ceux qui n'avaient pas été affectés et ont annoncé qu'ils “nettoieraient leur territoire”. Jamais les raisons pour lesquelles ces incidents se sont produits n'ont été mentionnées ; l'histoire réelle de l'origine du conflit historique entre peuples autochtones et non autochtones n'a jamais été racontée. »

Même le populaire Cœur-de-Tonnerre n'arrive pas à éviter le piège. « Le film raconte que chaque fois que vous réunissez une demi-douzaine d'autochtones dans une salle, il vous est possible d'avoir une prophétie ou une vision, regrette Farmer, qui fait référence aux " flash-backs " du père autochtone alcoolique vus par l'agent autochtone du FBI. Mais au moins, les rôles d'autochtones ont été tenus par des autochtones plutôt que par Sal Mineo ou Ricardo Montalban, ce qui représente une amélioration. » Il affirme que les autochtones doivent prendre possession de leur image telle qu'elle est présentée s'ils veulent prendre le contrôle de leur vie. « Aucune information plausible ne circule dans les médias au sujet des autochtones. Nous sommes bombardés d'images qui ne reflètent aucunement notre réalité. »

Lorsque Farmer s'est rendu compte du peu d'influence que possèdent les acteurs sur les histoires racontées par le cinéma, il a décidé de devenir producteur. Mais cette décision a entraîné son lot de problèmes. « Téléfilm-Canada et la SRC ont des réviseurs qui "blanchissent" et uniformisent les scénarios. Ils les "SRC-ise" », accuse-t-il en évoquant les difficultés rencontrées dans ses relations avec la télévision de Radio-Canada lorsqu'il a tenté de diffuser quelques histoires produites par des scénaristes autochtones. Farmer croit donc que la tâche de changer la perception du public vis-à-vis les autochtones est immense. C'est pour cette raison que ses frères et sœurs se tournent souvent vers l'humour caustique. « Quelquefois, le seul moyen de survivre est de rire. »•

ABOLIR LES MYTHES ET LES STÉRÉOTYPES

Soûlote
Sale
Facile
Paresseuse

Tous les Canadiens savent que ces mots sont souvent employés pour décrire et caractériser les femmes autochtones. Beaucoup se laissent duper par cette image qu'on donne à ces femmes. Cette représentation de l'indienne sale et facile est apparue bien avant la pauvreté, l'abus et l'oppression dont notre peuple est victime. Elle a fait son apparition puis s'est installée en force chez les colons, qui lui trouvaient une utilité, l'image de l'indienne « barbare » justifiant la prise de possession des terres indiennes. Elle apaisait la conscience de ceux qui souhaitaient assouvir leurs instincts sexuels sans en subir les conséquences. L'indienne sale et paresseuse était utile aux colons assoiffés. Elle pardonnait à ceux qui lui enlevaient ses enfants et leur facilitaient l'assimilation à la culture prédominante. Elle se rangeait du côté de ceux qui, vertueusement, prenaient part à la suppression de la culture, de la langue et de la tradition autochtones. [traduction libre]

-Kim Anderson

A Recognition of Being – Reconstructing Native Womanhood

Les mythes et les stéréotypes négatifs sont bâtis par la société. Un stéréotype négatif est un élément essentiel de la dynamique de l'agression. Les actes d'agression, qu'ils soient associés à la guerre, à la colonisation, au génocide, à l'apartheid, au nettoyage ethnique, au harcèlement sexuel au travail, à la violence envers les femmes et les femmes, etc., présentent tous une même dynamique : l'agresseur voit toujours sa victime comme une non-personne, l'agression se justifiant donc d'elle-même. La déshumanisation et la démonétisation sont à la base de tout acte d'agression.

Les occidentaux ont une conception hiérarchique du monde : Dieu, l'homme, la femme, les enfants, les animaux, la matière inanimée. Dans cet ordre, Dieu et l'homme sont les *persona grata*. Suivent en ordre d'importance les *persona non grata*. Les membres de cette catégorie inférieure sont classés selon leur couleur, la *persona non grata* la plus importante étant la femme blanche. Suivent l'homme de couleur, la femme de couleur et les enfants de couleur. Les membres de chaque échelon y sont classés aussi selon l'âge.

Au Canada, contrairement aux États-Unis, les peuples autochtones n'ont pas été dépossédés de leurs terres par la force mais en négociant des traités. Les traités sont des pactes officiels conclus entre égaux. Mais la colonisation n'a rien du concept d'égalité entre les peuples, c'est un acte d'agression. Pour outrepasser les ententes des traités, les peuples autochtones devaient devenir des *persona non grata* par les moyens habituels - les stéréotypes négatifs. Les livres d'histoire, les programmes scolaires, les médias, la recherche, tous regorgent jusqu'à présent de stéréotypes négatifs, les droits acquis des premiers jours du colonialisme ayant augmenté et non diminué sous le règne du capitalisme.

Les stéréotypes jouent un rôle important dans la discrimination raciale toujours aussi présente de nos jours. Entre 1500 et 1800 A.-C., le stéréotype caractérisant les indiens comme des sauvages servait à justifier la dépossession des terres indiennes. Cette dépossession et les conséquences qui en résultèrent ont créé une relation

de puissant à faible entre les blancs et les peuples autochtones. Pour alimenter ce rapport de domination, de nouveaux stéréotypes visant les peuples autochtones ont fait leur apparition à mesure que le besoin se faisait sentir. (Larocque, 1989, p.74) [traduction libre]

Très peu de Canadiens s'intéressent à l'origine, à la nature, à la nocivité ou à la « soutenabilité » des stéréotypes négatifs et des obstacles qu'ils placent sur le chemin de la véritable guérison des peuples autochtones. Le seul côté positif est que les autochtones ont maintenant la force morale de les démystifier.

...il y a définitivement un manque d'intérêt vis-à-vis des invectives proverbiales qui fulminent contre les peuples autochtones depuis le jour où Christophe Colomb et les explorateurs, pionniers et immigrants qui suivirent posèrent le pied sur le continent américain. Alors que nous évoquons ces injures en cette année où le monde commémore les cinq cents ans de la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb, il devient encore plus évident que les peuples autochtones ont souffert terriblement pour laisser place à l'expansion et au progrès. Les autochtones d'Amérique ont été déposés de leurs terres natales, tués sans merci ou placés dans des réserves, où nombreux continuent aujourd'hui de mener une existence marginale. Les « bons indiens » ou « bons sauvages », tel que l'on appelait initialement les autochtones, ont vite cédé la place aux « sauvages barbares » qui représentaient un obstacle à l'expansionnisme sous la devise de « destinée manifeste ». [traduction libre]

-Wolfgang Mieder

The Only Good Indian is a Dead Indian: History and Meaning of a Proverbial Stereotype.

Les mythes négatifs et tout ce qu'ils entraînent - stéréotypes, clichés, préjugés et discrimination - ébranlent sérieusement ceux qui en sont fausement victimes. Les peuples autochtones y ont en majeure partie laissé leur estime de soi. Il est difficile de s'aimer quand l'image qu'on vous attribue et qu'on projette de vous au reste du monde est avilissante. Les mythes concernant les peuples autochtones sont transmis dans les cultures et les pratiques. Les productions culturelles qui reproduisent ces images stéréotypées prennent différentes formes : matériel éducatif, rapports de recherche et médias de toute sorte, et autres documents textuels.

Quand les Canadiens ordinaires parlent des peuples autochtones, c'est souvent sous forme de stéréotypes. Dans la société occidentale industrialisée du XXI^e siècle, les mythes et autres rumeurs du genre continuent de circuler. Ces histoires renforcent souvent les mentalités stéréotypées voulant que les colons soient moralement supérieurs aux autochtones.

Pour abolir un mythe, il faut y faire face. Le renouvellement et la reconstruction des collectivités autochtones est un mouvement qui touche profondément tous les aspects de la vie autochtone. En plus de rebâtir leur identité sur une base plus solide et plus claire, les autochtones ont maintenant la force morale de s'opposer aux mythes et stéréotypes et détruire l'image négative qu'ils projettent. Il reste à espérer que le nombre croissant de Canadiens informés grandiront et trouveront aussi la force morale d'aider les autres à s'élever contre les stéréotypes, à les chasser et à accélérer le processus de guérison et de réconciliation.

Alors qu'en général nous pouvons comprendre assez clairement comment se façonnaient les mythes dans une époque reculée ou comment ils se créent dans une société autre que la nôtre, il nous est toujours difficile de reconnaître ceux qui marquent l'époque ou la société dans laquelle nous vivons. Ce n'est guère surprenant, puisque le mythe a un pouvoir non de s'avérer de lui-même mais de se présenter de lui-même. En ce sens, le pouvoir du mythe est en effet évident et le mythe peut être expliqué en détail seulement lorsque son pouvoir n'est plus incontesté mais rejeté ou dominé d'une certaine manière par un autre mythe, un mythe plus général.

Des stéréotypes aux idéaux

Malgré la diversité des traditions au sein des Premières Nations, les peuples autochtones vivant dans une population où prédominent les Canadiens d'origine européenne sont souvent présentés péjorativement et associés à des stéréotypes fausement représentatifs de leur histoire. Bien que de nombreux ouvrages nous aident à mieux comprendre l'histoire des peuples autochtones dans ce pays, ils continuent de nous la présenter davantage en relation avec la vie des non-autochtones qu'avec celle des autochtones, tout en faisant référence à la culture indigène. Les paradigmes servant de fondement à la reconstruction sociale et culturelle des collectivités autochtones continuent, dans beaucoup de cas, à s'opposer aux perceptions du monde occidental.

Bien que les collectivités et les nations autochtones se distinguent les unes des autres sur de nombreux plans, elles partagent néanmoins un nombre encore plus grand de valeurs et d'idéaux communs. Ces valeurs et ces idéaux, tels que nous les avons étudiés dans les numéros précédents de *Le premier pas*, constituent un sens profond du lien sacré avec un Créateur et sa création entière, une croyance dans le rôle essentiel de l'équilibre dans toutes les facettes de la vie, une croyance en la valeur d'une relation saine et affectueuse entre êtres humains en tant que fondement véritable de la prospérité, une croyance en l'égalité inhérente de tous les êtres humains et une confiance traditionnelle en leur capacité de grandir en vue d'atteindre la maturité et la sagesse, un profond respect de l'héritage spirituel que les Anciens transmettent à une collectivité.

Montrez du respect envers les autres - Chaque personne possède un don particulier. Partagez ce que vous avez - Donner vous rend plus riche. Sachez qui vous êtes - Vous êtes le reflet de votre famille. Acceptez ce que la vie vous apporte - Il y beaucoup de choses que vous ne pouvez contrôler. Soyez patient - Il y a certaines choses qui ne peuvent être accélérées. Soyez prudent - Ce que vous faites vous sera rendu. Prenez soin des autres - Vous ne pouvez vivre sans eux. Honorez vos aînés - Ils vous apprennent la vie. Demandez des conseils - Il y a beaucoup de choses que vous ne savez pas. Voyez les liens - Toutes les choses sont reliées entre elles .

En retour, ces valeurs et croyances sont les moyens qui peuvent renforcer les systèmes sociaux sains et durables – justice, éducation, prise de décisions, santé, environnement.

Le processus de guérison est long et pénible, mais sans valeurs ni idéaux, ce processus n'existerait pas. Ne laissons personne réduire ces valeurs et ces idéaux à de simples mythes. Et si ce sont des mythes, ils sont très bons. •

Pourquoi l'alcoolisme n'est pas une maladie

Amnon J. Suissa

....nous pouvons affirmer que la maladie n'est pas le seul modèle interprétatif dans le champ des toxicomanies et de l'alcoolisme en particulier.

Prétendre que l'alcoolisme est une maladie devant laquelle la personne est en perte de contrôle, c'est affirmer d'avance l'échec d'un individu à pouvoir se reprendre en main et considérer que la seule prescription possible est l'abstinence totale.

Le tout est plus grand que la somme de ses parties

En occident, depuis le XVII^e siècle, Descartes aura permis la division du monde en deux: les substances physiques qui relèvent du domaine de la science, et les substances dites mentales qui seraient plus la propriété de la religion.

C'est dans ce contexte que la conscience et la subjectivité en Occident sont vues comme des éléments incompatibles avec la science, seul sera considéré scientifique ce qui est objectivement mesurable. Cette rupture scientifique, tout comme la rupture corps et esprit, continue encore aujourd'hui en Occident à guider le discours médical dans le triage de ce qui est socialement acceptable et de ce qui l'est moins.

Dans cette optique, le champ de la toxicomanie en Amérique du Nord se retrouve traversé principalement par le discours dominant de la profession médicale. Celui-ci continue de privilégier une vision médicale du phénomène des dépendances alors que les réalités culturelles, psychologiques et sociales de la dépendance représentent des faits essentiels dans la compréhension et la saisie de ce phénomène complexe.

À ce titre, Bibeau et Corin (1979) de même que Suissa (1990), démontrent que les rituels, les lois et les valeurs de certains groupes culturels peuvent prévenir ou encourager un bon ou un mauvais usage de psychotropes. Sous cet angle, le taux d'alcoolisme sera peu élevé dans le groupe où le fait de boire est évalué positivement par la culture dominante, et plus élevé s'il est évalué comme un acte marginal ou asocial (Room, 1984; Peele, 1984).

Médicalisation des comportements déviants

À la lumière de ce bref survol, nous pouvons dire que la toxicomanie constitue un phénomène qui s'inscrit fondamentalement dans la culture. Qu'entend-t-on par les termes de culture, de santé mentale? Comment expliquer que les effets physiologiques de telle ou telle substance varient selon la culture et les valeurs attribuées à la substance? Est-ce que la dépendance à toute substance ou activité n'est pas en définitive liée au degré d'intégration sociale positive ou négative dans les rituels et les codes sociaux des groupes en question? Comment expliquer la médicalisation grandissante des comportements considérés comme déviants?

Pour tenter de répondre à ces questions, nous proposons d'illustrer, à partir d'exemples concrets, les relations particulières de certains groupes culturels avec diverses substances. Ces exemples pourront témoigner de l'importance de la culture dans le maintien de l'équilibre mental et dans la création de bonnes ou de mauvaises relations avec les substances. À ce titre, nous examinerons les dimensions culturelles de l'usage (...) chez les autochtones au Canada. Enfin, nous concluerons avec un questionnement critique du discours dominant en Amérique du Nord, soit le phénomène de la médicalisation de plus en plus poussée des comportements de dépendance.

Esquisse de définition: culture et santé mentale

Dans son sens anthropologique, le terme culture désigne «l'ensemble des us et des coutumes, les valeurs et les normes qui, ensemble, constituent et fondent les relations sociales entre les individus et les groupes» (Szabo, 1984, p. 7). Dans toute société, la culture s'acquiert principalement par la socialisation et l'apprentissage (enculturation). Chaque société, composée d'individus et de groupes diversement stratifiés et organisés, partage un ensemble de normes et de valeurs qui leur permettent d'entretenir des relations significatives, directes ou symboliques.

Quant à la santé mentale, plusieurs définitions coexistent et ce, dépendant des problèmes sociaux en question, de leur impact sur l'ordre social, des rapports de pouvoir entre les groupes ayant des intérêts divergents, des stratégies de résistance entreprises lors des conflits, etc. Afin d'éviter une définition réductrice de la santé mentale, nous nous référerons au rapport de Santé Québec de 1987 qui privilégie une définition plus vivante et dynamique: «un ensemble d'interactions entre les facteurs psychologiques, biologiques et sociaux» (Perreault, 1987).

Par facteurs psychologiques, il faut entendre les aspects affectifs, cognitifs et relationnels. Quant aux dimensions biologiques, elles désignent les composantes physiologiques, héréditaires ou génétiques alors que les aspects sociaux font appel à l'équilibre relationnel de l'individu avec l'espace social global.

D'un point de vue sociologique, la santé mentale s'inscrit dans une perspective universelle de la déviance et de son contrôle et ce, selon la culture et les valeurs en place dans une société donnée (Becker, 1963; Conrad, 1980). En d'autres termes, il faut comprendre la santé mentale dans un cadre plus large de la normalité versus ce qui est considéré comme anormal ou déviant.

Le poids des rituels

En établissant un cadre ordonné autour de l'usage, les pratiques rituelles semblent protéger les individus et les groupes des effets négatifs des substances. Dans la mesure où ces pratiques influent

directement sur la substance et ses effets, elles modèlent également le comportement psychologique et social des individus.

À titre d'exemple, les rituels de guérison par le biais de prise de substance avec des personnes souffrantes, et sous la supervision des «sages de la communauté», semblent avoir des effets bénéfiques dans le traitement de certains maux ou maladies. Bien que le rituel dans ces groupes culturels soit expliqué par le respect de Dieu ou la solidarité communautaire, et qu'en Amérique du Nord il est compris comme «une bonne forme sociale de l'usage», dans les deux cas, le principe fonctionne en protégeant les utilisateurs du potentiel négatif des substances.

Une maladie autochtone épidémique et incontrôlable?

Au plan épidémiologique, 50 à 60% de tous les problèmes notés dans les populations autochtones sont associés à l'alcoolisme. Alors que les autochtones ne représentent que près de 3% de la population canadienne, leur taux d'admission dans les centres de traitement est treize fois plus élevé que le taux national (Scott, 1994, p. 214).

Que déduire de ces chiffres alarmants? Sont-ils le produit d'une «maladie» épidémique et incontrôlable, l'alcoolisme, ou est-ce plutôt le reflet d'une certaine oppression d'une minorité culturelle? Est-ce que les plus grandes prédispositions de ces populations à la toxicomanie en général et à l'alcoolisme en particulier, ne sont pas en fait le résultat de l'acculturation et du déracinement social? Est-ce un problème d'identité individuelle ou culturelle? Face à ces questions, quelques variables peuvent nous aider à mieux comprendre la dynamique relationnelle de ces groupes culturels avec la substance alcool. Parmi celles-ci, nous examinerons les différences de l'incidence alcoolique selon les régions et les raisons socio-culturelles dans le développement des modèles d'usage ou d'abus.

Alors que les tenants du discours de la maladie tentent d'expliquer que les autochtones seraient plus enclins à l'alcoolisme à cause de l'acétaldéhyde, à savoir une prédisposition due à un problème de rougeur de la peau et de métabolisation de la substance, nous remarquons que l'environnement social et culturel peut constituer une explication plus fiable dans le développement de modes abusifs de consommation. Un des meilleurs exemples pouvant illustrer ce paradoxe est celui des Américains d'origine japonaise et chinoise. Alors que ces groupes montrent une réaction de rougeur de la peau après une absorption d'alcool comparable à celle observée chez les autochtones, ils constituent les groupes sociaux qui ont le moins d'incidence d'alcoolisme aux États-Unis.

Il en est de même au Canada où les autochtones qui résident dans les régions de l'Est ne connais-



sent pas des problèmes de toxicomanie aussi graves que ceux des autres régions (Scott, 1985, p. 226). Selon Santé et Bien-être social Canada (1988), les réalités urbaines des autochtones versus celles des réserves constituent également des variances démographiques importantes dans l'explication du phénomène de l'alcoolisme.

Ainsi, dans les réserves géographiquement plus isolées, l'ennui et l'inadaptation sociale à l'environnement chez les jeunes peuvent représenter des variables explicatives importantes dans le recours à l'alcool ou à d'autres formes d'intoxication (Oetting, Beauvais et Edwards, 1988; Oetting *et al*; 1989). Le cas de six jeunes autochtones qui ont tenté de se suicider en surconsommant des solvants dans une réserve du grand Nord en 1995, témoigne de cette réalité qui a alerté les instances politiques du pays face à ce type de problèmes.

Une autre étude de Santé et Bien-être social Canada a évalué la prévalence d'abus en toxicomanie chez les autochtones selon les provinces dans les années 80. À partir des données concernant les provinces de l'Atlantique, le Québec, la Saskatchewan et les territoires du Nord-Ouest, la consultation a démontré que les différences régionales s'expliquaient plus par des facteurs culturels, sociaux et économiques que par une prévalence de la maladie de l'alcoolisme.

L'impact de la déculturation

Dans cette optique, les plus hauts niveaux de prévalence d'alcoolisme et du suicide chez les autochtones peuvent être largement liés à une certaine perte de l'héritage culturel et aux conditions économiques difficiles (McIntosh, 1984). La déculturation, la question de l'identité sociale d'appartenance et la réduction du rôle de la tradition se retrouvent généralement combinés à un haut taux de chômage, à une isolation sociale et aux préjugés qui y sont rattachés.

Au plan familial, l'alcoolisme chez les autochtones adultes est souvent associé à la brisure des structures familiales et des réseaux de solidarité (Oetting, Beauvais et Edward, 1988; Oetting *et al*; 1989). Même si les familles élargies jouent un certain rôle dans la prise en charge des enfants négligés ou victimes de problèmes familiaux, il n'en demeure pas moins que le réseau primaire de la famille immédiate est souvent détérioré, les familles élargies ne réussissant pas à compenser pour les soins globaux à donner. Dans ce contexte, la structure familiale se retrouve affaiblie en limitant ses habiletés dans l'application de sanctions qui pourraient décourager le développement des abus chez les plus jeunes.

Selon Peele (1982, p. 36), l'un des aspects clés de l'expérience de l'abus d'alcool est qu'elle donne l'illusion du pouvoir, l'impression de pouvoir diriger les autres. Chez les autochtones, l'exclusion physique des sphères économiques, politiques et sociales peut mieux nous expliquer le recours à l'alcool comme une stratégie visant à retrouver une sensation de puissance et de pouvoir. Face à cette aliénation sociale intense — pauvreté, chômage, sentiments de désespoir, exclusion — il n'est pas étonnant de voir autant de personnes souffrantes

utiliser l'alcool comme une potion libératrice des angoisses de leur existence.

En Amérique du Nord, le contrôle social médical des comportements liés aux dépendances constitue la trajectoire la plus privilégiée. Autant au plan social qu'au plan économique, le discours de la maladie remplace de plus en plus les alternatives fournies généralement par le réseau social primaire, soit les parents, la famille élargie, les amis, etc.

Au plan sociologique, des recherches démontrent que dans les traitements de l'alcoolisme en contexte privé, la race, le sexe ou le statut socio-économique influencent directement le type de traitement que les personnes alcooliques reçoivent (Hansen et Emrick, 1981, p. 165). Selon ces auteurs, il existerait une certaine distorsion des diagnostics selon que les personnes aient ou non les moyens financiers de suivre un traitement.

Déterminisme et irréversibilité

Ceci étant, plusieurs questions restent en suspens. Jusqu'à quel point le discours de la maladie en toxicomanie ne contribue pas à une anesthésie du changement social étant donné le déterminisme permanent et l'irréversibilité qui y sont associés?

Comment parler de réhabilitation et d'intégration, dans le sens du changement social, quand 60% des conseillers sont des ex-alcooliques toxicomanes qui adhèrent au modèle de la maladie (Hansen et Emrick, 1985, p. 165)? Comment éviter une plus grande prévalence des problèmes de consommation chez les personnes à faible statut social et économique — femmes seules, au chômage, divorcées ou jeunes dépourvus de liens sociaux (Lex, 1985, p. 97; Ferrence, 1980)?

Alternatives au modèle dominant

Même si le discours de la maladie reste dominant en Amérique du Nord, certaines pratiques spirituelles et propres à la culture autochtone (healing circles, medecine wheel) constituent des alternatives au modèle prédominant de la maladie. Le cas d'Alkali Lake en Colombie-Britannique où la population était presque entièrement alcoolique reste le meilleur exemple de la réfutation du modèle de la maladie (Alkali Lake, 1987). En éliminant la vente illégale d'alcool, en créant un système de pièces justificatives qui permet d'obtenir des prestations d'aide sociale, en attribuant un emploi en guise de récompense aux personnes qui ont terminé une cure de désintoxication, cette communauté a atteint un taux de sobriété de l'ordre de 95%.

N'est-ce pas là le témoignage concret que la prise de conscience politique de sa propre culture, combinée à une action communautaire concertée, peut transformer le courant des choses et des croyances? N'est-ce pas là, la preuve que quand les individus s'engagent dans un acte de solidarité communautaire et sociale, la sobriété est possible sans pour cela se considérer malades?

En conclusion, nous pouvons affirmer que la maladie n'est pas le seul modèle interprétatif dans le

champ des toxicomanies et de l'alcoolisme en particulier. Au contraire, il s'agit d'inscrire ce phénomène dans une perspective d'une construction sociale, économique, politique, historique et culturelle dans la mesure où certains groupes réussissent à mieux s'intégrer tandis que d'autres vivent plus de difficultés dans leurs relations à l'environnement. Au coeur de ces différences, réside la réalité incontournable de l'exercice du pouvoir, le rapport majorité/minorité, l'inclusion ou l'exclusion de ces groupes dans l'espace social élargi.

Même s'il n'y a pas de théorie anthropologique unique sur l'alcoolisme, plusieurs modèles sont dérivés des résultats de recherches empiriques (Heath, 1988). Les études de Castelain (1988) sur les manières de boire au Havre, de Young et Faulkner (1993) sur les différentes conceptions de l'alcoolisme chez les Coréens et les Américains, de Funken (1986) sur l'influence des croyances religieuses au Sénégal, de Gratton (1983) sur les modes d'usage du cannabis en Jamaïque selon le statut social et économique, de Cardinal et Lacasse (1984) sur le boire modéré du vin chez les Italiens, de Cohen (1988) sur l'usage modéré de la cocaïne en Hollande, etc., sont autant d'exemples qui illustrent le fait que les valeurs culturelles sont au centre du développement de bonnes ou de mauvaises relations aux substances.

Amnon J. Suissa est professeur au département de travail social de l'Université du Québec à Hull. Cet article, qui reprend la substance d'une communication présentée au colloque «les rituels sauvages» dont proviennent les contributions thématiques de ce numéro (ACFAS, Montréal, U. McGill, mai 1996), est d'abord paru sous le titre «Culture, santé mentale et toxicomanie» dans *Toxicomanie et santé mentale: les actes du XXIV^e colloque*, édité par l'Association des Intervenants en Toxicomanie du Québec, Montréal, février 1996, p. 118-128. Il est ici reproduit avec l'aimable autorisation de l'AITQ. Mr. Soussa est aussi l'auteur d'un tout récent ouvrage: Pourquoi l'alcoholisme n'est pas une maladie, Editions Fides

Ouvrages cités

Alkali Lake. 1985. Cinémathèque P.N.L.A.A.D.A. Vidéo parties 1 et 2. Cinémathèque de Kahnawake. Vidéocassette VHS, son, couleur. Québec.

Peele, S. 1984. «The Cultural Context of Psychological Approaches to Alcoholism. Can We Control the Effects of Alcohol?». *American Psychologist*, vol. 39, p. 1337-1351.

Peele, S. 1986. «Denial of a Reality and Freedom in Addiction Research and Treatment». *Bulletin of the Society of Psychologists in Addictive Behaviors*, vol. 5, p. 149-166.

Room, R. 1984. «Alcohol Ethnography: A Case of Problems Deflation». *Current Anthropology*, vol. 25, p. 169-191.

Scott, K. 1994. «L'usage des drogues et la toxicomanie au sein des communautés autochtones canadiennes». Dans P. Brisson (dir.). *L'usage des drogues et la toxicomanie*, Tome 2. Montréal: Gaëtan Morin, p. 212-230.

Conseil de la Nation Atikamekw inc.

Miromatisiwinik

Le but ultime de notre projet s’inscrit dans une démarche de promotion du mieux-être. Celui-ci comprend trois objectifs : amener une prise de conscience individuelle et collective de ce qu’a représenté la fréquentation des pensionnats, en insistant sur ses impacts affectifs, physiques, mentaux et spirituels. Un tel processus de conscientisation soulèvera de nombreux besoins dans nos communautés. Le second objectif du programme tentera d’y répondre en prévoyant parfaire les connaissances et les connaissances des intervenants. Nous offrirons une formation spécifique à ces derniers. Le perfectionnement de nos ressources favorisera l’atteinte du troisième objectif à savoir le processus de guérison des victimes.

Stratégies

Notre projet a identifié différentes stratégies qui nous aideront à rencontrer nos objectifs. la démarche de conscientisation s’est effectuée par l’entremise de médias capables de rejoindre un grand nombre de gens (radio et télévision communautaires, mini colloques etc...). Le choix des programmes de formation s’adressant aux intervenants est fait en fonction des victimes (deuil, situations de crise) et en terme d’intervention (relation d’aide, processus de groupe). Les activités thérapeutiques sont sous forme de psychothérapie individuelle, de groupe et de thérapie en centre. Le processus de consultation communautaire précisera les objectifs des activités de psychothérapie (traitement des abus sexuels et physiques, violence, carence affective etc...). Nous mettons à contribution des ressources professionnelles pour pallier aux besoins que les ressources ne peuvent combler.

Les services de traitement sont offerts prioritairement aux ex-pensionnaires et en particulier ceux ayant subi des abus sexuels ou physiques. Toutes les générations éprouvent cependant le besoin de connaître les faits marquants de leur histoire afin de mieux comprendre leur souffrance et celle vécue par leur communauté.

Nous avons donc entrepris un processus de recherche pour documenter l’avènement des pensionnats dans nos communautés, et avons fait un recensement de tous ceux et celles qui les ont fréquenté. C’est ce document que nous partageons ici dans *Le premier pas*. Mais tout d’abord, nous voudrions nous présenter notre nation.

La nation Atikamekw

“Atikamekw” signifie “poisson blanc”, nom qui a été repris dans les années 70. Notre langue fait partie de la famille linguistique algonquienne et 98% d’entre nous parlons notre propre langue. Nous utilisons le français pour communiquer avec l’extérieur. Notre année est divisée en six saisons et non quatre. Les saisons sont appelées : Sikon, Miroskamin, Nipin, Takwakin, Pitci Pipon et Pipon (respectivement: pré-printemps, printemps, été, automne, pré-hiver, hiver).

Notre peuple a une histoire difficile. Essentiellement pacifique, notre peuple a presque totalement disparu au cours de la seconde moitié du 17e siècle, à la suite d’épidémies et des attaques incessantes des Iroquois alors en pleine «guerre des fourrures». Les quelques survivants sont chassés par les Iroquois. Notre population fut réduite à quelques familles qui se réfugièrent, croit-on, chez les Cris et les Montagnais. Avant la fin du siècle, ces survivants s’intégrèrent à un groupe du lac Supérieur venu s’installer en Haute-Mauricie. Les O’pimittish Ininiwac, que l’on appela «Têtes-de-Boules» probablement à cause de leur coiffure, sont les ancêtres des Atikamekws actuels qui furent d’ailleurs appelés «Têtes-de-Boule» jusqu’en 1972.

Vers 1650, la population des Atikamekw se chiffre entre 500 et 600. Notre territoire est sillonné par de nombreuses voies navigables situées au carrefour des communautés cries, algonquines et montagnaises. Cette situation favorise le troc. Nous complétons notre régime alimentaire à base de gibier et de poisson par des produits agricoles comme le maïs. Au printemps, nous faisons bouillir la sève extraite des érables pour en faire du sucre et du sirop, d’où l’origine du sirop d’érable québécois.

À partir de 1774, la Compagnie de la Baie-d’Hudson ouvre des postes de traite dans la région. Avec l’intensification des relations commerciales, les valeurs des non-autochtones se substituent aux traditions.

En 1831, les compagnies forestières s’installent dans la région et introduisent le travail salarié. Les Têtes de boule constituent une main-d’oeuvre qui connaît bien la forêt. Notre population se dénombre aujourd’hui à 4 779, répartie dans les villages de Manawan, de Wemotaci et d’Opitciwan; quelques autres vivent à La Tuque, en Mauricie et au Lac St-Jean.

De 1900 à 1920, un second choc ébranla la société Atikamekw et ses ondes se répercutent encore aujourd’hui. L’industrialisation amena l’exploitation rapide du territoire et, en 1909, un premier moulin à bois est ouvert à La Tuque. En 1912, le train arrive jusqu’à Weymontachie avant de prendre le chemin de l’Abitibi. Au cours des ans, des milliers de kilomètres carrés de territoire seront concédés aux compagnies d’exploitation forestière. De plus, le train amène un grand nombre de travailleurs, de chasseurs et de pêcheurs en Mauricie, durant cette période. Par ailleurs, les Atikamekws devront se déplacer plusieurs fois, entre 1950 et 1972, à cause de la construction de barrages et la création de réservoirs qui inondent leurs emplacements.

Le XXe siècle s’ouvre sur une nouvelle ère; celle des aménagements hydroélectriques. La communauté d’Opitciwan a dû être réinstallée à deux reprises en raison des inondations résultant de la création du réservoir Gouin en 1918. Toutes ces activités ont un impact négatif sur la faune et la flore. La drave et le bois inondé par le réservoir Gouin ont entraîné la contamination de la faune et de la flore et le maintien du mode de vie traditionnel n’est plus guère possible.

En mai 1993, le conseil de la Nation Atikamekw

(CNA) a signé une entente avec les gouvernements provincial et fédéral sur la réfection des routes forestières donnant accès aux trois communautés; ces routes d’accès deviendront praticables durant toute l’année tout en permettant aux Atikamekw de contribuer activement au développement économique de la région.

Education, santé et services sociaux

Nous assurons nous-mêmes, grâce à Atikamekw Sipi, la gestion des programmes d’éducation, de santé et de services sociaux. Nous consacrons des efforts considérables afin, d’une part, de redécouvrir les fondements culturels ancestraux, symboles de l’identité atikamekw et, d’autre part, d’assurer le développement économique de la nation.

Nous possédons notre propre organisation politique, le Conseil de la nation Atikamekw. Cet organisme négocie leur revendication territoriale avec les gouvernements du Québec et du Canada. Le gouvernement du Québec Inous a déposé une offre globale en décembre 1994. Les Atikamekws s’étaient associés à la nation montagnaise pour fonder le Conseil des Atikamekw et des Montagnais (CAM), en 1975. Le CAM a défendu les droits de nos deux nations jusqu’à sa dissolution, en décembre 1994.

Les trois communautés atikamekws sont accessibles par des routes forestières qui, jusqu’en 1994, étaient impraticables durant une bonne partie de l’année. Une entente signée en 1993 avec les gouvernements du Québec et du Canada a permis d’entreprendre la réfection de ces routes. Nous avons partagé avec le gouvernement du Québec la maîtrise d’œuvre des travaux qui sont maintenant terminés.

Nous prôtons le développement durable par la gestion intégrée des ressources avec tous les utilisateurs de la forêt. Passant de la théorie à la pratique, nous avons mis sur pied Atikamekw Aski, le service forestier de la nation. Celui-ci, en plus de procéder à d’importantes activités de reboisement et de sylviculture, assure la formation des travailleurs atikamekws qu’il emploie. D’autre part, Mamo Ateskewin est une association qui regroupe les utilisateurs du territoire : chasseurs, pêcheurs, piégeurs et cueilleurs.

L’avènement des Pensionnats et Résidence Indiennes de congrégations religieuses chez la Nation Atikamekw de 1955 a 1973-74*

“Hier nous avions les Terres, ils avaient le Livre (Bible). Aujourd’hui nous avons le Livre, ils ont les Terres.”

Nos problèmes sociaux découlent principalement des pensionnats. Même ceux qui ne sont pas allés au pensionnat ont été touchés d’une manière ou d’une autre. Marcel Boivin

*Année de fermeture plus ou moins officielle des pensionnats et résidences administrés par des con-



grégations religieuses au Canada..

“Nous voulons être traités avec respect...”

“...Dans les petites réserves, nous flottons dans la grisaille de l’irréalité, honteux de notre culture que vous avez ridiculisée, incertains de notre identité passée... incertains du présent qui nous échappe et de l’avenir qui est sans grand espoir.. Voilà où nous en sommes aujourd’hui.”

...”Qu’avons-nous trouvé dans le nouvel environnement que vous avez créé autour de nous? Des complicités. Du ridicule et de la fraude.”... “Imaginez un peu le sentiment qui peut nous animer lorsqu’on se croit inutile à la société et à ceux qui nous entourent. Savoir que les gens viennent nous aider sans rien demander en retour, croyant que nous n’avons rien à leur offrir. Humiliation profonde a la vérité. Révolte sourde.

“Savez-vous ce que c’est que de voir sa race amoindrie et devenir un fardeau pour le pays? Peut-être n’avions-nous pas les qualités requises pour apporter une contribution valable, mais personne ne voulait nous laisser le temps de rattraper notre retard. Nous avons tout simplement été mis au rancart, à cause de notre ignorance et de notre lenteur d’esprit.”

...”Maintenant, vous me tendez la main, vous m’invitez à vous rejoindre..vous me dites: viens pour t’intégrer à nous.. Comment puis-je me décider? Je suis nu et plein de honte. Puis-je m’avancer avec dignité? Je n’ai aucun présent à offrir. Avez-vous quelque estime pour ma culture? Malgré sa pauvreté, moi, je la chéris, alors que vous la méprisez.”

...”Vous parlez fortement d’intégration scolaire, mais cela existe-t-il? Et peut-on parler d’intégration scolaire, alors que l’intégration sociale n’est pas encore réalisée, ni celle des cœurs et des esprits? Vous n’obtiendrez, à vrai dire, qu’un rapprochement physique et les murs persisteront, aussi hauts que les chaînes de montagnes. Croyez-m’en.

L’avenement des Pensionnats et Résidences Indiennes.

“Par la pensée, transportons-nous au terrain de jeux d’une école secondaire intégrée.. Considérons l’uniformité monotone et la laideur noire de la surface... observons les élèves, au moment de la récréation : ils sortent en trombe et se groupent, les Autochtones là, près d’une clôture.. Il semble que la surface noire n’est plus uniforme.. qu’entre les deux groupes ont surgi des montagnes, des vallées et des précipices infranchissables. Un moment plus tard, la cloche se fait entendre et nos élèves intégrés se dirigent à l’intérieur... Dans une salle de classe, l’espace manque pour les précipices. Seuls les petits fossés... et comme on prend garde de les dissimuler. Couverture noire, froide, uniforme et repoussante dans sa monotonie.

“Je devine que vous devez bien penser: mais alors dites-nous ce que vous désirez en fin de compte? Avant tout, nous voulons être traités avec respect et sentir que nous somme un peuple digne. Nous voulons avoir des chances égales de réussir dans la vie, mais nous ne pouvons pas y parvenir selon vos propres barèmes, nous ne pouvons pas accéder à vos normes d’appréciation. Nous avons besoin d’aide spéciale en éducation, d’aide spéciale pour

les premières années de la formation, de cours spéciaux en anglais (français), d’orienteurs. Et nous voudrions que nos diplômes jouissent d’une chance égale d’emploi, sinon l’étudiant perd courage et se demande à quoi bon faire un effort.

“N’oubliez pas non plus que nous sommes un peuple dont les droits sont garantis par des promesses et des traités. Nous ne mendions pas ces droits, nous ne vous remercions pas des faveurs que nous avons payées depuis longtemps (et Dieu sait si nous avons versé un tribut exorbitant!) que nous avons achetées avec notre culture, notre dignité et notre amour-propre. Nous avons payé, payé, payé jusqu’au point où notre race est devenue meurtrie, pauvre et asservie.”(1)

Les pensionnats et résidences indiennes administrées et gérées par des congrégations religieuses ont été fréquentes par les jeunes Atikamekw de:

Opitciwon est parti de 1955
Wemotaci est parti de 1955
Manawan est parti de 1960

Le pensionnat indien Saint-Marc-de-Figuery d’Amos a ouvert ses portes en 1955, les jeunes d’Opitciwon et de Wemotaci ont été les premiers à le fréquenter. Ces jeunes, dont l’âge variait de 7 ans à 16 ans (âge limite légal pour la fréquentation d’établissement scolaire selon les politiques du gouvernement fédéral et ses ministères (Affaires indiennes, Immigration et Citoyenneté entre autres)), s’absentaient de leur milieu familial pendant une période de 10 mois sur 12 mois par année.

Les jeunes de Manawan ont commencé à fréquenter le pensionnat d’Amos à partir de septembre 1960 (jusqu’en juin 1962). Au total 18 filles et garçons sont partis de leur foyer, l’âge de ces jeunes variait de 11 à 15 ans environ.

Le pensionnat de Pointe-Bleue (Mashteuiatsh) a ouvert en septembre 1960, (devenue résidence indienne à partir de 1967) les jeunes de Wemotaci en plus de ceux et celles qui étaient à Amos depuis 1955 rejoignent les élèves d’autres communautés algonquines, cris et montagnaises.

A partir de septembre 1962, les élèves de Manawan (ceux et celles qui ont fréquenté le pensionnat d’Amos de 1960 à Juin 1962) rejoignent les autres Atikamekw à Pointe-Bleue.

Vers les années 1963-64, les pensionnats et résidences indiennes accueillent des élèves de plus en plus jeunes, ceux du pré-scolaire sont âgés de 4 ou 5 ans et quittent leur milieu familial pendant environ 10 des 12 mois d’une année. “Lorsque nous étudions là-bas, nous ne revoyions no parents qu’une fois au cours de l’année.. Comme nous étions à l’âge où l’on change beaucoup, je me souviens d’une année où ma mère, venue me chercher pour les grandes vacances, est passée à côté de moi sans me reconnaître.”

En 1968, pour les jeunes du pré-scolaire et du primaire de Wemotaci, il y a ouverture de classes à Sanmaur. L’école restera ouverte jusqu’à la construction de nouvelles classes au nouveau village.

En septembre 1971, les élèves d’Opitciwon rejoignent les autres élèves Atikamekw de Manawan et de Wemotaci à Pointe-Bleue. Les

jeunes Atikamekw des trois communautés cohabitent et vont étudier ensemble.

En septembre 1972, les jeunes du pré-scolaire et du primaire (4 à 13 ans environ) de Wemotaci emménagent dans une nouvelle école construite lors de l’aménagement du nouveau site communautaire (village) de Wemotaci.

En juin 1974, les résidences indiennes du pays gérées par des congrégations religieuses “ferment” définitivement les portes. Celle de Pointe-Bleue accueillera toutefois d’autres jeunes Atikamekw, en “difficulté d’apprentissage”, pour une période de “recyclage” afin de “les préparer à entrer de plein pied dans le monde blanc. ”La résidence indienne était administrée par des laïcs depuis la début des années 1970. Cependant, quelques membres de la congrégation y travaillaient encore.

Les plus âgé(e)s des élèves et étudiant(e)s Atikamekw seront dispersés vers d’autres écoles provinciales. Ceux d’Opitciwon, quelques-uns restant à Pointe-Bleue, vont étudier et rester en pension dans la région du Lac Saint-Jean. Les jeunes de Wemotaci iront à Shawinigan principalement. Tandis que ceux de Manawan, au nombre de 57 filles et garçons, vont étudier dans des écoles provinciales de Joliette.

La plupart de ces élèves et étudiant(e)s Atikamekw pensionneront dorénavant dans des familles non-autochtones. A raison, entre autres, de cette situation, les jeunes délaisseront les cours et abandonneront leurs études.. Pour favoriser la fréquentation scolaire et ainsi donner la chance aux jeunes de compléter leurs études, chacune des trois communautés Atikamekw enclencha un long processus de rapatriement de leurs étudiant(e)s du secondaire vers leur village respectif. Pendant ce temps, plusieurs des jeunes Atikamekw, en âge de fréquentation scolaire, des trois communautés vont cependant demeurer à la résidence de Pointe-Bleue jusqu’à la fin des années 1980. Celle-ci était administrée et gérée par des laïcs dont la plupart, autochtones, provenaient du village même de Pointe-Bleue et quelques fois des villages Atikamekw.

Au cours de longues négociations entre des fonctionnaires de gouvernements et les dirigeants politiques ainsi que des responsables de l’éducation de la partie autochtone, pour la construction des écoles et autres infrastructures ainsi que pour les services et programmes scolaires a instaurer, plusieurs étudiant(e)s demeurèrent en pension “en ville” (Roberval, Shawinigan et Joliette, etc). Quelques-un(e)s réussirent et montèrent vers des grades supérieurs au niveaux collégial et universitaire.

Selon notre recensement, voici le nombre (non exhaustif) des jeunes atikamekw qui ont fréquenté les pensionnats.

Pensionnat indien d’Amos (ouvert en 1955) et la résidence indienne de pointe bleue (ouverte en 1960). Cette fréquentation est de septembre 1955 à juin 1974

Jeunes de la communauté d’Opitciwon : 119 élèves
Jeunes de la communauté de Wemotaci : 212 élèves
Jeunes de la communauté de Manawani : 125 élèves



Pensionnat Beauval 1944-1954

PAR RALPH PAUL

Puisqu'on me considérait un INDIEN selon la *Loi sur les Indiens*, j'ai été condamné à 10 ans d'assimilation et d'acculturation au BIRS (Beauval Indian Residential School) – le pensionnat Beauval. Avant d'être endoctriné à la culture des Blancs, j'étais un enfant Déné heureux, satisfait et sans souci. Jusqu'à l'âge de six ans, je ne connaissais pas un seul mot d'anglais. J'avais peur des Blancs. J'étais un enfant turbulent, énergique et possiblement (selon la terminologie d'aujourd'hui), un enfant ayant un THADA (trouble d'hyperactivité avec déficit de l'attention) à cause de mon excès d'énergie et de mon entrain. Mes parents me disaient souvent dans ce temps-là que, si je n'étais pas sage, l'homme blanc viendrait et m'enlèverait. Je ne les ai pas écoutés. L'homme blanc est venu et il m'a enlevé. C'est ainsi qu'a commencé ma peine de 10 ans à BIRS.

Dès que la date du retour à BIRS approchait, le 15 août de chaque année, je ressentais un sentiment d'abandon, de solitude. Je pleurais et je me sentais tellement déprimé. Mais mes parents ne pouvaient rien faire pour changer la situation. Chaque année, je retournais à BIRS à contre-cœur. Je m'ennuyais pendant 2-3 semaines et puis je m'adaptais de nouveau à la vie à BIRS. Il me fallait vivre dans un monde différent de celui que je connaissais. C'est là que j'ai été introduit dans le monde des RÈGLES, des RÈGLEMENTS et de la RELIGION. Voilà, les trois « R » qui désormais dirigeraient ma vie.

Les dix années passées à BIRS m'ont transformé, moi un Déné, en une caricature de leur mode de vie. La discipline excessive était étroitement associée à la vie religieuse. Nous n'avions aucune liberté. Ils nous défendaient de penser ou de réfléchir par nous-même. C'était un style de vie militaire.

Le personnel religieux de BIRS – les pères et les frères Oblats et les Soeurs grises de Montréal – étaient nos souverains et nos maîtres. Ces Français nous ont enseigné à réfléchir, à parler et à essayer de devenir des Anglais. C'étaient des personnes sévères, distantes et impersonnelles. Ils ont essayé de nous cloner à leur image. Les religieuses et les prêtres et les frères avaient prononcé des vœux en devenant membres de leur institution religieuse respective. Ils s'attendaient à ce qu'on respecte nous aussi ces vœux dont, entre autres, le vœu d'obéissance...

Ils s'attendaient à ce qu'on obéisse sans aucune discussion à chaque ordre qu'ils donnaient. Il ne nous appartenait pas d'en demander la raison. Il fallait qu'on fasse ce qu'on nous demandait de faire, que cela nous plaise ou non. Les conséquences d'une désobéissance étaient une réprimande, des cris, des gifles, des punitions, des coups, des fessées, rester à genoux dans un coin ou aller se coucher tôt. Souvent, ils se servaient de la pression exercée par nos pairs. Je peux vous assurer que j'ai subi tous les mauvais traitements mentionnés précédemment.

Le vœu de pauvreté...

Ils avaient prononcé ce vœu en partant du principe

qu'ils ne seraient pas responsables de biens matériels. Ils se voulaient détachés de la terre et des humains. Leur seule préoccupation était de faire la volonté de Dieu – allez donc savoir ce qu'on entendait par ces mots – et de suivre la Parole selon l'Évangile « de donner tout aux pauvres et de le suivre ». Malgré l'état de pauvreté dans lequel on se trouvait déjà, nous devions rester fidèles à ce précepte en tant qu'élèves de BIRS. Les religieuses et les prêtres se vêtaient de leur « habillement » étrange, tous identiques. Quant à nous, les enfants, on nous vêtait aussi tous pareils. On nous coupait les cheveux de la même manière : les garçons, la coupe au-dessus des oreilles; les filles, une coupe de style hollandais. On nous enseignait à pratiquer l'humilité, une autre référence biblique. Ils nous ont enseigné que les biens terrestres, les biens matériels, étaient sans valeur et même des objets de perdition. Selon cette doctrine, l'argent était à l'origine de tous les maux sur la Terre. En conséquence, je n'ai jamais su comment préparer un budget, comment dépenser sagement ou comment mettre de l'argent de côté pour les mauvais jours. J'ai toujours eu peu de respect pour l'argent, même aujourd'hui. La nourriture qu'on nous servait était très peu appétissante et sans aucune variété. Du ragoût (eurkl!).

Le vœu de chasteté...

Ils nous ont enseigné que le sexe était obscène, que c'était un péché et à l'encontre du sixième et du neuvième commandements. C'était même un péché mortel que de nourrir des idées qui pouvaient être rattachées au sexe. À BIRS, nous étions séparés des filles. Nous ne pouvions que rarement communiquer avec nos propres soeurs et avec nos cousines. Si un garçon se faisait prendre en train de parler à une fille, ou s'il avait le béguin, il était publiquement ridiculisé; on faisait en sorte qu'il se sente honteux. Ils nous ont amenés à ressentir de la honte à l'égard de notre propre sexualité. J'avais 18 ans quand j'ai appris comment les bébés venaient au monde.

Les dix ans que j'ai passés à BIRS m'ont transformé, moi un Déné, en une caricature de leur mode de vie. La discipline excessive était étroitement liée à la vie religieuse. C'était un style de vie mili-

taire. Aucune liberté. On n'était pas autorisé à penser, à réfléchir par soi-même. Si on questionnait les directives, on courait le risque d'être réprimandé, ridiculisé ou puni. Une clôture entourait le terrain de jeux, comme si nous étions dans un camp de concentration. Si par mégarde nous allions à l'extérieur du terrain clôturé pour chercher un ballon, nous étions punis. Si on ripostait, on nous punissait. On se mettait en ligne pour tout. Ils nous appelaient, nous faisaient venir, en utilisant un sifflet comme on fait avec des chiens. Si on était en retard, on nous punissait. À cette époque-là, la méthode d'enseignement utilisée à l'école, c'était l'apprentissage par cœur, la mémorisation. On nous traitait comme si nous étions des perroquets. Les garçons devaient apprendre les réponses en latin de la messe. Si nous ne récitons pas correctement ces réponses, nous étions punis. Nous devions confesser nos péchés toutes les semaines. On se mettait en ligne pour aller au confessionnal réciter nos péchés au prêtre et demander pardon. Souvent, j'inventais des péchés parce qu'ils nous disaient que nous étions portés à commettre sept péchés par jour. À titre d'exemple, je disais « Père, j'ai eu de mauvaises pensées ». Je ne savais pas ce que c'était supposé être des « mauvaises pensées ». Ensuite, comme pénitence, on nous disait (encore) de réciter « dix Ave Maria ». Par contre, si nous avions confessé quelque chose qui était considéré comme terrible, alors il fallait réciter un rosaire au complet. Les apprentissages étaient inspirés par la crainte plutôt que par le réconfort que la religion est supposée susciter chez les croyants/les pratiquants. Aujourd'hui, en raison de ces expériences, j'ai rejeté les enseignements de la religion catholique et de la religion en général.

J'ai appris à refouler mes sentiments. Je ne parle jamais de mes souffrances à qui que ce soit. Je pleure en relatant cette expérience. Je me suis endurci sur le plan émotionnel. Je n'ai jamais su exprimer de l'amour envers quelqu'un. Je n'ai jamais pu dire « je t'aime » à mon épouse en étant complètement à l'aise. On ne m'a jamais enseigné à aimer dans cette institution. Je n'ai jamais pu toucher une personne du sexe opposé, la serrer dans mes bras; en raison de ce que j'ai vécu au pensionnat Beauval, j'avais trop peur, j'étais craintif et honteux.





Je me rappelle un incident alors que j’avais sept ans. Je me rappelle cet événement comme si cela s’était passé hier. J’avais pleuré et j’étais étendu sur le sol, attendant d’être consolé comme mes parents faisaient. Soudain, le Frère qui était de garde à ce moment-là m’a relevé brusquement et il a commencé à me donner des claques sur le derrière. Je l’entends encore me dire : « Si tu veux pleurer, eh! bien, voici une raison de le faire ». Et frappe, frappe, frappe. Je m’attendais à être consolé, mais tout ce que j’ai obtenu, c’est une punition. À ce moment-là et encore aujourd’hui, j’ai décidé de refouler mes sentiments. J’ai commencé à être très impersonnel, peu affectueux, distant et indifférent comme eux. Voilà donc pour ce qui est du renforcement de l’estime de soi et des sentiments humains.

Mon premier mariage s’est soldé par un échec. J’avais un comportement très violent envers ma femme toutes les fois que j’étais ivre. Ce n’est pas à la maison auprès de mes parents que j’ai appris ce genre de comportement. C’est parce que j’ai grandi à BIRS. C’est à BIRS que j’ai acquis cette attitude négative. Rien de ce que je faisais n’était assez bien. J’ai appris la brutalité, l’agressivité à BIRS et non l’amour.

Oui, j’ai subi des abus, sauf l’abus sexuel. Je ne peux me rappeler le nombre de fois où j’ai été puni pour une raison ou pour une autre. J’ai subi de mauvais traitements, des abus physiques, d’innombrables fois, en partie à cause de ma personnalité. Je pourrais raconter de nombreuses histoires sur ce type d’abus. Quant aux abus sur le plan culturel, ils nous enseignaient que les Blancs étaient supérieurs à nous. Quand on regardait de vieux films de cowboys, on voulait tous être des cowboys plutôt que des Indiens sauvages. Ces « Indiens » tuaient les colons innocents. Je ne savais pas à ce moment-là que les colons avaient volé nos terres indiennes. On nous transmettait au moyen de ces films l’idée que le Blanc était « le bon gars » et l’Indien « le méchant ». Si John Wayne tuait 5 Indiens d’un seul coup, on applaudissait. Voilà le type d’apprentissage culturel que j’ai reçu. Si nos parents venaient nous visiter à l’école, ils étaient réunis en groupe dans une vieille grange, au bas de la colline, loin de l’école. Si les parents blancs venaient à l’école, on leur donnait des chambres à l’école; les religieuses et les prêtres les traitaient royalement. C’était une façon de nous montrer qui était les meilleurs des deux groupes. Nos parents étaient considérés comme des gens de deuxième classe.

Sur le plan émotionnel, on a subi des abus de plusieurs manières. Pour ma part, le pire a été celui de la perte d’affection, du détournement de mes parents, de ma soeur, de mes frères. Je n’ai jamais pu vraiment créer des liens avec mes parents ou avec les membres de ma famille. Je croyais que mes parents n’étaient pas attachés à moi, ne m’aimaient pas, parce qu’ils m’avaient envoyé au BIRS. C’est seulement plus tard que j’ai appris que mes parents avaient été menacés de conséquences négatives par l’agent des Indiens s’ils me gardaient à la maison. Je n’ai jamais rien appris au sujet de ma famille ou de la vie familiale. Cette lacune a vraiment nui plus tard à ma vie personnelle d’une façon que je n’arrivais pas à comprendre. Mon premier mariage a été un échec. J’étais agressif, violent envers mon épouse, toute les fois que j’étais ivre. Je n’ai pas appris à me comporter de cette façon à la maison avec mes parents. C’est parce que j’ai grandi à BIRS que j’ai acquis une telle attitude négative.

Rien de ce que je faisais n’était assez bien. J’ai appris à BIRS l’agressivité, l’abus de force, et non l’amour.



Il y a eu de bons moments. Je me suis fait de nombreux amis qui sont encore là aujourd’hui. Nous avons créé des liens particuliers. Nous vivions ensemble dix mois par année. Des 120 mois qui se sont écoulés entre 1944 et 1954, je n’ai vécu à la maison que 20 mois. J’ai passé 100 mois à BIRS. Par conséquent, j’ai passé plus de temps avec les autres élèves qu’avec ma famille à la maison. J’aimais passer du temps aux ponts – au premier et au deuxième portage comme nous avions l’habitude de les nommer – et m’en donner à coeur joie. Cela m’était égal de n’avoir qu’un sandwich au saucisson. Pour moi, c’était aussi bon qu’un steak, à se régaler dans les bois près d’un feu de camp. J’aimais prendre des lapins au collet pour 10 cents chacun. Nous jouions au hockey. Nous formions une excellente équipe. De nos jours, je vois des hommes adultes se donner des accolades quand ils comptent un but. Dans notre temps, si on comptait un but, on ne manifestait aucun élan, aucune émotivité; nous continuions comme d’habitude. C’était ce qu’on nous disait de faire, compter un but et essayer d’en compter un autre. Aucune manifestation d’émotion.

Voici donc certaines de mes réflexions sur l’expérience que j’ai vécue au pensionnat Beauval (Beauval Indian Residential School).



En haut: Beauval Indian Education Centre, 1927-1995.



poèmes

Un poème de Lance Henson:

Près du relais routier de Midway

Le long de l’autoroute sinueuse sur une aire de repos entre Oklahoma et Tulsa
J’ai senti le soleil du matin au-dessus du feuillage d’un jeune orne
se lever dans les senteurs de sauge et de fleurs des champs.
Je m’appuie sur mon coude.
Par-delà les champs, le bruit des voitures et un château d’eau isolé
signalent la présence d’une petite ville.
Je sors mon couteau de dessous le sac de couchage
et le glisse dans son fourreau, à ma ceinture.
Ho hatama hestoz na no me*
nous sommes en Juillet
Je pense à une tasse de café sur une table de bois loin d’ici.
Je regarde en direction de l’Ouest vers chez moi.

Lance Henson, poète sahiela (le peuple qui parle rouge)

Traduction : Manuel Van Thienen



www.ahf.ca

Le premier pas est disponible gratuitement par poste régulière. Il peut également être téléchargé à partir de notre site Web.

Suivez les liens, ceux-ci vous mèneront à notre publication la plus récente ainsi que nos numéros précédents. Tous sont disponibles en format pdf.

portrait d'un projet

La vision pour notre collectivité consiste à améliorer la qualité de vie pour nos membres en offrant des méthodes de guérison holistique qui tiennent compte des besoins uniques de chaque personne et des familles.

La guérison holistique et le mieux-être maintiennent un bon équilibre entre les aspects physique, émotif, mental et spirituel de chacun.

Le mieux-être maintien les besoins sociaux, culturels, politiques, éducationnels et en ressources pour la collectivité.

Les principaux objectifs du présent projet consiste à procéder à une évaluation en profondeur des besoins de la collectivité, à rechercher et documenter les récits des survivants de l'école résidentielle et des membres de la famille entre les générations; à rechercher et documenter l'histoire, les traditions, la culture et les cérémonies de la nation Lower Similkameen, à former différents groupes communautaires, à entreprendre une activité de guérison qui reflète les pratiques de guérison traditionnelles et/ou contemporaines, ainsi que de prendre part à l'éducation, à la formation et aux ateliers de la collectivité, et également participer à leur développement et leur présentation.

L'unité Similkameen – Le projet de création du mieux-être à pour guide et points de support les principes suivants :

- Une approche centrée sur les forces de chacun et de la collectivité et qui ouvre la porte au pouvoir de la collectivité.
- Permettre aux survivants et aux membres de la famille entre les générations d'avoir droit de parole et de raconter leur récit dans un environnement de sécurité et confidentiel.
- Incorporer les traditions et la culture de notre peuple.
- Utiliser la cérémonie du cercle de guérison.
- Éduquer la deuxième génération et les multiples générations en ce qui a trait aux querelles à la résidence et leur faire prendre conscience.
- Le respect constitue une valeur et un principe clés.
- Tenir compte des sept générations d'enfants à venir.
- La réponse vient de l'intérieur.
- Les droits et choix de chacun : chaque personne possède ses propres droits et propres choix.
- Les valeurs clés : établir la confiance, créer la sécurité et la confidentialité, être honnête et dire la vérité, conserver un sens de l'humour.
- Le projet doit apporter un appui au mieux-être holistique des membres et de la collectivité.
- Le projet doit apporter un appui pour développer les capacités, le plein pouvoir aux familles et aux relations communautaires.

- Il doit y avoir de l'appréciation et du respect pour la diversité de philosophies et d'approche de guérison parmi les membres.

Notre première étape : découvrir ce que les autres ont dit

Préparée par Norma Manuel

Le premier élément qui a fait commencer notre projet a été d'étudier des documents existants. Ce qui suit constitue un sommaire de ce que les autres ont dit dans les livres et les vidéos à propos des écoles résidentielles, y compris leurs recommandations. L'étude des documents est centrée principalement sur les écoles résidentielles, canadiennes. La majorité des documents choisis (17 livres et plusieurs vidéos) définissent l'influence des écoles résidentielles sur les étudiants, mentionnant très peu les stratégies thérapeutiques de guérison, étant donné que les auteurs considéraient que la guérison doit être définie et faite par les collectivités. Il y a encore beaucoup d'histoires à raconter et à partager.

Activité de guérison

L'étude des documents du matériel des écoles résidentielles et d'autre matériel pertinent afin de fournir une source de direction et d'information qui serviront de guide et d'appui au projet de création du mieux-être. Le présent document étudiera plusieurs sources de documents pertinents sur l'école résidentielle. Les analyses de l'étude intègrent et résument du matériel convenable pour identifier les intérêts : comment on a évalué l'influence des écoles résidentielles sur chacune des familles et les collectivités; les stratégies thérapeutiques utilisées pour traiter les questions soulevées par l'assistance dans les écoles résidentielles; et toutes conclusions ou recommandations qui ressortent de l'étude qui pourraient être utiles à ce projet. L'étude essaiera aussi de créer une typologie des survivants qui n'ont jamais eu d'écoles résidentielles. Elle étudiera les effets sur la deuxième génération de femmes, d'hommes, de jeunes et de la collectivité dans son ensemble et les institutions communautaires.

Les survivants des écoles résidentielles ont subi des expériences dont l'étendue des conséquences passe par une diminution de l'estime de soi, une perte de l'identité, l'abandon, les problèmes et l'abus de médicaments psychotropes et de drogues psychodysléptiques. Plusieurs écrivains qui s'y intéressent se sont efforcés de conserver ses récits couvrant la période des écoles résidentielles. Ce n'est que tout récemment que les membres des Premières nations se sont impliqués dans le processus de raconter leur histoire. La plupart des documents comprenaient des récits des survivants et leurs méthodes de guérison adéquates pour les membres des Premières nations impliquées.

Dans *Indian Residential Schools: The Nuuchah-Nulth experience* (1996) publié par le Nuuchah-Nulth Tribal Council (N.T.C), les études visent à écrire les paroles et les récits du peuple Nuuchah-Nulth, en dépeignant l'histoire des vrais gens et les auteurs de cette histoire. L'étude porte sur le peuple

Nuuchah-Nulth, et non sur l'histoire plus détaillée des écoles résidentielles. On mentionne également que plusieurs études ont tendance à être spéculatives, très théoriques et impersonnelles, perdant ainsi l'effet personnel en cours de route. On souligne également que l'étude vise à être utile à tous les gens en ce qui a trait à leurs questions relatives aux écoles résidentielles. Le N.T.C. a formé un comité d'organisation dont le mandat était d'élaborer un questionnaire à partir des suggestions de l'assistance dans l'école résidentielle afin que le Conseil de la santé et le personnel soient préparés à traiter les questions. Deux membres du N.T.C. ont passé en entrevue cent dix membres de la nation Nuuchah-Nulth, et leurs constatations ont formé la base de cette étude. On a dirigé les entrevues où et quand cela fut possible, et selon la disponibilité de chacun dans une ambiance de détente. Étant donné l'environnement et la nature de l'entrevue, les personnes interrogées étaient très émotives et on a dû venir en aide à certains pour s'assurer qu'ils n'étaient pas abandonnés dans leur douleur. On a utilisé de petits magnétophones pour enregistrer les entrevues. Celles-ci ont aussi été notées sur papier. On a fait qu'un seul vidéo d'une heure des personnes interrogées. On a fait certaines entrevues par deux : des couples et des groupes. Beaucoup de ces groupes interrogés étaient des Aînés. Cette méthode semblait aider lors d'entrevues puisque les personnes interrogées s'aidaient à se rappeler les faits oubliés.

Des thèmes similaires ont fait surface lors de recherche effectuée sur les effets des écoles résidentielles sur les membres des Premières nations. Des thèmes communs trouvés dans les documents consistaient en des méthodes pour obtenir des renseignements, des problèmes fondamentaux et les stratégies de guérison (*N.T.C.* 1996), l'Assemblée des Premières nations (1994), Fournier (1997) Knockwood (1992) et les chefs des assemblées spéciales pour les écoles résidentielles (1996).

Les stratégies de guérison que nous avons trouvées dans les documents étaient une combinaison de modèle holistique de guérison qui comprenait de l'assistance socio-psychologique. On utilise de la thérapie pour un litige, une compensation, des dédommages et un certain usage des pratiques traditionnelles qui incluent les cérémonies et l'utilisation du rituel (Fournier, 1997). La guérison holistique individuelle est vue comme la base des familles et la guérison de leur collectivité. Les stratégies de guérison touchent aux quatre concepts de la vie : mentale, émotive, spirituelle et physique. Ces concepts incluaient l'éducation et refaire sa vie (Assemblée des Premières nations, 1994). Les stratégies de guérison incluaient aussi des discussions sur la sécurité, l'examen des principes de respect, de responsabilité et de coopération. L'étude insiste sur le besoin de sécurité pour les survivants en commençant le processus de guérison qui consiste à examiner les événements qui sont arrivés à l'école résidentielle et l'influence qu'ils ont eue sur les survivants. La méthode de guérison doit être structurée pour encourager le respect de soi-même et des autres afin de promouvoir un sens de la fierté, sans distinction des limites ou des imperfections.. De cette façon, différents systèmes de croyance peuvent



Bande indienne de Lower Similkameen
Unité de Similkameen - Création du mieux-être

exister harmonieusement et sans porter de jugement. La guérison exige que les adultes soient responsables de leurs propres actions, sans mettre toujours le blâme sur les autres. La coopération est étroitement liée à tous les principes de guérison. Grâce aux récits, un processus de guérison est vu comme un développement qui comprend quatre aspects : reconnaître, se rappeler, résoudre et refaire des liens. Ces aspects aident les survivants à avancer à leur propre rythme dans les étapes de rétablissement. Une fois engagée dans ces étapes, la personne ne pense plus ni ne ressent ni n'agit comme une victime de l'expérience de l'école résidentielle. Ces étapes aident la personne à intégrer son expérience d'une façon à lui permette de se sentir comme un survivant dans son monde et lui montrer qu'il est capable de vivre la vie qu'il s'est bâtie. L'individualisme de la victime lui dictera la réponse au cours du processus de guérison (Assemblée des Premières nations).

Dans *Breaking the silence* (rompre le silence) (1994) la conclusion de cette étude propose un modèle de guérison qui devrait être créé en se fondant se la perspective autochtone, y compris une approche holistique. Le modèle de guérison intégrera l'histoire des Premières nations qui fournit le contexte pour comprendre les circonstances actuelles et qui forme une partie essentielle de la guérison pour les survivants de l'école résidentielle. Les membres des Premières nations ont subi la perte de leur culture et ont été séparés de leurs habitudes traditionnelles, donc on peut assumer que les membres des Premières nations sont les premiers à connaître leur histoire (Pierre 1995). L'auteur Christopher (1998) a documenté les activités des chrétiens pendant la ruée vers l'or, le long du fleuve Fraser, surtout le canyon du Fraser, montrant la confusion que cela a créée chez les membres des Premières nations. L'étude présente des renseignements sur le milieu socio-culturel qui aidera à comprendre jusqu'à quel point les culturels de Premières nations ont permis que l'on prenne leurs enfants et qu'on les éloigne de leur famille. L'Église anglicane du Canada a éventuellement établi une école résidentielle à Lytton, en Colombie-Britannique semblable aux écoles résidentielles de l'Église catholique romaine du Canada éparpillées partout dans la province de la Colombie-Britannique et où l'on trouve le plus grand nombre de membres des Premières nations dans tout le Canada. Les Églises anglicane et catholique romaine se sont divisées la province en petites zones religieuses où un assaut concerté dans les pratiques spirituelles et culturelles des Premières nations a eu lieu en leur enlevant leurs plus précieuses et vulnérables ressources, leurs enfants (Fournier, 1997).

À la lumière de ce qui vient d'être dit, pour se guérir des atrocités de l'expérience des écoles résidentielles nécessite des techniques uniques et individuelles. En 1996, lors du Sommet des Premières nations de la Colombie-Britannique, grand chef Ed John a souligné le fait qu'il n'y ait pas qu'une seule solution qui pourra régler les problèmes uniques, et il a déclaré que chaque collectivité des Premières nations doit décider de son propre chemin (Fournier, 1997). John a ajouté que les survivants doivent obtenir un certain soutien personnel en plus d'avoir accès à de la thérapie et d'autres ressources dont ils pourraient avoir besoin avant de parler de leurs expériences. Les ressources sont inspirées des collectivités urbaines et des réserves. Les ressources varient de la psychothérapie courante aux sueries, des rituels aux conseils spirituels (Fournier, 1997). Cinq collectivités Shuswap, à l'extérieur du William Lake, utilise le centre de traitement Nen'gayni comme source de guérison. On a soulevé une question quant au soutien en ressources qui était la façon dont les gouvernements fournissent des fonds sur une base indi-

viduelle et non dans le contexte d'une approche holistique.

Fournier a discuté du programme de Hollow Water pour les délinquants sexuels. C'est un programme basé sur la collectivité qui prend soin des victimes d'abord, et ensuite offre au délinquant la prison ou le chemin de la collectivité. Le délinquant est inculqué par la G.R.C mais restera hors de prison et sans probation aussi longtemps qu'il participe au programme basé sur la collectivité.

Dans la région du Kootenay en C.-B., les membres de Ktumaxa-Kimbasket ont résolu « de s'occuper de leurs générations affectées par l'alcool, de l'enfance à la vieillesse, plutôt que les abandonner aux hôpitaux, dans les hébergements, les prisons et les institutions » (Fournier, 1997). Grâce à des fonds en place pour cinq ans le Ktumaxa a embauché du personnel dont des infirmières, des éducateurs, des aînés et des tuteurs en dynamique de la vie. Ils ont démarré leur Programme de guérison et d'intervention pour toute la collectivité (PGIC). La chef Sophie Pierre déclare : « Ceci nous a permis d'être guidé par ce que les gens veulent faire; nous amenons souvent des conférenciers, des aînés, et nous travaillons en dynamique de la vie, mais nous ne prêchons pas ni de dictons ».

Dans son livre, Knockwood (1992) *Out of the Depths* décrit comment le bâton d'orateur est utilisé dans un cercle de gens qui se sont engagés à participer pleinement à la méthode de guérison. Engagement signifie ne pas quitter ou ne pas se promener pendant la cérémonie du cercle. Les gens qui ont besoin d'aide expliquent leur problème, et puis ils se concentrent sur les étapes à prendre pour résoudre le problème. Lorsque la personne a terminé, le bâton d'orateur est passé à la personne suivante à gauche et continue ainsi dans le cercle jusqu'à ce qu'il revienne à la première personne qui a parlé. Par conséquent, les gens dans le cercle donnent leur opinion sur le problème, partagent leur expérience et offrent des suggestions. Toutes les personnes du cercle s'enrichissent par cet échange.

L'étude des documents a révélé une quantité importante de renseignements qui aideront le projet de création du mieux-être. L'évaluation de l'influence de l'expérience des écoles résidentielles a été documentée en deux études. La méthode d'évaluation utilisée était une combinaison de réponse écrite et d'histoire racontée, guidées par un ensemble complet de questions (Assemblée des Premières nations et le Nuuchah-Nulth Tribal Council). L'évaluation a défini les problèmes fondamentaux des participants et déterminé les techniques de guérison adéquates pour la personne. Trois études ont appuyé les techniques de guérison holistique, centrées sur le client, intégrées et qui sont adaptées au milieu socio-culturel des membres des Premières nations. Une des études a souligné le caractère unique des collectivités des Premières nations et le choix d'un chemin de guérison qui leur sera utile. Une étude a souligné le besoin de la sécurité des survivants comme très importante l'orque l'on traite de l'influence de l'école résidentielle (Assemblée des Premières nations). Les recommandations qui sont ressorties de cette étude des documents sont :

- d'élaborer une évaluation globale en utilisant le Nuuchah-Nulth Tribal Council et le matériel de l'Assemblée des Premières nations en tant que guides.
- d'utiliser des extraits de la documentation pour la formation, en fournissant le contexte historique et les explications à propos des écoles résidentielles (par exemple, la politique, la religion).

- s'assurer que de l'aide compétente est disponible pour appuyer les survivants.
- impliquer tous les membres de la collectivité de n'importe quelle façon qu'ils voudraient participer et à n'importe quel niveau.
- obtenir et réviser le Programme de guérison et d'intervention pour toute la collectivité Ktumaxa-Kimbasket.
- obtenir et réviser le projet de Hollow Water qui traite les délinquants sexuels à l'échelon de la collectivité.

Les documents étudiés n'ont pas traité de l'influence de l'école résidentielle sur les femmes, les hommes, les jeunes. Des récits isolés ont montré certains éléments contraignants pour un sexe et non pour l'autre. L'école résidentielle a eu une influence sur la famille et la collectivité en leur enlevant leurs enfants, les plus importantes ressources des nations. Les récits racontent la perte de ne pas apprendre les habitudes traditionnelles, qui ont été perdues en allant dans les écoles résidentielles. Un grand nombre de survivants ont abusé d'alcool et de drogues pour régler leurs problèmes fondamentaux non résolus. L'expérience de l'école résidentielle a provoqué des divisions et des décès pour beaucoup de collectivités des Premières nations.

Les institutions de la collectivité continuent de relever le défi de satisfaire les besoins de la clientèle des Premières nations tout en respectant les limites de la compétence des gouvernements fédéral et provinciaux. On donne plus de responsabilité aux institutions de la collectivité des Premières nations avec moins d'argent pour fournir les services nécessaires.

Les conclusions ressorties de l'étude des documents sont les suivantes : les stratégies de planification, la participation de la collectivité, la souplesse dans sa propre approche sont les éléments clés pour commencer la méthode de guérison pour les survivants des écoles résidentielles. Les documents étudiés sont ressortis de rapports des faits mentionnant les révélations qui se sont voulues émotives et pénibles et qui ont montré la souffrance des générations qui a eu lieu lors de la rédaction des documents.

Ouvrages cités

Anglican Church of Canada. (1993). Brief prepared for submission to the Royal Commission on Aboriginal Peoples.

Assembly of first Nations.(1994). Breaking the Silence. Assembly of First Nations. Ottawa, Ontario.

Chiefs Special Assembly on Residential School. (1996). Squamish Recreation Centre. Vancouver, B.C.

Christopher, Brett. (1998). Positioning the Missionary. UBC Press. Vancouver, B.C.

Fournier, Suzanne (1997). Stolen From out Embrace. Douglas &McInyre Ltd., Vancouver, B.C.

Kockwood, Isabelle. (1992). Out of the Depths. Roseway Publishing. Lockport, NS

Law Commission of Canada. (1997). Minister's Reference on Institution Child Abuse. Law Commission of Canada. Ottawa, Ontario.

Nuuchah-Nulth Tribal Council. (1996). Indian Residential Schools: The Nuuchah-Nulth Experience.

Pierre, Martina. A. (1995). Explorations on First Nations Spirituality Since the Coming of the Missionaries. Thesis for Masters of Education. UBC Press. Vancouver, B.C. •

EDUCATION CONTRE LES STÉRÉOTYPES ET AUTRES OBSTACLES A LA COMPREHENSION

Les obstacles extérieurs à la compréhension intellectuelle ou objective sont multiples.

La compréhension du sens de la parole d'autrui, de ses idées, de sa vision du monde est toujours menacée de partout.

Il y a le “bruit” qui parasite la transmission de l'information, crée le malentendu ou le non-entendu.

Il y a la polysémie d'une notion qui, énoncée dans un sens, est entendue dans un autre Il y a l'incompréhension des Valeurs impératives répandues au sein d'une autre culture, comme le sont dans les sociétés traditionnelles le respect des vieillards, l'obéissance inconditionnelle des enfants, la croyance religieuse ou, au contraire, dans nos sociétés démocratiques contemporaines, le culte de l'individu et le respect des libertés.

Il y a l'incompréhension des impératifs éthiques propres à une culture, l'impératif de la vengeance dans les sociétés tribales, l'impératif de la loi dans les sociétés évoluées.

Il y a souvent l'impossibilité, au sein d'une vision du monde, de comprendre les idées ou arguments d'une autre vision du monde, comme du reste au sein d'une philosophie de comprendre une autre philosophie.

Il y a enfin et surtout l'impossibilité d'une compréhension d'une structure mentale à une autre.

Les obstacles intérieurs aux deux compréhensions sont énormes ; ils sont non seulement l'indifférence mais aussi l'égoïsme, l'ethnocentrisme, le sociocentrisme qui ont pour trait commun de se mettre au centre du monde et de considérer soit comme secondaire, insignifiant ou hostile tout ce qui est étranger ou éloigné.

L'égoïsme

L'égoïsme entretient la self-deception, tromperie à l'égard de soi-même, engendrée par l'autojustification, l'autoglorification et la tendance à rejeter sur autrui, étranger ou non, la cause de tous maux. La self-deception est un jeu rotatif complexe de mensonge, sincérité, conviction, duplicité qui nous conduit à percevoir de façon péjorative les paroles ou actes d'autrui, à sélectionner ce qui leur est défavorable, à éliminer ce qui leur est favorable, à sélectionner nos souvenirs gratifiants, à éliminer ou transformer les déshonorants.

En fait, l'incompréhension de soi est une source très importante de l'incompréhension d'autrui. On se masque à soi-même ses carences et faiblesses, ce qui rend impitoyable pour les carences et faiblesses d'autrui. Partout, elle se répand en cancer de la vie quotidienne, suscitant des calomnies, des agressions, des meurtres psychiques (souhaits de morts). Le monde des intellectuels, écrivains ou universitaires, qui devrait être le plus compréhensif, est le plus gangrené sous l'effet d'une hypertrophie du moi nourrie par un besoin de consécration et de gloire.

Ethnocentrisme et sociocentrisme

Ils nourrissent les xénophobies et racismes et peuvent aller jusqu'à retirer à l'étranger la qualité d'humain. Aussi, la vraie lutte contre les racismes s'opérerait-elle mieux contre leurs racines égo-socio-centriques que contre leurs symptômes.

Les idées préconçues, les rationalisations à partir de prémisses arbitraires, l'autojustification frénétique, l'incapacité de s'autocritiquer, le raisonnement paranoïaque, l'arrogance, le déni, le mépris, la fabrication et la condamnation de coupables sont les causes et les conséquences des pires incompréhensions issues à la fois de l'égoïsme et de l'ethnocentrisme.

L'incompréhension produit autant d'abêtissement que celui-ci produit de l'incompréhension. L'indignation fait l'économie de l'examen et de l'analyse. Comme dit Clément Rosset : “ la disqualification pour raisons d'ordre moral permet d'éviter tout effort d'intelligence de l'objet disqualifié, en sorte qu'un jugement moral traduit toujours un refus d'analyser et même un refus de penser “. Comme le remarquait Westermarck : “ le caractère distinctif de l'indignation morale reste l'instinctif désir de rendre peine pour peine “.

L'incapacité de concevoir un complexe et la réduction de la connaissance d'un ensemble à celle d'une de ses parties provoquent des conséquences encore plus funestes dans le monde des relations humaines que dans celui de la connaissance du monde physique.

L'esprit réducteur

Ramener la connaissance d'un complexe à celle d'un de ses éléments, jugé seul significatif, a des conséquences pires en éthique qu'en connaissance physique. De plus, rappelons que la possession par une idée, une foi, qui donne la conviction absolue de sa vérité, annihile toute possibilité de compréhension de l'autre idée, de l'autre foi, de l'autre personne.

Ainsi, les obstacles à la compréhension sont-ils multiples et multiformes : les plus graves sont constitués par la boucle égoïsme, autojustification, self-deception, par les possessions et les réductions. La conjonction des incompréhensions, l'intellectuelle et l'humaine, l'individuelle et la collective, constitue des obstacles majeurs à l'amélioration des relations entre individus, groupes, peuples, nations.

VERS UNE ETHIQUE DE LA COMPREHENSION

L'éthique de la compréhension est un art de vivre qui nous demande d'abord de comprendre de façon désintéressée. C'est comprendre pourquoi et comment on hait et on méprise. L'éthique de la compréhension nous demande de comprendre l'incompréhension.

L'éthique de la compréhension demande d'argumenter, de réfuter au lieu d'excommunier et d'anathématiser.

La compréhension n'excuse ni n'accuse : elle nous demande d'éviter la condamnation péremptoire, irrémédiable, comme si l'on n'avait jamais soi-même connu la défaillance ni commis des erreurs. Si nous savons comprendre avant de condamner, nous serons sur la voie de l'humanisation des relations humaines.

Ce qui favorise la compréhension c'est :

Le “ bien penser “

Celui-ci est le mode de penser qui permet d'appréhender l'être et son environnement, le local et le global, le multidimensionnel, bref le complexe, c'est-à-dire les conditions du comportement humain. Il nous permet d'en comprendre également les conditions objectives et subjectives (self-deception, possession par une foi, délires et hystéries).

L'introspection

La pratique mentale de l'auto-examen permanent de soi est nécessaire, car la compréhension de nos propres faiblesses ou manques est la voie pour la compréhension de ceux d'autrui. Si nous découvrons que nous sommes tous des êtres faillibles, fragiles, insuffisants, carencés, alors nous pouvons découvrir que nous avons tous un besoin mutuel de compréhension.

L'auto-examen critique nous permet de nous décentrer relativement par rapport à nous-mêmes, donc de reconnaître et juger notre égoïsme. Il nous permet de ne pas nous poser en juges de toutes choses.

LA CONSCIENCE DE LA COMPLEXITE HUMAINE

La compréhension d'autrui nécessite une conscience de la complexité humaine. Nous pouvons enfin y apprendre les plus grandes leçons de la vie, la compassion pour la souffrance de tous les humiliés et la véritable compréhension.

L'ouverture subjective (sympathique) à autrui

Nous sommes ouverts à certains proches privilégiés, mais demeurons la plupart du temps fermés à autrui.

L'intériorisation de la tolérance

La vraie tolérance n'est pas indifférence aux idées ou scepticismes généralisés. Elle suppose une conviction, une foi, un choix éthique et en même temps l'acceptation que soient exprimés les idées, convictions, choix contraires aux nôtres.

-Edgar Morin, Introduction à une politique de l'homme, nouvelle édition, Le Seuil Points

Le mouvement de guérison autochtone

Les racines

Entre les années 1950 et 1980, bon nombre de collectivités autochtones du Canada ont vécu la période la plus sombre de leur existence, mais on pourrait également considérer ces années comme les heures les plus sombres avant l'aube. En effet, les dernières années représentent une ère nouvelle, marquée par l'émergence de la spiritualité, de l'identité autochtone et d'un processus de guérison dans un grand nombre de collectivités autochtones un peu partout au Canada.

Les germes de la confiance et de l'éveil étaient toujours là, plantés par les sages aînés des générations précédentes et contenus dans les légendes, les chants, les cérémonies et les enseignements sacrés. Un grand nombre de ces vieux usages étaient gardés secrets en raison de la persécution religieuse et juridique ainsi que de la répression politique.

Les années 1960 ont représenté une période d'éveil politique et culturel pour bon nombre de peuples aux États-Unis et au Canada. La naissance du mouvement des droits autochtones grâce à des organismes comme l'AIM (l'American Indian Movement), aux États-Unis, et la Fraternité des Indiens du Canada a marqué le commencement visible et davantage public d'une nouvelle ère de guérison moderne chez les Autochtones. Toutefois, il y a une autre dimension au processus de transformation actuellement en cours dans des centaines de collectivités autochtones du Canada. Outre le processus d'habilitation politique, trois autres courants importants ont contribué à l'émergence de ce qui est clairement un mouvement de guérison au sein des peuples autochtones, soit :

Le renouveau de la spiritualité autochtone;

Le recours à la croissance et à la guérison personnelles comme plan d'action principal dans la vie communautaire dans le cadre de programmes comme les Alcooliques Anonymes et à une multitude de stratégies et de programmes destinés à s'attaquer aux problèmes de toxicomanie, d'agression sexuelle et de violence, et à combler les besoins en croissance personnelle.

Le mouvement de la promotion de la santé et des collectivités saines

Un grand nombre de collectivités ont connu un renouveau des anciens enseignements, cérémonies et pratiques comme l'onction, les sueries, l'usage du calumet sacré, le jeûne, la quête de la vision, les cérémonies d'appellation, la guérison, la réconciliation, ainsi que l'engagement personnel et collectif. Certaines collectivités semblent avoir oublié leur propres cérémonies et, par conséquent, des générations entières de jeunes hommes et de jeunes femmes ont visité d'autres collectivités et tribus dans l'ensemble du continent afin de trouver des maîtres spirituels qui les aideraient à réapprendre certains éléments de leurs propres pratiques et enseignements spirituels. Parfois, au fur et à mesure que des enseignements et des chants d'une autre tribu étaient présentés à une collectivité, les aînés commençaient à partager leur propre patrimoine qui avait été dissimulé dans leur cœur pendant de longues années.

Parfois, les Églises chrétiennes s'opposaient à la réintroduction de la spiritualité autochtone en enseignant aux gens que les pratiques comme l'onction et les sueries étaient des instruments du diable. Dans la plupart des collectivités, où cette opposition a régné pendant un certain temps, on assiste à une réconciliation spirituelle qui incite chacun à respecter les options, les croyances et les pratiques religieuses des autres parce qu'en fait « il n'y a qu'un seul Créateur et nous sommes tous Ses enfants ». Dans bon nombre de collectivités, nous voyons maintenant les Églises accepter l'usage du tambour, du calumet sacré, de l'onction, des légendes traditionnelles et d'autres ressources culturelles dans les cérémonies liturgiques et la vie chrétienne.

Ce qu'il importe de remarquer au sujet du problème de l'agression sexuelle, c'est que la revitalisation et la nouvelle légitimation des enseignements spirituels et culturels ont déjà beaucoup contribué aux processus de guérison et de développement communautaires. En effet, une bonne partie de la réflexion fondamentale porte sur la définition de la guérison, la manière dont elle peut être favorisée et maintenue et la façon dont elle s'insère dans le cercle entier de la vie comprenant les personnes, les familles, les groupes, les organismes, les collectivités et les nations. Bon nombre de ces concepts proviennent des fondements culturels des peuples autochtones et sont en fait empruntés et utilisés par les praticiens de la santé de la société dominante parce qu'ils sont puissants et effaces.

L'autre courant principal qui continue de contribuer au mouvement de guérison des peuples autochtones (outre le processus d'habilitation politique et le renouveau de la spiritualité et de la culture autochtones) est le mouvement contre la toxicomanie et pour la promotion du potentiel humain. À cet égard, la contribution des Alcooliques Anonymes (AA) est très importante. Il est important de mentionner que de nombreux Autochtones ont reçu l'aide dont ils avaient besoin en se joignant aux AA. Il en est de même pour bon nombre de collectivités grâce à la ténacité des membres des AA qui ont continué à tenir des réunions (parfois pendant des années), malgré un faible taux de participation. Il est également juste d'affirmer que de nombreuses collectivités ont adopté les concepts et les pratiques des AA (comme les douze étapes) et les ont intégrés à des approches de guérison mieux adaptées aux réalités et aux conditions communautaires que les approches urbaines non autochtones liées aux réunions des AA. Parallèlement à cela, le mouvement des AA a donné naissance à des patterns de codépendance et d'adultes issus de parents alcooliques qui ont également eu une influence importante sur le contenu et le processus du mouvement de guérison autochtone grâce au travail innovateur de personnes comme Jane Middleton Moss et Ann Wilson Shaef.

Le mouvement de promotion du potentiel humain représente un autre sous-courant du processus de guérison. Ce mouvement tire ses origines de la Gestalt-thérapie, de la santé holistique, du yoga oriental, de la méditation, des stratégies de développement culturel et des arts d'interprétation (théâtre, musique et danse

appliqués à la guérison). À partir de ce sous-courant, on a mis davantage l'accent sur la santé et le bien-être plutôt que sur la maladie. Ce délaisement du modèle médical a permis de renforcer considérablement les concepts autochtones de santé et de guérison. Ce renforcement a été mutuel; en effet, la perspective de chaque groupe a renforcé la perspective des autres groupes. Cet accord et ce soutien mutuels pour l'approche de la santé et du bien-être en matière de santé communautaire ont également reçu l'appui de l'Organisation mondiale de la santé, dont la première manifestation a été une déclaration rédigée lors d'une conférence mondiale tenue à Alma Ata (en Russie). Selon la déclaration d'Alma Ata, la santé « n'est pas uniquement l'absence de maladie », mais également la maîtrise de tous les éléments favorisant la santé. À partir de ce point de vue, les mouvements de promotion de la santé et de collectivités saines sont nés, et ces approches ont beaucoup en commun avec les concepts et les pratiques de guérison propres aux collectivités autochtones.

Il est également important de mentionner, pour les besoins du présent ouvrage, que l'approche de promotion de la santé et de collectivités saines est reconnue par les professionnels de la santé de la culture dominante comme une stratégie légitime pour traiter les problèmes fondamentaux de santé.

Au Canada, le mouvement de guérison autochtone a pris beaucoup d'ampleur grâce à la création, en 1982, par le ministère de la Santé du Canada, du Programme national de lutte contre l'abus de l'alcool et des drogues chez les Autochtones (PNLAADA). Les premiers directeurs de ce programme ont apporté une contribution extraordinaire au mouvement canadien de guérison autochtone en écoutant simplement les opinions des collectivités autochtones, en soutenant la mentalité autochtone et en concevant des solutions visant à prévenir et à traiter les cas de consommation d'alcool et de drogues. Dès le début des années 1980, l'alcoolisme et la toxicomanie ont été reconnues par les chefs autochtones et les professionnels de la santé comme le principal problème de santé auquel sont confrontés les peuples autochtones du Canada.

Comme l'a démontré cette brève description de la naissance du mouvement de guérison autochtone, aucune personne, aucun groupe, ni aucune collectivité ne peut se vanter d'avoir amorcé le mouvement. Les chefs spirituels, les aînés et de nombreuses autres personnes ont prié d'une manière ou d'une autre pour aider leur collectivité à se dépêtrer d'une situation de détresse qui les paralysait et causait la mort d'un grand nombre de ses membres. Un nombre incalculable de héros et de héroïnes ont consacré des années de leur vie à ces réalisations, et de nombreuses ressources externes qui se sont manifestées sous la forme de collectivités modèles ou d'organismes de soutien continuent d'appuyer ce processus. À ce titre, nous avons déjà mentionné la création du PNLAADA. Voici quelques autres exemples :

La *Four Worlds Elders Conference* (décembre 1982) a réuni des aînés, des chefs spirituels et des leaders d'opinion autochtones provenant de quelque quarante groupes tribaux différents en vue d'éla-



borer une analyse, des principes et des stratégies visant à orienter l'action pour surmonter le problème de l'alcoolisme et de la toxicomanie. La pensée fondamentale dégagée lors de cette conférence est devenue le fondement du *Four Worlds Development Project*, dont les responsables ont travaillé au cours des quinze années subséquentes avec des centaines de collectivités du Canada et des États-Unis dans le cadre de leurs activités de guérison et de développement. *Four Worlds* a été l'un des rares organismes à travailler à l'échelle nationale en vue d'élaborer des modèles, des principes et des exemples types concrets aidant les collectivités à amorcer et à soutenir des processus de guérison communautaire. Plusieurs autres organismes oeuvrant de cette façon au début des années 1980 incluaient le *Nechi Training Institute* (Alberta), le *Round Lake Treatment Centre* (Vernon, en Colombie-Britannique), ainsi que la *National Association of Native Treatment Directors*.

La collectivité d'Alkali Lake, située en Colombie-Britannique (près de Williams Lake), a vécu un changement important au chapitre de la lutte contre l'alcoolisme. Grâce à la sobriété d'une seule personne, la collectivité a finalement atteint des taux de sobriété de quatre-vingt-quinze pour cent. L'histoire romancée d'Alkali Lake a fait l'objet d'un film (et d'un vidéo). Le film est composé de plusieurs récits et d'entrevues de personnes de cette collectivité, et le scénario s'inspire de leurs propres mots. Il n'y a pas d'acteurs professionnels dans le film. La plupart des personnages sont des résidents d'Alkali Lake jouant leur propre rôle. Selon l'un d'eux (Freddy Johnson) : « Je ne jouais pas un rôle, je jouais ma propre vie ». Le film intitulé *The Honour of All: The Story of Alkali Lake* a été un événement clé dans la naissance du mouvement de guérison autochtone. Des milliers de collectivités autochtones de toute l'Amérique du Nord ont pu constater, beaucoup d'entre elles pour la première fois, que la guérison est bel et bien possible.

La *National Native Association of Treatment Directors* : Un réseau national de quelque quarante programmes de traitement offerts de façon mobile ou en établissement ont été créés afin de permettre aux responsables de programmes de l'ensemble du pays d'apprendre les uns des autres et de s'aider mutuellement. Ces groupes ont travaillé sans relâche pendant des années en vue de fournir des occasions de guérison et d'apprentissage à des milliers de personnes et à des centaines de collectivités au pays.

Le cercle de guérison holistique communautaire de Hollow Water : Hollow Water (Manitoba) est l'une des rares collectivités à avoir créé avec succès un processus de guérison s'attaquant à la question délicate de l'agression sexuelle. Le modèle de Hollow Water met à contribution une équipe d'intervention communautaire. L'équipe (formée de personnes qui ont dû faire face à leur propre problème d'agression) travaille de pair avec les forces policières, les tribunaux, les services de protection de la jeunesse, les victimes, les familles et les agresseurs. Le programme vise à guérir toutes les personnes en cause et à rétablir l'équilibre et la santé de la collectivité. L'exemple de courage, de réussite et de modèle de Hollow Water a inspiré de nombreuses autres collectivités.

Ces programmes, de même que bon nombre d'autres programmes et personnes, à tous les paliers (local, régional, provincial, national et international) ont eu de multiples influences réciproques. De ce système interrelié destiné à la guérison et au développement (au Canada, aux États-Unis, en Nouvelle-Zélande, en Australie et ailleurs), un mouvement international de guérison autochtone est né. On renforce et développe ce mouvement à l'aide de publications, de communications par Internet et de programmes d'échange; toutefois, sa vraie force réside dans la promotion de la guérison et de la santé au sein des collectivités autochtones de partout au monde. Parmi les caractéristiques du mouvement de guérison autochtone qui semblent être acceptées par la plupart des peuples autochtones, citons les suivantes :

Le processus de guérison et de développement est enraciné dans la culture autochtone. C'est la culture qui donne la forme, l'énergie, les principes clés et les façons de travailler; c'est aussi elle qui engendre et soutient le processus de guérison.

La spiritualité est au coeur du mouvement.

une langue commune, ainsi que des principes et des modèles communs ont été créés. (Certains d'entre eux sont décrits dans le présent chapitre).

L'échange de modèles et de concepts est courant entre les groupes autochtones, de même que l'emprunt de modèles et de concepts non autochtones relatifs au travail de développement. Le mouvement ne comporte aucun centre particulier. Il fonctionne plutôt comme un réseau de personnes, de collectivités, d'organismes et de partenariats.

Principes communs

Voici un résumé de quatre des principes et idées qui continuent d'être au coeur du mouvement de guérison autochtone.

Il est fondamental et nécessaire de rétablir le lien avec le Créateur et avec nos propres racines culturelles. Sans ce lien, la guérison s'avère extrêmement difficile, voire même impossible.

La guérison des personnes et celle des familles et des collectivités vont de pair. Ainsi, une approche globale axée sur la personne et la collectivité est requise. Cette approche fait appel au bien-être mental, émotif, physique et spirituel des personnes et des familles, ainsi qu'au bien-être politique, économique, social et culturel des collectivités. Par conséquent, les problèmes comme l'alcoolisme ou l'agression sexuelle ne peuvent pas être isolés, ni traités séparément par rapport au reste du développement humain et communautaire. Tous ces éléments sont interreliés.

On doit passer d'une approche axée sur la maladie à une approche axée sur le bien-être. Cela signifie que notre énergie et notre pensée fondamentales devraient être consacrées à bâtir une vie saine sous tous ses aspects, et non à tenter d'enrayer notre maladie ou nos problèmes. La capacité de visualiser et d'atteindre le bien-être est une qualité humaine. Elle doit être développée, grâce à l'éducation et à la discipline, et mise à contribution en vue d'apporter un véritable état de santé à nos collectivités.

4. *Il faut davantage qu'un simple changement.* Ce qui est nécessaire, c'est une transformation fondamentale du réseau de relations actuelles (mentales, émotives, physiques, spirituelles, politiques, économiques, sociales et culturelles). Cela signifie que nos relations personnelles avec le Créateur (nous-mêmes, les membres de notre famille, nos amis, nos collègues et les membres de notre collectivité, bref toutes nos relations, passées et actuelles) fonctionnent ensemble pour créer le monde dans lequel nous vivons. Si ce monde, et notre vie dans ce monde, est affaibli par des problèmes de toxicomanie, de violence, de peur et de souffrance, alors nous devons créer un autre monde et une vie différente. La seule façon d'atteindre ce monde exempt de violence et de toxicomanie, c'est de recréer nos relations fondamentales afin d'en retirer la santé, la vie et le bien-être, plutôt que la violence, la souffrance et la mort. La recreation de nos vies et de nos collectivités, voilà le sens véritable de la guérison et du développement.

Excerpt de LUTTE CONTRE LES AGRESSIONS SEXUELLES... CA 1 APC-TS (1997)
<http://www.sgc.gc.ca/Fpub/abocor/f199712/f199712.htm>



*Le premier
pas*

Pour recevoir Le premier pas, écrivez-nous à l'adresse suivante : Pièce 801, 75 rue Albert, Ottawa, Ontario K1P 5E7 ou téléphonez-nous au 1-888-725-8886) le numéro local est le 237 4441. Notre numéro de télécopieur est le 613 237 4442. Nos adresses électroniques sont : grobelin@ahf.ca ou wspea@ahf.ca. N'oubliez pas que notre journal est disponible en Français, Anglais et Inuktitut et qu'il est gratuit.

Bande des Dénés de Hay River – Relations saines entre les jeunes et les parents



Le projet Valorisation et rétablissement des jeunes et des parents des Dénés de la réserve de Hay River vise à susciter des occasions pour les résidents et les membres de la bande de Hay River de retrouver leur autonomie perdue en raison de l'ouverture et de l'exploitation d'un pensionnat à Hay River de 1929 à 1939. Au cours de cette période, plusieurs des Aînés d'aujourd'hui ont fait l'expérience du pensionnat. De nos jours, plusieurs Dénés de la réserve de Hay River sont des descendants directs des victimes du pensionnat. Il y a eu d'autres répercussions pour la collectivité des Dénés dans la région qui affectent toujours les descendants.

L'économie de salaires et l'offre de services apparues avec le pensionnat a instauré un sentiment de dépendance chez certaines familles à l'égard de cet établissement. Certaines de ces familles ont abandonné l'économie traditionnelle pour offrir leurs services au pensionnat ou pour y travailler. On dit que les personnes qui dépendaient du pensionnat pour leur travail et pour offrir leurs services n'ont plus été en mesure de pourvoir aux besoins de leurs familles lorsque l'établissement a fermé ses portes en 1939. Le traumatisme subi serait semblable aux licenciements qui surviennent régulièrement de nos jours. Certaines de ces personnes sont revenues à l'économie traditionnelle, mais plusieurs ne l'ont pas fait et sont demeurées dépendantes de l'économie de salaires pour gagner leur vie. Comme il n'y avait pas d'emplois disponibles, les familles ont commencé à être dysfonctionnelles et à connaître plusieurs formes de toxicomanie. Ces personnes sont demeurées au sein de la collectivité et sont devenues des toxicomanes. Elles ont influencé d'autres personnes qui évoluaient dans l'économie traditionnelle en les introduisant aux toxicomanies. Cette situation et d'autres activités de nature abusive ont fait en sorte que les Dénés de Hay River sont devenus totalement dépendants à compter de 1970.

Le but du projet Valorisation et rétablissement des jeunes et des parents des Dénés de la réserve de Hay River est de développer le pouvoir personnel des jeunes et des parents afin que les jeunes soient en mesure de faire de bons choix de vie et se préparent à devenir de bons chefs de file.

Répondre aux besoins de la collectivité

Ce projet permet aux jeunes, aux parents et aux Aînés de la bande des Dénés de Hay River de régler des problèmes qui ont affecté la collectivité durant plusieurs années : depuis l'ouverture du pensionnat à Hay River et depuis que les enfants ont fréquenté les pensionnats dans les années 1960 et 1970. En s'attaquant aux problèmes des jeunes, la collectivité se prépare à mieux faire son entrée dans le nouveau millénaire. En ayant accès à des spécialistes en qui ils pourront avoir confiance pour leur guérison, avec qui ils se sentiront à l'aise et qui parleront leur langue, les participants au projet seront valorisés et acquerront un pouvoir personnel.

Le fait d'avoir des programmes de guérison conçus pour les participants au sein de la collectivité assure qu'on répond aux besoins et aux priorités de chaque participant. Le projet produira des cercles de guérison ou des groupes de soutien communautaire permanents et d'autres programmes de guérison. Ce qui est encore plus important, c'est que la guérison fondée sur la collectivité profitera à celle-ci grâce aux changements positifs qui s'opéreront chez les participants : la connaissance, les compétences et la possibilité de profiter sans contrainte des méthodes et des résultats de la formation et des démarches de guérison subséquentes. La guérison fondée sur la collectivité permet aussi aux participants d'être continuellement avec leurs familles et leurs amis qui seront les témoins des expériences et des effets immédiats qui découleront des programmes.

Cependant, la démarche de formation ne se fait pas uniquement dans les collectivités. Les programmes que l'on tient sur le territoire comportent des avantages stratégiques. En effet, ils donnent aux participants la possibilité de participer directement à des activités culturelles et traditionnelles des Dénés. Il est important que les participants recourent aux programmes d'immersion sur le territoire pour contester l'idée reçue que la terre est sans valeur. Les participants apprendront ce que cela signifie de vivre sur le territoire, de sortir et de se salir les mains.

À qui s'adresse le projet ?

Le projet Valorisation et rétablissement des jeunes et des parents des Dénés de la réserve de Hay River s'adressera aux résidents de Hay River et aux membres de la bande des Dénés de Hay River, à Hay River. Le programme s'adressera aux Dénés de la bande des Dénés de Hay River et s'attaquera aux séquelles des pensionnats en entreprenant la guérison de ceux et celles qui ont été affectés par leur expérience des pensionnats ainsi que de leurs descendants. Nous encourageons les autres Dénés qui peuvent se trouver dans le secteur de la réserve de Hay River et qui désirent participer au projet à le faire. La bande des Dénés de Hay River croit fermement qu'en mettant ces programmes et ces services sur pied, elle servira mieux les jeunes, les parents, les adultes et les Aînés de la réserve de Hay River.

Le projet Valorisation et rétablissement des jeunes et des parents des Dénés de la réserve de Hay River s'attaque aux problèmes des pensionnats reliés non seulement à ceux qui ont été affectés directement mais aussi à ceux qui subissent les effets transgénérationnels. Nous encourageons les participants à acquérir la confiance en leurs propres capacités, talents et forces de manière à acquérir une estime de soi suffisante pour poursuivre leur travail de guérison.





Les notions d'éthique, de pathologie, de croissance personnelle, d'actualisation du potentiel et des capacités mentales seront utilisées de façon active et concrète afin que les participants puissent atteindre l'autonomie nécessaire pour aller au-delà des séquelles psychologiques.

Les membres de la collectivité qui participent à ces programmes de guérison communautaires en profitent du fait qu'ils s'inscrivent dans une démarche de guérison guidée par des pairs connus, crédibles et dignes de confiance qui proviennent de la collectivité et qui, une fois le programme terminé, demeureront disponibles pour offrir leur soutien et leurs conseils.

DÉVELOPPEMENT ET RÉTABLISSEMENT DU RÔLE PARENTAL

Il est vital que les parents des jeunes participent aussi à ce projet. Les parents sont responsables en définitive du développement de leurs enfants et de combler leurs besoins. Cette responsabilité sera remise entre les mains des parents en leur offrant des ateliers de croissance parentale et personnelle et des programmes sur la culture et la tradition. Nous encourageons les parents à prendre la responsabilité de soutenir et de conseiller leurs enfants en matière d'éducation, d'emploi et de justice.

Durant le projet, la bande des Dénés de Hay River est tenue au courant de tous les développements par le moyen de rapports et de sa participation. Pour chaque programme relié au projet, il doit y avoir rédaction de rapports mensuels. De plus, chaque participant doit procéder à des évaluations fondées sur sa participation. Le coordonnateur supervise l'efficacité du programme pour les participants et leur participation en effectuant des examens au hasard des dossiers des participants et des clients.

ÉLABORATION DES PROGRAMMES POUR LES JEUNES

Le programme Valorisation des jeunes Dénés de la réserve de Hay River soutient et aide les jeunes en matière d'éducation, d'emploi et de justice. Les programmes de croissance et de guérison personnelles visent à insuffler le pouvoir personnel chez les jeunes pour qu'ils puissent faire de bons choix dans la vie. Lorsque les jeunes connaissent des problèmes dans ces domaines, nous les soutenons en les aidant à composer avec ces situations. Le soutien provient des parents chaque fois que c'est possible. Cependant, si les parents ne peuvent accorder ce soutien, les jeunes obtiennent celui du personnel du programme de la bande de Hay River. Les parents des jeunes seront encouragés à participer à la démarche. Cette démarche ne consiste pas à retirer la responsabilité aux parents, mais à la leur remettre.

Le programme donne aux jeunes les connaissances et les compétences nécessaires pour être fonctionnels dans le monde d'aujourd'hui. Ces connaissances et ces capacités leur permettent de susciter des occasions

dans leur vie qui ne s'offriraient pas autrement. Grâce au développement du pouvoir personnel, ils sont en mesure de faire de bons choix. La discipline inculquée leur permet d'affronter la vie sans crainte, d'en arriver à un mieux-être dans leur propre vie ainsi que de se soutenir les uns les autres lorsque vient le moment de faire de bons choix.

Les ateliers sur le rôle parental forment les parents à soutenir leurs enfants. Les parents acquièrent la connaissance et les compétences parentales qui leur permettent de s'attaquer à tout problème que leurs enfants peuvent connaître. Les parents acquièrent cette connaissance et ces compétences en participant aux ateliers sur le rôle parental et en s'occupant de leurs enfants dans la vie de tous les jours.

Les autres adultes de la collectivité appuient les parents et se soutiennent les uns les autres dans le développement des jeunes. Ils peuvent participer à tous les ateliers. Ils participent aussi aux programmes tenus sur le territoire et aux rassemblements communautaires. Ce sont des enseignants, des animateurs, des modèles de comportement spirituel et des guides culturels. Les adultes sont alors en mesure d'améliorer leurs aptitudes à recouvrer leurs rôles traditionnels qui ont été perdus en raison de l'oppression culturelle.

Les Aînés sont encore plus en mesure de jouer leur rôle d'enseignants et de conseillers culturels et en matière de traditions dans tous les aspects de la vie. Ils regagnent le respect des jeunes et sont plus à même de redevenir le centre de la collectivité. Leur participation comble l'écart générationnel qu'a produit l'introduction de nouveaux systèmes.

Notre but est de faire en sorte que la collectivité deviennent une véritable communauté où les familles s'entraident, où la connaissance traditionnelle et culturelle revivra et redeviendra une partie de la vie des Dénés. Notre but consiste à faire en sorte que les Dénés de la réserve de Hay River redeviennent autosuffisants et autonomes.

Nos activités

Notre projet consiste en une série d'activités qui visent l'exploitation des compétences et l'échange des connaissances. Ces activités sont de trois ordres : ateliers pour les parents et les jeunes, programmes tenus sur le territoire et rassemblements culturels.

Ateliers pour les parents et les jeunes

Notre série d'ateliers sur le rôle parental et sur la jeunesse est conçue pour développer les connaissances et les compétences et pour insuffler le pouvoir personnel chez les jeunes et les parents afin qu'ils puissent être en mesure de faire de bons choix et, dans le cas des parents, de soutenir et de conseiller leurs enfants.

Série d'ateliers sur le cycle de vie déné à l'attention des parents. Chacun de ces ateliers dure trois jours : gestation, enfance, puberté, relations, rôle parental, grands-parents / Aînés.

Autres ateliers (cinq jours chacun) : communication et résolution des différends, affirmation de soi, estime de soi et conscience de soi.

Dernière série (trois jours) : conscience de soi autochtone, modèles de comportement, maîtrise de la colère.

Une série additionnelle d'ateliers s'adresse particulièrement aux jeunes (trois jours chacun) : culture et spiritualité, organiser le soutien aux jeunes, arbre généalogique / fierté.

Programmes tenus sur le territoire

Camp de printemps. Une chasse printanière à l'oie à Buffalo Lake pour les jeunes et les parents. Un voyage de sept jours au moment où les oies reviennent pour l'été. Les familles ont la possibilité de chasser l'oie et de l'apprêter. Des programmes sont organisés pour les soirées qui permettent d'apprendre les valeurs et les croyances traditionnelles avec les Aînés et entre tous.

Camp de pêche pour les familles à environ 15 milles à l'est de Hay River, sur la rive sud de Tusho. Ce voyage de sept jours offre aux familles la possibilité de pêcher, de chasser et de cueillir des baies, de faire du poisson séché, de la viande séchée et d'autres aliments. Les jeunes ont l'occasion de visiter les filets, de chasser l'orignal, de poser des collets à lièvre et de ramasser du bois. Le soir, il y a des rassemblements pour apprendre les valeurs et les croyances traditionnelles et où les Aînés racontent des légendes.

Chasse à l'orignal à l'automne. Un voyage de sept jours à la fin de septembre durant lequel les familles ont la possibilité de participer à une chasse à l'orignal, d'éviscérer la bête abattue et de la transporter au camp de base. Les familles préparent aussi de la viande séchée en plus de gratter et d'écharner le cuir. Les familles ont aussi la possibilité de préparer des camps d'hiver pour le piégeage.

Rassemblements communautaires

Ces rassemblements ont lieu dans la réserve de Hay River en vue de valoriser les valeurs et les croyances culturelles et traditionnelles des Dénés.

Rassemblement printanier. Une fête et une danse au son du tambour en juin, qui est aussi le rassemblement communautaire annuel où se déroulent des activités politiques, spirituelles et traditionnelles et à laquelle participent les familles. Une cérémonie du feu annuelle pour remercier pour les provisions, les présents et la santé de l'année écoulée.

Rassemblement estival. Une fête avec danse au son des tambours en août.

Rassemblement automnal. Une fête avec danse au son des tambours en septembre.

Rassemblement hivernal. Une fête avec danse au son des tambours en janvier. •



Sommaire Compte rendu des réunions régionales Recommandations, commentaires et histoires tirés des réunions régionales de la FADG (2000-2001)

« Il faut transmettre aux communautés cette information au sujet du processus de financement de la FADG qui a été révisé. De plus, certaines concessions ont été faites. De réels changements doivent résulter des réunions régionales comme celle-ci. »
- Recommandation formulée à une réunion régionale, 1999.

Note : Le genre masculin est utilisé sans discrimination pour alléger le texte.

(Note de la rédaction : on peut obtenir auprès de la Fondation autochtone de guérison une copie complète de ce compte rendu).

INTRODUCTION

LEÇONS DE L'EXPÉRIENCE DÉGAGÉES DU COMPTE RENDU DES RÉUNIONS RÉGIONALES DE 1999

Le compte rendu des réunions régionales de 1999, comprenant le relevé des transcriptions et le procès-verbal des réunions, fait ressortir les points saillants des commentaires, des suggestions et des recommandations des participants.

Le Conseil d'administration a donné suite à la rétroaction obtenue lors des 4 réunions tenues en 1999; il a apporté certaines modifications au processus de financement, aux opérations de programme, à la stratégie de communication et à la structure organisationnelle de la FADG. Voici une brève description de la rétroaction obtenue ainsi que des mesures prises en fonction des suggestions des participants :

- De nombreux groupes du milieu communautaire et des petites collectivités nous ont indiqué que le formulaire de demande de financement était pour eux compliqué à remplir, trop complexe pour le type de projet qu'ils voulaient proposer. Comme mesure corrective, la FADG a élaboré un formulaire de demande de financement distinct et simplifié pour les projets de moins de 50 milles dollars.
- Beaucoup de personnes, de groupes, de communautés nous ont dit vouloir que les ressources allouées à la guérison soient distribuées plus équitablement dans l'ensemble du pays. À cette fin, tenant compte de la durée limitée du Fonds accordé à la FADG par le gouvernement, la Fondation a conçu et mis en application une nouvelle politique précisant que, dans le cas où un demandeur ou requérant a déjà obtenu du financement pour deux de ses projets et présente une nouvelle demande d'appui pour un autre projet, cette troisième demande de financement sera mise de côté jusqu'à ce que les propositions provenant d'autres communautés et organisations de la même région aient été prises en considération.
- En réponse aux préoccupations liées au fait que des données d'information identifiables (signalétiques) divulguées puissent être utilisées dans des cas de poursuite judiciaire, la FADG n'accordera aucun financement à des propositions relatives à des vidéos, à de la documentation écrite, ou à d'autres propositions qui dévoileraient l'identité des participants d'un programme de guérison ou d'autres personnes.
- Comme suite à la rétroaction portant sur les conditions de sûreté, de responsabilisation et de sagesse imposées en regard des montants très élevés alloués aux centres de guérison, la FADG a conçu et mis en application une démarche d'ensemble présentée en deux parties à l'intention des requérants qui soumettent une demande de financement pour un centre de guérison. Ce processus permettra également aux requérants dont le projet peut être considéré comme une proposition ordinaire et non pas comme celle d'un centre de guérison de bénéficier d'un processus d'examen plus court.
- Bon nombre de communautés nous ont dit que la limite financière (plafond) imposée pour un projet d'envergure était trop restreignante. La FADG a donc haussé le plafonnement du financement annuel à 150 000 milles dollars par projet, tout en créant un nouveau flux d'allocation de ressources pour les projets plus modestes (projets de moins de 50 milles \$).

- On nous a dit aux réunions que l'aide apportée par le personnel était nécessaire afin de dissiper les malentendus ayant trait au formulaire de demande de financement, de fournir du soutien et de seconder les efforts de consolidation des demandes de financement. La FADG a révisé le processus d'examen des propositions, a affecté le personnel nécessaire et a établi les structures requises afin d'être en mesure de fournir l'assistance demandée. De plus, la Fondation a augmenté le nombre d'employés dans deux principaux secteurs, l'examen des propositions et le soutien communautaire.

- De nombreux groupes et communautés nous ont indiqué que, dans le but d'effectuer une juste et équitable répartition des fonds, la FADG devait encourager et aider les groupes de la base/du milieu communautaire à développer leur capacité d'élaboration de proposition et les aider à se constituer un réseau avec des personnes ressources et des communautés pour qu'ils puissent se soutenir mutuellement. La FADG a donné suite à cette recommandation en engageant des coordonnateurs régionaux dont le rôle est d'aider les gens de la région à élaborer une proposition et à établir des réseaux et des partenariats en organisant des ateliers sur l'élaboration de proposition et des ateliers de réseautage dans l'ensemble des régions du pays.

- Suite aux préoccupations manifestées aux réunions régionales au sujet de la responsabilisation/reddition des comptes et de la viabilité des projets, la FADG a élaboré des indicateurs-clés pour suivre de près l'évolution des projets financés et pour les évaluer. Ces indicateurs-clés permettent également à la FADG d'évaluer la demande d'un requérant intéressé au financement pluriannuel.

- Les communautés nous ont demandé de leur donner la chance d'améliorer et de présenter de nouveau leur projet. La FADG a établi deux séries de dates limites par année, de telle sorte que les requérants ont une autre occasion de présenter une nouvelle demande sans avoir à attendre l'année suivante pour le faire.

- En outre, la FADG a révisé son processus d'examen des propositions afin de garder ouverte la voie de communication avec les requérants dont les demandes de financement ont besoin d'être révisées avant d'être envoyées à l'examen externe. Le but visé est d'accorder aux requérants désireux de réviser leur demande suffisamment de temps pour leur permettre de présenter une nouvelle demande à l'intérieur de la même période et de donner de l'information et du soutien à ceux dont la demande de financement a été refusée pour qu'ils puissent élaborer une meilleure proposition.

- La FADG a de plus encouragé les communautés et les groupes à présenter leur demande de financement en devançant la date limite s'ils le désirent, de telle sorte qu'ils puissent plus tôt insérer efficacement les commentaires/recommandations des examinateurs à leur proposition révisée.

- De nombreuses personnes, de nombreux groupes et communautés nous ont manifesté leur besoin d'obtenir de l'information sur les travaux/activités en matière de guérison, sur les projets, les réussites d'autres groupes et communautés partout au pays. À cette fin, la FADG a élaboré des principes de meilleures pratiques, a entrepris une recherche dont les résultats seront diffusés dans toutes les communautés et elle a amélioré sa stratégie de communication et d'information. Toutes les demandes ou questions d'information peuvent être adressées directement à la Fondation, soit au moyen de la ligne sans frais (ligne 800), du courriel ou de la poste régulière. Le site web régulièrement mis à jour présente des documents et de l'information portant sur toutes les activités de la Fondation. Quant au bulletin d'information, il est envoyé à un nombre toujours croissant de personnes et de communautés.

- Certaines personnes, groupes et communautés ont indiqué leur mécontentement concernant le taux d'approbation de propositions par la Fondation. Les efforts de la Fondation en matière de développement des capacités des communautés à élaborer des propositions, en matière d'établissement d'un processus permettant aux requérants d'échanger avec le personnel de la FADG et d'améliorer leur demande de financement grâce à cette assistance, ont eu pour résultat cette année un taux d'approbation de 50 %.

Réunions régionales Un dialogue ouvert, en face à face, révélant la mobilisation croissante pour la guérison du milieu communautaire autochtone.

Les réunions régionales s'avèrent l'un des moyens les plus efficaces pour la Fondation d'obtenir en face-à-face les réactions, commentaires, idées et recommandations des personnes survivantes autochtones, aussi bien des personnes que des groupes et des communautés, intéressés aux efforts en matière de guérison en général et, en particulier, en matière d'élaboration de projets de guérison.





La rétroaction obtenue aux réunions régionales a enrichi de données d’information additionnelles les nombreux commentaires qui nous étaient déjà parvenus par téléphone ou par courriel ou lors de discussions. Ces informations recueillies constituent un élan, une force motrice, motivant la FADG à accroître ses efforts pour améliorer constamment la qualité et l’efficacité de l’assistance qu’elle fournit aux survivants des pensionnats, à leur famille et à leur communauté. Comme résultat des nombreuses demandes de rencontres et de dialogues, le Conseil d’administration de la FADG a décidé d’accroître le nombre de réunions régionales pour l’année 2000 à 5 rencontres et il a ajouté 2 autres réunions au début de l’année 2001. Ce compte rendu fait ressortir les questions, les commentaires et les recommandations des participants à ces rencontres.

« En terminant, j’aimerais remercier toutes les personnes ici présentes à cette réunion ainsi que celles qui ont accompli un si bon travail et fourni tant d’efforts. J’aimerais vous exprimer ma reconnaissance pour votre participation et votre présence ici aujourd’hui, votre état d’esprit positif, le respect et la compréhension que vous avez manifestés ici aujourd’hui. » - Charles, Réunion régionale de Vancouver

Réunions régionales 2000-2001

- 28 septembre 2000, Iqaluit
- 12 octobre 2000, Winnipeg
- 26 octobre 2000, Vancouver
- 9 novembre 2000, Ottawa
- 23 novembre 2000, Moncton
- 26 janvier 2001, Yellowknife
- 30 janvier 2001, Whitehorse

Afin de réduire les coûts tout en donnant plus de possibilités au Conseil d’administration de continuer le dialogue en face à face demandé, il a été décidé que seulement certains membres du Conseil d’administration assisteraient à ces rencontres, y compris le membre du Conseil d’administration appartenant à la région visitée.

SOMMAIRE

En septembre, octobre et novembre 2000, les membres du Conseil d’administration de la Fondation autochtone de guérison se sont rassemblés dans cinq villes canadiennes pour engager un dialogue avec les Autochtones au sujet du processus de financement, pour distribuer le rapport annuel, pour mettre les participants au courant des projets financés et pour annoncer une nouvelle initiative.

La première réunion régionale s’est tenue à Iqaluit, T.N.-O., le 28 septembre 2000 à la salle des Cadets de l’Air, à la Légion royale canadienne. D’autres rencontres ont eu lieu à Winnipeg (le 20 octobre 2000 au Centre d’accueil pour les Indiens et les Métis), à Vancouver (le 26 octobre 2000 au Centre d’accueil pour les Autochtones de Vancouver) à Ottawa (le 9 novembre 2000 au Odawa Friendship Centre) et à Moncton (le 23 novembre 2000 au Delta Beauséjour).

Le Conseil d’administration a également décidé d’organiser deux réunions supplémentaires dans le Nord en janvier 2001 : à Yellowknife (le 26 janvier 2001 à la Légion royale canadienne) et à Whitehorse (le 30 janvier 2001 au Nakawataku Hall, Kwanlin Dunn First Nation). Les membres du Conseil d’administration ont tiré profit de cette possibilité de continuer le dialogue avec les personnes et les organisations autochtones. Ces échanges visent à recueillir les commentaires et les suggestions des participants que la Fondation prend par la suite en considération et intègre à la planification et à la mise en oeuvre de ses activités administratives et de ses activités de programmation.

Chacune de ces réunions a été articulée à partir d’un même ordre du jour, permettant aux membres du Conseil d’administration et du personnel de la Fondation à la fois de s’acquitter de leurs obligations de rendre compte de leurs activités et d’écouter les Aînés, les personnes survivantes, leurs descendants et les communautés, de même que les représentants des organisations du milieu communautaire et des dirigeants communautaires.

Ordre du jour – Communication d’informations

Georges Erasmus, président du Conseil d’administration de la FADG, a commencé chaque réunion en faisant un bref rappel de la mission de la Fondation et une mise à jour sur les activités de financement; il a aussi présenté les membres du Conseil d’administration présents à la réunion. Suivant la présentation personnelle de chaque directeur et de chaque directrice, Georges Erasmus, conjointement avec Mike DeGagné, directeur administratif de la Fondation, a donné un aperçu général du rapport annuel de la FADG, particulièrement en ce qui a trait aux points suivants :

- Mise sur pied de la Fondation autochtone de guérison
- Mandat de la Fondation et obligations qui découlent de l’accord de financement
- Dates limites/calendrier pour la présentation des propositions et les thèmes liés aux différents secteurs du premier cycle de financement, etc.
- Processus d’évaluation/d’examen des propositions
- Résultat du premier cycle de financement en ce qui a trait au nombre de propositions reçues à chaque date limite/date de présentation des propositions

- Nombre total de propositions acceptées/approuvées
- Nombre de demandes d’assistance pour la préparation/soutien à l’élaboration de propositions et montant des subventions distribuées
- Rétroaction reçue à l’égard du guide de programme
- Activités de consultation et de communication.

M. DeGagné a présenté les membres du personnel de la FADG présents à chaque réunion et Ernie Daniels, directeur des Finances, a présenté et expliqué les rapports/bilans financiers de la Fondation.

Par la suite, Georges Erasmus a invité les participants à poser des questions. Le texte complet des questions et réponses est fourni dans les sommaires de chaque réunion régionale faisant partie de ce rapport.

Mike DeGagné, directeur administratif, a fait un tour d’horizon des nouvelles initiatives ayant une incidence sur les prochains cycles de financement. Il a informé les participants des révisions apportées au Guide de programme et au processus d’examen des propositions par suite de la rétroaction obtenue des survivants, des communautés et des membres du Conseil d’administration au cours du premier cycle de financement. Voici les nouvelles initiatives qui ont été mentionnées :

- Un processus plus interactif au moyen duquel le personnel d’Ottawa et les coordonnateurs régionaux aideront et encourageront les communautés à élaborer des propositions plus efficaces
- Une démarche distincte et simplifiée pour les projets qui veulent faire une demande de financement de moins de 50 milles \$
- Un processus d’examen simplifié
- Recrutement et embauche de personnes dans l’ensemble du pays pour aider les communautés qui ont présenté peu de propositions jusqu’à maintenant, c.-à-d. région du Nord. Une personne parlant Inuktitut donnera des ateliers sur l’élaboration d’une proposition.
- Un processus en 2 étapes pour la demande de financement à l’intention des centres de guérison
- Limitations de financement/d’allocation de fonds pour assurer une répartition juste et équitable des ressources affectées à la guérison dans l’ensemble du pays
- Restrictions applicables à la divulgation de données d’information signalétiques (rendant les personnes ou les organisations identifiables)
- Hausse du plafond de financement
- Renouvellement de l’entente de financement
- Mandat de la Fondation
- Assistance accrue pour le Nord

POSSIBILITÉ DE FOURNIR DES COMMENTAIRES/UNE RÉTROACTION

En plus de la période allouée aux questions sur les bilans/rapports financiers de la Fondation, les participants ont eu à chaque réunion régionale plusieurs occasions de fournir des commentaires.

Le texte complet de ces échanges, articulés autour de thèmes communs, fait partie du sommaire de chaque réunion régionale inclus dans ce rapport.

QUESTIONS ET DISCUSSIONS SUR DES PROBLÉMATIQUES/THÈMES COMMUNS

Pour chaque réunion régionale, le compte rendu des discussions et des périodes questions/réponses de la matinée et de l’après-midi est présenté en regroupant les interventions autour de thèmes communs :

- Mandat de la Fondation
- Questions liées à la langue
- Problèmes liés à la responsabilisation/obligation de rendre compte et à la transparence
- Sujets touchant le Conseil d’administration
- Problèmes liés à l’acceptation/approbation ou au refus des propositions
- Problèmes administratifs (financiers, dotation, etc.)
- Critères de financement
- Questions concernant la demande de financement
- Problématique du financement
- Aspects touchant l’entente de contribution
- Répartition juste et équitable des fonds
- Problèmes de communication
- Partage d’information/établissement de liens/de partenariats
- Agents du soutien communautaire
- Processus d’examen des propositions
- Questions liées aux personnes survivantes
- Questions se rapportant au suivi, à l’évaluation et aux modalités liées à l’obligation de rendre compte

En plus de poser des questions et de fournir des commentaires/de la rétroaction, de nombreux participants ont eu la possibilité de raconter leur histoire personnelle et de faire des recommandations. Ces histoires et ces recommandations sont rapportées à la fin du présent compte rendu des réunions régionales.





RÉUNION RÉGIONALE À IQUALUIT

Date: le 28 septembre 2000
Durée : 9 h à 17 h
Endroit : Salle des Cadets de l’Air, Légion royale canadienne

Nombre de participants : 20+

Membres du Conseil d’administration présents : Georges Erasmus, Simona Arnatsiaq, Angus Cockney. Aînée : Annie Nattaq.

Membres du personnel présents : Mike DeGagné, directeur administratif, Al Gabriel, directeur des communications, Rae Ratslef, secrétaire adjointe du Conseil d’administration, Frank Hope, agent du soutien communautaire.

SUGGESTIONS/RECOMMANDATIONS

L’éloignement de notre territoire a pour effet d’ajouter d’autres barrières et d’autres difficultés à l’accès aux ressources et au financement alloués à la promotion et à la facilitation du mieux-être et de la guérison. Par exemple,

- Les groupes de revendication ou d’intervention qui pourraient appuyer les initiatives et les projets sont souvent localisés à proximité des centres nationaux;
- Les personnes compétentes qui pourraient aider à élaborer les aspects financiers et techniques des propositions sont plutôt rares dans les petites collectivités;
- Les possibilités d’obtenir des ressources financières et les sources de financement, généralement diffusées à grande échelle dans les principaux centres, peuvent n’être connues que longtemps après, alors que les nouvelles parviennent à rejoindre plus tard les régions éloignées.

Voici ce que j’aimerais suggérer à la Fondation dans le but d’éliminer ces barrières et d’accroître son efficacité dans le cadre de la facilitation de démarches de guérison durables :

- avoir des membres inuits au sein du personnel des opérations de l’administration centrale;
- avoir des représentants de la FADG dans autant de communautés inuites que vous pouvez, les recruter au sein de la population locale et les former;
- établir un partenariat avec le NTI afin d’avoir accès à certains de ses organismes comme le Conseil du développement social du Nunavut.

J’aimerais également apporter un autre commentaire/suggestion concernant le processus d’examen des propositions et le processus de présentation des propositions de la Fondation. Ces démarches sont trop complexes. Je recommande que les formulaires de demande/présentation de propositions et que le processus d’examen soient simplifiés; que les formulaires, les démarches de présentation de propositions soient davantage influencés par les Inuits ainsi que le processus d’examen et la structure organisationnelle de la FADG.

Dans le Nord, il faut plus de communication. Les gens ne connaissent pas la FADG.

RÉUNION RÉGIONALE À WINNIPEG

Date : le 12 octobre 2000
Horaire : 9 h à 16 h
Durée : Centre d’accueil pour les Indiens et les Métis
Nombre de participants : 120 +
Membres du Conseil d’administration présents : Georges Erasmus, Ken Courchene, Carrielynn Lamouche. Aîné : Laurence Houle.

Membres du personnel de la FADG présents : Mike DeGagné, directeur administratif, Ernie Daniels, directeur des Finances, Giselle Robelin, coordonnatrice des communications, Rae Ratslef, secrétaire adjointe du Conseil d’administration, Diane Roussin, agente de soutien communautaire

SUGGESTIONS/RECOMMANDATIONS

Le cédérom doit être amélioré, perfectionné, parce que les utilisateurs ont été bloqués en l’utilisant, des personnes qui ne savent pas comment cet outil d’aide technologique fonctionne. Nous avons été très frustrés en utilisant ce cédérom. Nous avons dû retrancher certaines parties et raccourcir notre présentation en cours de démarche. Le cédérom doit être amélioré.

J’aimerais recommander que la FADG règle la question liée à la langue. Toutes les langues sont importantes et doivent être protégées. Je crois qu’il est très important de prendre ce critère en considération pour l’obtention de financement de propositions/examen de propositions.

Si vous pensez qu’il y a des problèmes au sujet d’une proposition, communiquez avec les requérants/demandeurs pour en discuter avec eux.

Depuis le début de nos activités dans le domaine, notre principale préoccupation est qu’il n’y a pas d’agents de liaison communautaire et pas suffisamment de soutien par les pairs et de services d’aiguillage. La FADG devrait étudier ces aspects – établir des liens entre les gens/constituer des réseaux.

Est-ce que la FADG envoie des commentaires (un retour d’information) sur les rapports trimestriels?

Étant donné que je travaille seul la plupart du temps, c’est parfois frustrant de n’avoir personne avec qui échanger – même si j’ai l’occasion assez souvent de parler aux autres membres du personnel. Si je pouvais rencontrer des gens, partager avec eux des histoires et pouvoir bénéficier de leur soutien, ce serait très utile. Si la FADG pouvait planifier des rencontres comme celle-ci afin de rassembler les responsables de projets financés, ces échanges pourraient tous nous aider à mieux réussir.

RÉUNION RÉGIONALE À VANCOUVER

Date : le 26 octobre 2000
Durée : 9 h à 17 h
Endroit : Centre d’accueil autochtone de Vancouver
Nombre de participants : 260+

Membres du Conseil d’administration présents : Georges Erasmus, Carrielynn Lamouche, Bill Lightbown. Aînées : Dorris Peters (Aînée faisant partie du Conseil d’administration), Theresa Jeffries.

Membres du personnel de la FADG présents : Mike DeGagné, directeur administratif, Ernie Daniels, directeur des Finances, Giselle Robelin, coordonnatrice des communications, Daryle Gardepy, agent financier, Pauline McCrimmon, agente de soutien communautaire, Rae Ratslef, secrétaire adjointe du Conseil d’administration

SUGGESTIONS/RECOMMANDATIONS

J’ai entendu dire que notre nouveau chef est en train de constituer un fonds en fiducie pour ses enfants en utilisant le financement qui a été accordé. Il faut qu’on s’occupe de nos gens. Bien des aspects problématiques doivent être examinés très attentivement.

J’aimerais que la FADG étudie toutes les dimensions de l’aide à apporter aux gens qui veulent poursuivre une démarche de guérison.

Je crois qu’on a besoin de centres de guérison.

Les problèmes liés aux effets des pensionnats doivent être prioritaires – en tête de liste pour toutes nos Nations.

Les problèmes liés aux effets des pensionnats ont affligés toutes les bandes de l’Amérique du Nord. D’autres bandes peuvent bénéficier de la tenue de réunions régionales comme celle-ci pour rechercher des idées et commenter sur ce qui est efficace et sur ce qui ne fonctionne pas bien. On trouverait bien des solutions si on s’asseyait ensemble pour échanger des idées, l’objectif étant pour toutes les bandes de tirer profit de ce processus. On doit pouvoir discuter/échanger des idées dans un forum comme celui-ci sur une base périodique/annuelle.

RÉUNION RÉGIONALE À OTTAWA

Date : le 9 novembre 2000
Durée : 9 h à 17 h
Endroit : Odawa Friendship Centre
Nombre de participants : 230+

Membres du Conseil d’administration présents : Georges Erasmus, Garnet Angecone, Richard Kistabish, Charles Weaselhead, Aînée : Irene Lindsay.

Membre du personnel de la FADG présents : Mike DeGagné, directeur administratif, Ernie Daniels, directeur des Finances, Giselle Robelin, coordonnatrice des communications, Wanda Gabriel, agente de soutien communautaire, Rae Ratslef, secrétaire adjointe du Conseil d’administration.

SUGGESTIONS/RECOMMANDATIONS

Concernant l’évaluation – si vous allouez des fonds à un groupe communautaire – évaluez afin de vous assurer que tous les membres de la communauté sont satisfaits et que les sommes sont utilisées avec discernement, efficacement – ne vous informez pas uniquement auprès des gens qui ont obtenu le financement, mais aussi auprès des membres de la communauté.





Nous croyons que les ressources allouées à l’établissement de réseaux doivent provenir de la FADG. Réservez une somme et faites un appel de recommandations auprès des régions pour organiser des réunions axées sur la constitution de réseaux. Je ne pense pas que vous auriez à réduire les fonds alloués aux projets communautaires pour faciliter ce genre de réunions.

Une des raisons qui expliquent pourquoi ma proposition a été acceptée, c’est que j’ai eu la possibilité de rencontrer en face à face des gens qui pouvaient m’aider tout au long de l’élaboration de la proposition. Dans le milieu communautaire (à l’échelon local), les personnes ont besoin d’assistance pour l’élaboration de leur proposition et d’aide individuelle (de rencontres en face à face).

Je pense que le plus bel accueil que j’aie jamais reçu, c’est celui du personnel de la FADG. Il y a bon nombre de programmes, de modèles/personnalités influentes, etc. La FADG devrait étudier la possibilité de présenter un modèle de communauté en santé qui rétablit son équilibre avec succès et retrouve son harmonie.

Nous aimerions pouvoir compter sur un réseau permettant aux gens de se rassembler régulièrement afin de s’attaquer à leurs problèmes, d’établir des rapports/de créer des liens. Ce réseau pourrait servir de mécanisme de soutien pour les responsables de projets qui ont à faire face à des situations problématiques.

Nous payons beaucoup de dépenses des consultants du sud; il serait très utile pour nous de compter sur « une ligne directe » avec les autres projets.

Le nombre de femmes au sein du Conseil d’administration doit être proportionnel au pourcentage des femmes dans la population.

Le processus de demande de financement est non-équitable et abusif. Nous nous faisons concurrence alors que la démarche devrait plutôt reposer sur la réponse aux besoins. Certaines communautés n’ont personne pour élaborer leur proposition. Il faut donc que la FADG revoie cette question.

J’aimerais demander à la FADG de réexaminer au complet le processus de financement. Il est très pénible et décevant pour les communautés, les organisations et les personnes de faire face au rejet de leur proposition. On se sent diminué, non digne de confiance. C’est une expérience traumatisante. Le processus est abusif et il exclut des gens. Il faut plutôt viser à répondre aux besoins de tout le monde au lieu de s’attarder aux formules et aux chiffres, etc. Cette démarche de la Fondation est cause de déception/de souffrances pour nos gens.

Nous sommes très loin de la FADG; pour nous l’accès à votre organisation est nul. Je vous demande de venir dans notre communauté, d’évaluer nos besoins et de nous aider à entreprendre la démarche de guérison.

La Fondation devrait avoir un programme destiné aux enfants des parents disparus.

RÉUNION RÉGIONALE À MONCTON

Date : le 23 novembre 2000
Durée : 9 h à 17 h
Endroit : Delta Beauséjour
Nombre de participants : 30+

Membres du Conseil d’administration présents : Georges Erasmus, Susan Hare, Viola Robinson. Aînée : Margaret Labilloy.

Membres du personnel de la FADG présents : Mike DeGagné, directeur administratif, Ernie Daniels, directeur des Finances, Wayne K. Spear, coordonnateur des communications, Caroline Garon, chargée des activités de contrôle, Kevin Barlow, agent de soutien communautaire, Rae Ratslef, secrétaire adjointe du Conseil d’administration

SUGGESTIONS/RECOMMANDATIONS

On devrait considérer les personnes survivantes et non pas la communauté comme entité.

La façon de procéder pour présenter les propositions, c’est de centrer l’attention sur les survivants. Il faut se concentrer sur les problèmes des survivants; par conséquent, je peux comprendre pourquoi les gens peuvent jeter ou faire retomber le blâme sur eux. Pour avoir accès au financement, il faut réunir 6 ou 7 de nos survivants même s’ils ne sont pas nécessairement prêts. On ne peut pas obtenir de fonds sans procéder ainsi; cette façon de faire contribue à créer un sentiment défavorable, de blâme, envers les survivants. Vous pourriez peut-être faire une mise en garde dans votre processus de demande de financement indiquant que les survivants ne doivent pas être blâmés pour le rejet de la proposition. Je comprends pour quelle raison les survivants peuvent se sentir blâmés. On ne peut certainement pas faire endosser par les survivants toute la responsabilité des problèmes qui affligent la communauté.

Si le projet répond aux besoins de 15% des survivants, c’est bon, mais ce faisant, est-ce que la FADG obtient le meilleur rendement possible en fonction des fonds. Des chances égales devraient être accordées à toutes les personnes parmi nous qui sommes partis des institutions de l’Église en ramassant comme d’habitude notre baluchon. Il faudrait donc nous accorder une plus grande importance ou sinon une importance égale à celle accordée aux autres.

Est-ce possible pour les personnes de différents milieux communautaires (localités) de se réunir et de s’entraider dans l’élaboration de propositions? Nous avons l’expérience de la rédaction de propositions et nous pouvons aider d’autres personnes. L’agent faisant partie de votre personnel pourrait assurer la coordination et offrir des services d’aiguillage aux gens.

RÉUNION RÉGIONALE À YELLOWKNIFE

Date : le 26 janvier 2001
Durée : 9 h à 17 h
Endroit : Légion royale canadienne
Nombre de participants : 30+

Membres du Conseil d’administration présents : Richard Kistabish, vice-président, Simona Arnatsiaq, Angus Cockney. Aîné : Georges Blondin.

Membres du personnel de la FADG présents : Mike DeGagné, directeur administratif, Ernie Daniels, directeur des Finances, Giselle Robelin, coordonnatrice des communications, Frank Hope, agent de soutien communautaire, Rae Ratslef, secrétaire adjointe du Conseil d’administration.

SUGGESTIONS/RECOMMANDATIONS

Pour que les personnes se décident à parler des abus physiques et sexuels qu’elles ont subis, il faudra beaucoup de temps. Dans les régions du Sud, les personnes ont depuis de nombreuses années reçu de l’aide dans la poursuite de leur démarche de guérison grâce aux Aînés, aux programmes, etc. Par contre, dans le Nord, on a accès à des ressources, mais c’est très difficile de s’ouvrir le coeur et de s’attaquer aux problèmes, d’amorcer une démarche de guérison. On a besoin de plus de temps; 10 ans, ce ne sera pas suffisant. Il faudra des générations pour corriger la situation.

Je recommande qu’on autorise dans chaque région au moins une réunion par année.

RÉUNION RÉGIONALE À WHITEHORSE

Date : le 30 janvier 2001
Durée : 9 h à 17 h
Endroit : Nakawataku Hall, Kwanlin Dun First Nation
Nombre de participants : 100+

Membres du Conseil d’administration présents : Richard Kistabish, vice-président, Rose-Marie Blair-Smith, Angus Cockney. Aînée : Ida Calmegane.

Membres du personnel de la FADG présents : Mike DeGagné, directeur administratif, Ernie Daniels, directeur des Finances, Wayne K. Spear, coordonnateur des communications, Frank Hope, agent de soutien communautaire, Rae Ratslef, secrétaire adjointe du Conseil d’administration.

SUGGESTIONS/RECOMMANDATIONS

Est-ce qu’on planifie en matière d’assurance-responsabilité pour les organisations un régime global d’assurance offert aux projets financés afin d’en diminuer le coût? (Il semble y avoir bien du recoupement dans le cas des assurances requises pour les projets.)

Nous avons besoin de recevoir des nouvelles de la FADG et vous avez besoin d’en recevoir de nous.

Nous aimerions demander à la FADG de faire preuve de patience à notre égard. Il faut du temps pour démarrer un programme, partir de zéro, et arriver à le faire fonctionner à plein temps.

Une de nos préoccupations, c’était que la FADG ne nous permettait d’embaucher un cuisinier qu’à compter de janvier 2001. Par conséquent, il a dû faire de nombreuses heures supplémentaires pour que la cuisine soit prête à temps. Dans le cas où tout est à faire pour démarrer une organisation, il faut suffisamment de temps pour se préparer avant l’ouverture.





Nous avons été invités à présenter une proposition relative à la deuxième année du projet. La lettre envoyée par la FADG était datée du 4 janvier 2001; nous l'avons reçue le 17 janvier et la date limite de la présentation de la demande était le 26 janvier. Dans les régions du Nord, l'information nous parvient bien après les dates d'échéance, les dates limites, et il arrive souvent qu'on rate les occasions.

Comme Société, nous n'avons pas de fonds secrets, ni de caisse noire. Nous ne pouvons donc pas emprunter d'autres programmes pour payer nos comptes. Le financement du programme s'est terminé le 31 et depuis, nous n'avons plus d'argent. Il reste environ 6\$ à notre compte en banque. Le montant de 10% de versement différé constitue un problème pour les sociétés – le dépôt direct aidera à accélérer le processus.

Mon seul message aux membres du Conseil d'administration est de visiter les sites communautaires, de suivre de près les projets, d'en avoir le portrait réel, de se laisser imprégner par leurs impressions et d'apprendre ainsi ce que les Premières nations s'efforcent d'accomplir. •



Citations recueillies

« Il semble que plusieurs d'entre nous avons vécu deux vies. Or, toute notre douleur n'apparaît pas à la surface. »

« Je crois que la Fondation autochtone de guérison a un rôle majeur à jouer et que nous, les gens de Nunavut, pouvons en tirer parti. À titre de président de NTI, j'aimerais travailler avec votre organisation pour élaborer et maintenir des processus de guérison durables. »

« Il faut voir dans nos enfants les leaders de demain et, avec cela en tête, il nous faut aider les enfants ayant passé par les pensionnats à assumer leurs problèmes parce que même s'ils ont perdu leurs parents lorsqu'ils étaient très jeunes, ils ne sont pas les seuls affectés par cette situation. Cela a aussi affecté leurs enfants. L'amour venant des parents n'a pas changé mais les séquelles sur les enfants des pensionnats et les membres de leur famille sont énormes. »

« J'ai survécu aux pensionnats et à l'abus sexuel dans ma famille, pendant plusieurs générations à cause des pensionnats. J'ai pris l'initiative de ma propre guérison parce que ne peux pas aider la collectivité tant et aussi longtemps que je ne me suis pas aidé moi-même. »

« À titre d'adulte, on peut dire ce que l'on a besoin de dire. Que nous ayons l'aide ou pas de la Fondation autochtone de guérison, il nous faut aider nos enfants maintenant et faire quelque chose au niveau de la collectivité. L'aide extérieure peut ne pas se concrétiser, alors il faut sortir et agir dans la collectivité et encourager le processus de guérison. »

« Nous devons retrouver notre langue, notre culture et mettre fin au sentiment de honte. Je veux être la voix des femmes et des enfants dans ma collectivité. Je veux que les femmes et les enfants se lèvent et par-

lent des abus — c'est thérapeutique. Je veux que tous les Autochtones soient réunis par une seule voix. Les rêves de notre peuple peuvent se réaliser si nous croyons en nous-mêmes. »

« Je n'ai même pas d'arbre généalogique. Je trouve que j'ai tellement peu de tout — la langue, la culture. Toutefois, ce petit peu fait de moi un homme fier. Donc, la langue est la base de toute nationalité sur terre. »

« Nous avons un avenir. J'aimerais que la Fondation autochtone de guérison examine tout ce que comporte la mission d'aider les gens à guérir. »

« Sur la côte Ouest, lorsque nous sommes aux prises avec la souffrance, nous nous tournons vers les Anciens pour être guidés et, pour certains d'entre nous, ils sont nos thérapeutes. Je voulais simplement partager et dire merci à ces personnes assises là-bas et grâce auxquelles nos parents ont pu parler entre eux parce c'est ça que la Fondation autochtone de guérison a fait pour nous. »

« Je vis mon propre processus de guérison. Ça fait neuf ans que je n'ai pas pris d'alcool et maintenant je suis capable d'admettre certaines choses dans ma vie dont je ne suis pas fier et passer à autre chose. Il faut faire des petits pas lorsque nous travaillons à quelque chose d'aussi délicat que la guérison. La guérison est ma plus grande priorité. J'encourage toutes les personnes ici présentes à continuer à se battre pour leur propre collectivité. »

« Je parle encore ma langue même s'ils ont essayé de me l'enlever. Je veux que la Fondation autochtone de guérison prenne conscience de comment ce premier stade de guérison fait peur. Je veux mentionner comment je suis fier de faire partie de la guérison dans les trois collectivités qui se sont réunies dans ma Nation dans un but de guérison. »

« J'aimerais saluer nos Anciens qui ont survécu aux pensionnats et je voudrais souligner le travail des personnes faisant partie de la Fondation autochtone de guérison car c'est la première fois que je vois tout le monde s'entendre. J'aimerais saluer tous les gens ici présents et ma famille. »

« Je suis heureux d'être ici. Ma collectivité est passée par différents stades de questionnement au sujet de la façon dont la Fondation autochtone de guérison accepte les projets. Nous demandons l'avis des gens de la collectivité. Parfois, il y a des conflits de personnalité qui émergent à la suite du processus de consultation mais nous poussons de l'avant parce que nous savons que ça fait 500 ans qu'ils essaient d'éteindre ce que nous sommes. »

Aujourd'hui, les peuples autochtones doivent rebâtir notre société. L'honnêteté, l'humilité, le partage et la force sont des valeurs qui nous ont été transmises par les Anciens. Je suis un apprenti grand-père. »

« Il ne faut pas oublier que nous travaillons avec des êtres humains. Il ne faut jamais perdre cela de vue. Je sens le respect, beaucoup de respect. Si je devais remettre un prix pour le respect, je le donnerais à la Fondation autochtone de guérison parce qu'ils sont très humains et respectueux. Le processus de guérison nous permet de connaître nos qualités personnelles. »

Citations recueillies (suite de la page ...)

« Il y a beaucoup d'enseignements portant sur la guérison. Nous avons sept talents - chaque talent a une signification et une direction. »

« Aujourd'hui, j'aime ma vie – c'est difficile mais c'est une bonne sensation quand je me lève le matin et que je n'ai plus à penser à la douleur vécue dans les pensionnats. J'essaie de ne pas demander trop de force et je demande l'équilibre afin que les autres puissent suivre mon exemple. Tout ce que je peux être c'est un messenger par mes chansons, mes prières et mes enseignements. L'important, à mon avis, c'est comment tu utilises ton cœur. C'est une des choses les plus importantes qui nous ait été donnée. »

« J'apprécie le travail de la Fondation autochtone de guérison. C'est beaucoup d'argent à gérer et beaucoup de personnes à satisfaire et ce n'est pas une tâche facile. Merci. »

« Aujourd'hui c'est une bonne journée parce que nous sommes encore ici pour parler de notre histoire, de ce qui est arrivé, et nous sommes ici avec des personnes qui nous aiment et nous offrent du soutien. Bien sûr, ce n'est pas parfait, mais la Fondation est juste et l'argent ira pour aider les survivants. C'est notre engagement en tant que survivants, c'est la raison pourquoi on nous appelle des survivants. Nous allons surmonter la tempête pour venir ici et aider nos enfants, nos familles et nos collectivité. »

« Il y a longtemps, avant la problématique des pensionnats, un Ancien m'a dit de retourner dans ma collectivité car un géant y dormait et que je devais le réveiller gentiment. Je pensais qu'il voulait parler des Anciens mais quand le problème des pensionnats a fait surface, j'ai tout de suite compris ce dont il parlait. Il a dit que quand la vérité serait révélée, elle se propagerait dans le monde entier..»

« Il y a toutes sortes de guérison et niveaux de guérison. Nous avons demandé aux Anciens d'aller aux rencontres et ils ont été tout simplement formidables. Je pense que de bonnes choses sont en train de se produire. »

« Les Indiens, c’est vendeur »

Sérieux malaise dans le traitement médiatique des affaires autochtones

Paul Cauchon

Les journalistes partagent un sérieux malaise devant leur propre traitement des « affaires autochtones », les Amérindiens n’en peuvent plus d’entendre parler d’eux comme d’un « problème », et le Protecteur du citoyen, Daniel Jacoby, déclare même qu’on retrouve dans certains éditoriaux de la presse québécoise des propos qui s’apparentent à de la propagande haineuse contre les autochtones.

C’est ce qui ressort d’un débat public tenu hier midi par la FPJQ (Fédération professionnelle des journalistes du Québec) sur le traitement des affaires autochtones par les médias québécois.

Une centaine de personnes, en majorité des journalistes, y sont venus exprimer leur malaise, avec un panel formé de trois leaders autochtones et de trois journalistes s’occupant de ces questions, animé par M. Jacoby.

« On nous ridiculise sur la place publique »

La discussion a souvent donné lieu à une collection d’erreurs de fait ou d’interprétation lues ou entendues dans les médias québécois.

« On nous ridiculise sur la place publique, on monte la population contre nous », lance Konrad Sioui, de la Commission d’enquête sur les affaires autochtones, qui a voulu livrer quelques statistiques pour briser les images trop souvent véhiculées sur les autochtones « vivant grassement » dans les réserves.

Des journalistes ont également fait état de reportages « plus positifs » qui étaient jugés moins intéressants par les directions de leurs médias respectifs.

« Quand on stigmatisait la contrebande de cigarettes, explique Alexander Norris de *The Gazette*, on ne s’attardait jamais à dire qu’il y avait beaucoup de Blancs dans la contrebande ». Alexander Norris a également mis en parallèle les manchettes sur quelques Mohawks qui ne payaient pas leur compte d’électricité, et « un petit article que j’ai vu dans *Le Journal de Montréal*, qui signalait que plus de 400 000 Québécois n’avaient pas payé leur compte ».

« Les indiens, c’est vendeur, mais pas n’importe quel sujet », ajoute Isabelle Maréchal, de Radio-Canada, en racontant qu’un projet de reportage sur un centre de femmes dans la communauté mohawk avait été jugé peu intéressant par ses patrons. Traitement médiatique orienté selon des impératifs commerciaux, manque de préparation, méconnaissance de la vie réelle des autochtones, « criminalisation » des informations portant sur les autochtones, bref le portrait n’était pas très reluisant. Et les critiques les plus virulentes ont été émises envers les lignes ouvertes.

« Quand on a des (Jean-Luc) Mongrain, des (Gilles) Proulx qui mangent de l’Indien de 6 h 30 le matin à minuit, qui se payent la traite en se montant des cotes d’écoute, on est scandalisés », lance Konrad Sioui.

Pour Alexander Norris, Gilles Proulx (à Radiomutuel) est « un cas de propagande haineuse qui justifierait l’intervention du CRTC ».

L’éditeur d’un journal mohawk, Ken Deer, a d’ailleurs ajouté que « si Gilles Proulx disait la même chose sur les Juifs, vous imaginez-vous que ça passerait comme ça ? »

De façon générale, Bruno Bisson de *La Presse* a résumé l’état du débat en déclarant que les journalistes sont aussi désarmés que les autochtones face au traitement médiatique. « Nous cherchons des points de contact, des pistes de solution », dit-il.

Il a d’ailleurs partiellement expliqué le malaise actuel par le choc entre deux nationalismes, celui des Québécois fran-

cophones et celui des populations autochtones. « Depuis la crise d’Oka, dit-il, on a vu le sentiment anti-indien monter graduellement pour atteindre un point où ça devient du racisme. À cause du choc des nationalismes, les préjugés déjà présents dans la population sont devenus de nature politique, et ça c’est dangereux. La couverture autochtone doit être complètement réorientée. »

Matthew Coon-Come, grand chef du Grand Conseil des Cris, a plaidé pour une meilleure compréhension des enjeux, en déplorant les articles de *L’Actualité* sur la bataille de son peuple contre les projets hydro-électriques. « Les journalistes devraient faire un effort pour comprendre la complexité de nos structures et de nos traditions, dit-il. Les journalistes devraient avoir comme rôle de briser les barrières, d’instruire, d’éduquer. »

Le débat a laissé place aussi à quelques critiques envers les autochtones, quoique personne n’ait parlé de la difficulté à pénétrer dans certaines réserves. Konrad Sioui a admis « qu’il nous faut avoir plus de rigueur dans nos propos. Et nous avons laissé des gens s’infiltrer parmi nous, il faut s’en occuper. » M. Coon-Come a déploré que la plupart des autochtones ne puissent pas communiquer directement avec les Québécois en français, et il a convenu que les arguments des opposants aux projets d’Hydro-Québec pouvaient faire preuve d’exagération. Bruno Bisson a remarqué qu’il manquait une « sérieuse structure de communication chez les autochtones », pour que les médias puissent établir de meilleurs contacts.

Et Isabelle Maréchal a critiqué les déclarations « incendiaires » du chef mohawk Jerry Peltier. « Des déclarations qui n’aident pas les autochtones », dit-elle.

Mme Maréchal a élargi le débat en se disant d’avis que le traitement des affaires autochtones souffrait du même mal que l’ensemble du traitement journalistique. « On fait du journalisme Lucky Luke : il faut rapporter plus vite que son ombre » dit-elle. •

CHANGE OF ADDRESS FORM

The following form will help us to ensure that, if you move, *Healing Words* will continue to be mailed to you without interruption. Please clip this form and mail to:

Healing Words
C/O Aboriginal Healing Foundation
Suite 801 - 75 Albert Street
Ottawa, Ontario K1P 5E7

Name:

Old Address:

New Address:

Do you have any comments or suggestions for *Healing Words*? Please attach them and we will publish them in our newsletter.

Healing Words

Volume 2 Number 4 SUMMER 2001 A Publication of the Aboriginal Healing Foundation www.ahf.ca
Free



Photo courtesy of Metis National Council

Youth Issue

This issue of *Healing Words* is the outcome of a double promise. When we planned our themes for the year, we thought that a newsletter for and by Youth would offer a timely and interesting perspective on the intergenerational impacts of residential schools.

Descendants of front-line survivors of residential schools also had to survive the ripple-effect of trauma. But there is something special about this generation of Aboriginal Youth: they are the Seventh Generation, and on them rest the healing hope of communities. We promised ourselves to call on today's generation and ask them to share with other youth, and with us all, their experience, their views, their stories.

see page 2...



AHF Youth Conference - page 18

The Youth Conference was convened in order to engage youth in a discussion of how the Aboriginal Healing Foundation could most effectively address issues and concerns of youth and increase youth participation in projects which the AHF funds. Youth from current AHF-funded youth projects, and AHF staff and Board Members, participated in facilitated plenary presentations and workshop exercises.

see page 18 for Conference details...

Inside

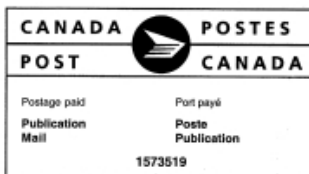
Traditional Ways
PAGE 8

Healing Sciences
PAGE 11

**Two-Spirited
Youth Program**
PAGE 33

**Six Nations Social
Development**
PAGE 23

**Teaching
Canadian Youth
About
Residential
Schools**
PAGE 28



"Seven Generations" is a significant term to Aboriginal people across Canada. Our Elders tell us of a legend that was based on the renewal of strength and sufficiency for Aboriginal people. It was told that after the First people lost the battle for their homelands, the people lost a great deal of their strength. However, each generation of Aboriginal people would learn a new teaching and share this new strength with the next generation until we had reached seven generations. The seventh generation would be strong in numbers and have all of the seven teachings of their ancestors.

Promises Kept

the youth issue



This issue of *Healing Words* is the outcome of a double promise. When we planned our themes for the year, we thought that a newsletter for and by Youth would offer a timely and interesting perspective on the intergenerational impacts of residential schools.

Descendants of front-line survivors of residential schools also had to survive the ripple-effect of traumas. But there is something special about this generation of Aboriginal Youth: they are the Seventh Generation, and on them rests the healing hope of communities. We promised ourselves to call on today's generation and ask them to share with other youth, and with us all, their experience, their views, their stories.

In March of this year, the AHF organised a Youth Conference in Edmonton, to consult on different aspects of youth participation in AHF community healing projects. Youth representatives of AHF youth-oriented funded projects and of several National Aboriginal organisations met and shared their vision and hope for increased participation and responsibility. One of the recommendations they made during this very inspiring and rewarding dialogue was that *Healing Words* be dedicated to Youth issues.

Dedicate one whole issue of Healing words to just youth and have youth share their experiences regarding the intergenerational impacts they've experienced to let the youth in Canada know that they are not alone.

- Recommendation, AHF Youth Conference, Edmonton

To say the least, we were delighted and found it easy to confirm our wholehearted commitment: the June issue of *Healing Words* would belong to Aboriginal Youth. We also confirmed that we would be ready to reserve a regular space on each issue of *Healing Words*, in return for a promise that they would send in their contributions.

A Special Issue — by, and for, Special People

Youth need to be directly involved in the development, implementation and evaluation (accountability) — need to have a sense of accomplishment and the freedom to learn from their mistakes.

- Recommendation, AHF Youth Conference, Edmonton

The topics chosen by our young contributors are very diverse. Healing, in the context of the intergenerational impacts of residential schools, touches a great number of issues. The Edmonton Conference Report, presented in this newsletter, illustrates the fact that Aboriginal Youth are very knowl-

edgeable about the repercussions on their community and on themselves of the traumas suffered by their parents and grand-parents as a result of physical, sexual, emotional and spiritual abuse.

The articles they have written or suggested also show they are ready to be involved, to collaborate with adults, to learn from Elders, adults and each other, to take responsibility for the part they have to play in the healing process of their families and communities, to take the lead in guiding younger ones. Their hope is to be trusted, to be recognised and respected, so that they can become strong enough to carry forward the hopes of the seven generations that preceded them, and become parents and grand parents of healthy, balanced and happy children.

*We are the youth of today and we are walking into the future.
We all have the power of choice and the power to change.*

- AHF Youth Conference 2001, Edmonton

Youth also have a great desire to be understood as persons and also for the special challenges they have to confront. They also want to be understood as members of this special generation, the Seventh Generation. Seventh Generation and Strong like Two People, in particular, explore these challenges and opportunities, as they are specially relevant to the youth of today.

So many times we hear about Youth in a negative way. It has been my experience that given the chance, Youth can show, to a vibrant extent, qualities of heart and mind that can rekindle anyone's faith in human beings and in the future. The Youth present at the conference were but a tiny sample of such Youths, who combine both the universal characteristics of Youth —enthusiasm, dynamism, positiveness, thirst for change and movement, fresh creative powers, uncompromising positioning against injustices, faith in the spiritual and traditional relevance of their cultural values. —with virtues we usually reserve for adults and Elders: maturity, responsibility, compassion, deep understanding through personal suffering, tolerance and wisdom... amongst others.

To start on a healing journey you need to be aware of the issues and why people act the way that they do.

- Participant, AHF Youth Conference, Edmonton

Youth is also a period of learning, of trying to make sense for oneself, of the experiences, beliefs, worldviews and behaviours of those who make one's world: family, community, nation, world. During the Conference, many Youth told us that although they saw and understood the many prob- ►

Promises Kept

the youth issue



lems that affected their families and communities, they had many questions and needed to know more about the connection between the residential school experience and intergenerational impacts. Some of the articles presented in this issue, in particular the project from the Six Nations Social Development Program attempt to answer some of their questions.

ABORIGINAL YOUTH : A UNIQUE DESTINY

For the survivors of residential school, healing is a personal and collective journey that starts a long way back, and which will continue a long way from now into the future. Reconstructing health and balance is a generational process in which everyone has a role to play. The young descendants of survivors of residential school today have been entrusted with a special legacy: a legacy of hope.

It is impossible to talk about healing and fail to observe in the mirror of time a vision different from the one we see today. Healing is about optimism and hope, and faith that the generations that succeed us will be happier and healthier. We may work for the future each day ourselves as adults and Elders, but the work of generations is done by our children, our grand children and, above all, by each generation of youth. Today's youth are tomorrow's communities; they are the arrows flung from the present and travelling on a true aim, we hope, towards a healthy and happy future.

Aboriginal Youth today are standing poised on the hinge of personal and collective history. They are, as young adults, carrying the legacy of their own childhood while being propelled toward their own future by the irresistible forces of life. For many youth, the present is a time of constant incertitude, insecurity and worry. Yet it is also a time of optimism, great energy, and commitment to just causes.

Aboriginal Youth are also the repositories of a much larger vision of healing. One that, as they are intent on their own healing, they might not yet be aware of. They have inherited a spiritual strength which has vanquished every effort aimed at eradicating their culture. A spiritual legacy that has stood the greatest tests and that allows them to see truth with their own eyes and not with the eyes of others. In a world where spiritual laws have been made to have so little practical relevance, they can walk securely, if they choose, on the solid ground of Aboriginal traditions and spirituality. They can also select, from the Western offerings, those that can enhance the life of their communities and their nations. In a fast disintegrating Western world, in a great need to heal itself, they have the choice to learn, from Elders, how to heal and reconstruct healthy communities. This is not an easy task but this is the task this Seventh Generation has the choice to accomplish.

You, the Youth of today, have a choice of destiny that your ancestors voiced hundreds of years ago, at a time when they had lost the power to make any.

Choices are decisions and healthy choices are enlightened decisions. One of Youth's difficult tasks today is to scrutinise the alluring offerings of contemporary society, and select those offerings through the filter of traditional and spiritual teachings.

Aboriginal communities and nations are diverse and each is unique and complex. The contemporary world is equally complex. This issue of *Healing Words*, like other issues is meant as an instrument of reflexion, offering some direction and, we hope, inspiration.

Together with youth contributors, we explore some innovative healing initiatives and strategies.

Science, when it finds and celebrates its original Aboriginal roots, becomes a powerful tool to heal not only the self-esteem of Aboriginal children and youth, but also of their parents and Elders. It can speed up the return to a healing connectedness with the Creator and its creation, and to a deeply satisfying sense of knowing.

Education, when it is based on the strength of Cultural values, can then integrate meaningfully the knowledge of the Western world. The result is the raising of a generation strong and balanced in spirit, mind and body, capable and willing to offer their knowledge and energy for the reconstruction of their communities.

Cultural resilience: The essence of youth is resilience. It is through their resilience that children of residential school survived, and it is through resilience that today's youth are able to stand up strong and forge their future. Knowing how resilience can be passed on, cultivated, and increased is a knowledge that the Youth of today can use to carry forward the healthy future of generations to come. The article on Native traditional culture and resilience celebrate all survivors, from generations past to today's Youth.

Peace: Learning –and learning to apply– the great teachings about the laws and principles of peace among nations, which, before any world conventions or leagues of nations, were laid up in many Aboriginal communities and nations, is a powerful means of healing generations.

Our heart mind and soul go into *Healing Words'* planning, researching, and writing. The issues we choose to explore are often painful or difficult, because any aspect of the residential school experience of abuse is painful and difficult. But our goal is to encourage participation in the dialogue on the issues we present. And we are very glad that in this issue Youth have taken the lead.

On behalf of all our Youth contributors, we welcome you to this issue of *Healing Words*, and hope that it will help renew your faith in the future. Enjoy... *Giselle Robelin*.

Strong like Two People, the theme of this issue of *Healing Words*, is dedicated to Aboriginal Youth throughout Canada and was inspired by them.

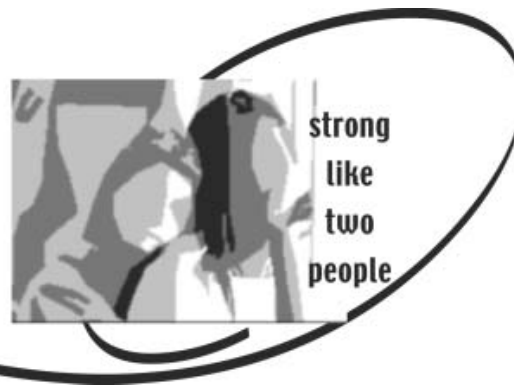
Aboriginal youth in all parts of Canada account for almost 68% of the Aboriginal population—they are, in fact, strong in numbers and are proving to be strong individuals and leaders. They need both qualities in great amount, for their task is not merely to survive as their parents and grand-parents had to do in the face of a massive and unrelenting assimilation process, but to reconstruct communities and nations able to prosper while living a life of balance in a world of duality, and in the face of a more subtle and insidious contemporary assimilation process.

Aboriginal Youth, therefore, are confronted by dilemmas which do not affect other youths in Canada. To some extent, some first generation immigrant youths, caught between the strong original culture of their parents and the conformity pressures of the new society, do find themselves in a cultural predicament. But unlike Aboriginal Youth, their culture and history, on arrival in Canada, begin to hang by a fragile generational thread, and experience shows that it generally takes one or two generations for that thread to disappear into the weave of Canadian society.

But the choices before Aboriginal Youth are of a very different kind. The heart of the matter is that their dilemma has its roots in the fact that the common elements of the diverse Aboriginal views of the world are fundamentally at variance from the Western world views. Aboriginal aspirations, of which youth represent the generational realisation and continuity have always been and are today still, inseparable from their world view.

To be strong like two people therefore requires from Aboriginal Youth a balancing act that is extremely demanding and difficult, and virtually impossible without a clear vision of what those two world views are.

There is a particularly strong vision which Aboriginal youth need to be informed of, about healing, and about the future: the day is fast approaching when the unsustainability of the Western world view and the systems born of it will have reached their limit.



"The models of society which aboriginal communities are today struggling to construct against all odds on the solid foundation of traditional spiritual values combined with traditional and contemporary knowledge, will be the envy of a ruined world"

Those who might object to the idealism of this quotation, need to remember: it is through the ideals expressed by visionaries that the world has been inspired to move onwards to greater degrees of understanding and altruism. The Great Law of Peace, the abolition of slavery, the emancipation of women, and reconciliation in South Africa, are just a few example of these ideals. There is nothing wrong with ideals, if they are followed by commitment. Ideals and commitment have always been the hallmark of Youth.

A perfect example of youthful ideals and commitment is Chief Jimmy Bruneau. His vision of a generation *Strong Like Two People* came to him when he was a child of six and took shape when he was a young man. He committed himself to this vision and fought for it from his late thirties. It was not until he was 84 years old that this vision at last became a reality—a reality that turned a hopeless situation around forever.

Chief Jimmy Bruneau – Strong like Two People

The story of Chief Jimmy Bruno exemplifies youth vision and leadership. Although he was born a few generations ago, his vision has fresh pertinence to the dilemmas and challenges faced by today's youth in Aboriginal communities.

Imagine in 1893 when an American graduate, Frank Russel, from the University of Iowa, came to Dogrib country in search of a muskox specimen he could take home with him. In his journal, he talks about the trip he made to the edge of the woods on the shore of courageous lake. There, he was in a Dogrib encampment a few portages from Lac de Gras in late winter with a dog team. It was the camp of Ek'awi Dzimi, the father of the late chief Jimmy Bruneau, who was the leader of the people in the camp. Chief Jimmy Bruneau was about six years old when he saw this man writing in his journal and heard the language he spoke. He probably did not know what was going on at the time, but it definitely left an impression on his mind. The camp probably talked about this strange man and reviewed his brief excursion with them through stories and determined that there would likely be more encounters with strangers.

In 1913, when Bruneau was twenty-five years old, he accompanied another American, David Wheeler, to the edge of Snare Lake by dogteam. He spent many days with him, listening and watching him write with pen and paper. This left another long lasting impression on his mind. There were many similar excursions over the years.





In 1921, his uncle, Chief Monfwi, sat across from the Treaty commissioner to talk about a treaty. He witnessed the power of the pen and paper and of the written word, and realised the influence it would have forever on the Dogrib people. When Chief Monfwi died in 1936, Jimmy Bruneau became the Chief. As Chief he witnessed Dogrib children being shipped out to missionary schools for years to learn a foreign language and the skill of writing. He also saw the sorrow in the eyes of the people when their children left.

He started to push the government for a school to be built in the Dogrib lands so that the young people could learn without having to give up who they were, yet still learn the new ways.

At the official school opening in 1972, Bruneau said "I have listened to my Elders—Elders such as Monfwi. I have listened to the way they talked. I have listened to their ways and now I am speaking according to their ways. I have asked for this school to be built on my land and that school will be run by my people and my people will work at that school and our children will learn both ways, our ways and the white men's ways."

In 1991, when the Elders got together to reflect, Elizabeth MacKenzie spoke: "The old chief, he looked far ahead of us, so that we can be strong like two people."

In this spirit, we share our experiences with pen and paper, so others may be inspired to follow in the footsteps, so they may do the same.

The message contained in the vision of Chief Jimmy Bruneau was that the white men's way could be used to make his community stronger. In his day, the challenge and impacts of adopting writing skills were enormous in a culture based on the power of oral tradition. Today, in Jimmy Bruneau School, children learn both ways and the result is not weakness, but strength.

But Jimmy Bruneau used time and wisdom to give shape to his vision. The school is as a result rooted, physically, psychologically and spiritually, in the Dogrib view of the world. It is connected to Dogrib values and traditions, which direct the curriculum.

The story of Jimmy Bruneau is a reminder of another challenge facing Youth and their communities today, and of the vision needed to transform this challenge into a reality based on Aboriginal traditions and values.

Today, writing is taken for granted, but a new challenge has arisen, with a similar transformative potential: technology. Like writing and reading, technology is here to stay. But for communities and nations still in the process of social healing and reconstruction, the lure of technology can be another form of assimilation, more dangerous perhaps, in the long term, that the colonial kind imposed through the residential school system.

In the white men's world of today, technology is a force used to excess to further economic and materialistic ends. Although it is not within the scope of this article to expand on the idea, Aboriginal Youth, more than any other members of Aboriginal communities, will have to examine closely how they will integrate technology in the healing and reconstruction process of their communities, so that, avoiding this new form of assimilation, they remain Strong like Two People.

What is the vision and what will the changes be? These are the questions that this generation of Aboriginal youth, the seventh generation, have to ask themselves. Their answer will lay the foundation for the life of the generations that will follow them. •

MY LIFE AND THE SEVEN TEACHINGS

One thing I would like to offer is the seven teachings that help me in the modern world, and allow me to live in harmony with the past. These are Truth, Wisdom, Courage, Respect, Honesty, Humility and Love.

All other feelings, thoughts, and actions are a combination of any where from one to all seven teachings together. When a person is whole, thinking and knowing the consequences of their actions, they are able to help another person with the trials in their lives, keeping in mind that this life is one where we help each other out. In the end we must know who we are as an individual and know what we are capable of offering and doing.

By learning the seven teachings and living the seven teachings we slowly begin to understand and comprehend a little more of who we are as Anishinaabeg.

The seven teachings have helped me in this life time in a way that we learn by association. Growing up in a violent household I have learned the fear of many abuses and learned from the best at the time of the hurts and the pains, the coverups and the silences. Through all this I have to thank a few very strong individuals THAT HAVE TAUGHT ME THESE SEVEN TEACHINGS.

I hope that if any one else is in these situations that we as youth today confront, these people —AND THEY KNOW WHO THEY ARE— will help to answer the questions that they have taught me so I could pass them on without expectations. NO REGRETS.

- Waabske aanjiniins
(little white eagle)

Seven Sacred Teachings

Seven Grandfathers • Nezhwahswe Mishomisuk

Living by and continually demonstrating the Seven Grandfather teachings, Anishnaabek Ogitchiidaag strive to please the Creator. The Seven Grandfather teachings are as old as time. The Seven Grandfathers being:

*Bravery — aakdehewin
Honesty — gweyakwaadzwin
Humility — dbaadendizwin
Love — zaagidwin
Respect — minaadendmowin
Truth — debwewin
Wisdom — nbwaakaawin*

People who know these teachings understand that Anishnaabe Ogitchiidaa's actions, conduct, and overall daily life are based on the Seven Grandfathers. Living a good life and serving the people isn't done dishonestly, disrespectfully, carelessly, haphazardly, or cavalierly.

- George Martin

letters

Good morning!

I just saw a copy of your newsletter and would like to receive a copy of my own. Thank you very much!

Congratulations to you and Wayne on the last issue of *Healing Words*! It contains powerful and important information. As the Coordinator of a residential school project I am particularly interested in the article on Manawan. What is the original source of this article; is it taken from a larger document? Where would I get a copy of the original source of this information? Where is the community of Manawan? How does one get in touch with the organization/people behind this community healing strategy?

Thanks for your help. Keep up the good work.

ROSS HOFFMAN,
Dze L K'ant Residential School Project,
Smithers, BC.

Hi Ross,

How are you?

The Attikameks community of Manawan has as its territory the Manouane Reserve, located on the south shore of Lake Métabeskéga, 72 km north of Saint-Michel-des-Saints, 120 km west of La Tuque, in the Haute-Mauricie region of Quebec. There are close to

continued on page 7

Healing
Words

To receive Healing Words, write to us at Suite 801, 75 Albert Street, Ottawa, Ontario, K1P 5E7 or phone 1-888-725-8886. (In Ottawa, phone 237-4441). Our fax number is (613) 237-4442 and our email is grobelin@ahf.ca or wspear@ahf.ca. Keep in mind that the newsletter is available in French and English and is free. Also available on-line! <http://www.ahf.ca>

submissions

You may submit your articles, letters, or other contributions by fax, mail, or email. We prefer electronic submissions in Corel Word Perfect or MS Word. Please send your writing to:

*The Editors, Healing Words
75 Albert Street
Ottawa, Ontario
K1P 5E7*

Our fax number is (613) 237-4442 and our email addresses for submissions are:



grobelin@ahf.ca
wspear@ahf.ca



Please send email submissions of photos in TIFF grayscale format, if possible. We ask for a resolution of 300 dpi. We cannot be responsible for photos damaged in the mail.

Please include a short biography with your submission as well as a return address and phone number. We may need to contact you about your submission.

The AHF does not pay for published submissions, but we do provide contributors with copies of the newsletter.

The views expressed by contributors to *Healing Words* do not necessarily reflect the views of the AHF.

There is no set length for manuscripts, but please try to keep submissions to a reasonable length (under 3000 words). All submissions are subject to the approval of the editorial team and may be edited for spelling, grammar, and length.

**A SPECIAL THANK YOU TO
ALL OUR CONTRIBUTORS !**

S . O . S . P O E T S

Thank you also to those poets whose work we publish here from other sources. Do you know how hard it is to find you? PLEASE, to ALL poets out there in communities, young, older, already published or not – send us your thoughts, your work, in poems, prayers, chants or songs.

It is especially difficult to find poems that we can publish in our French newsletter. But we would love also to get poems and songs in your own language.

continued from page 6

letters

1,790 people in Manawan, with approximately 1,510 residents on the actual territory of the reserve. Here is the contact:

M. Donat Flamand
Coordinateur Général
Tel: 819-971-8813
Fax: 819-971-8848

Our Website contains additional information too (www.ahf.ca). I am sure the community would be very pleased to hear from you.

Many thanks for your interest and encouragement, Ross, and good luck.

*In the Spirit of Healing,
Giselle.*

*

Please Check out this song By CreeActive Harmony (Far From Home)
<http://www.mp3.com/creeaharmony>

Direct link to song:
http://artists.mp3s.com/artist_song/202/202092.html

The song is about a native man and his experience in a residential school CD Tribute To The Elders II, Label CreeActive Harmony. Credits: CreeActive Harmony, Julie Robertson & Dawn Ferguson.

Story Behind the Song:

Hearing about experiences people have had in residential school, the song was written at my home on a Metis Settlement. It took about 1 week to write the song. It took about six hours to record the song.

They performed this song at the residential school Conference in Edmonton, Alberta in February. The response was very good; you might as well say they received a standing ovation from the 1200 to 1500 that attended. It really touched a lot of people. This may be a good song to add to your residential school page.

Thank You,
MARK R.

*

Tansi!

I am a Saskatchewan-born Metis. I wrote the attached specifically for the AHF resulting from the implementation of the Metis National Council AHF project and how I felt after a capacity building workshop with Metis persons with

disabilities who live with the legacy of abuse as a result of residential schools and alternative rehab institutions. The title is in the Michif language, the language of the Metis and means Heart Woman (my Metis name actually) In case you are interested there is also a melody composed for Esquao Coeur.

I hope you enjoy it.

LAURA LANGSTAFF.

(Note: See page 35 for the poem.)

*

Boozhoo Tansii Aanii!

We have received copies of your newsletter for the past two years. It is very informative and provides great inspiration and ideas around issues of community healing and wellness.

We provide services to 14 First Nations communities and I would like to request 18 more copies of each issue so we can share it with them.

We will forward copies to the communities from our office.

Meegwetch!!!
THERESA.

continued on page 9

CHANGE OF ADDRESS FORM

The following form will help us to ensure that, if you move, *Healing Words* will continue to be mailed to you without interruption. Please clip this form and mail to:

Healing Words
C/O Aboriginal Healing Foundation
Suite 801 - 75 Albert Street
Ottawa, Ontario K1P 5E7

Name:

Old Address:

New Address:

Do you have any comments or suggestions for *Healing Words*?

On the move



HEALING WORDS

featured project

MI'KMAW KINA'MATNEWEY

TRADITIONAL WAYS: An Intergenerational Mi'kmaq
Summer Camp for Natural Science, Culture and Healing

Indigenous knowledge is holistic rather than diverse and inclusive of all aspects of life, yet many Indigenous peoples see the need for access to Western knowledge. For Indigenous peoples, education needs to balance culture and diversity with development.

- Michael Michie

Project Description

Mi'kmaq Kina'matnewey – *the whole process of learning*. This name encompasses all aspects of learning and education for Mi'kmaq people. The Traditional Ways Project is an intergenerational Mi'kmaq summer camp for natural science, culture, and healing. The project strives to counteract the sense of powerlessness and loss of cultural identity which have haunted the survivors of the residential school, and to redirect the ongoing impact of cultural invalidation upon Mi'kmaq youth. The project aims to empower residential school survivors to help restore the balance for others, to increase youth awareness of the place of Mi'kmaq traditions in the realm of natural science, and to catalyse ongoing bonding in the relationship between Mi'kmaq youth and Elders.

AHF Contribution: \$23,116.00

Primary contact

Mr. Jean Jerome Paul
Director of Programs
Tel: 902-567-0336
Fax: 902-567-0337

Organisation Address

115 Membertou Street
Sydney, NS
B1S 2M9

Mi'kmaq Science Cultural Camp Brings Cultural Perspective to Science.



Their very survival has depended upon their ecological awareness and adaptation... These communities are the repositories of vast accumulations of traditional knowledge and experience that links humanity with its ancient origins. Their disappearance is a loss for the larger society, which could learn a great deal from their traditional skills in managing very complex ecological systems. It is a terrible irony that as formal development reaches more deeply into rain forests, deserts, and other isolated environments, it tends to destroy the only cultures that have proved able to thrive in these environments.

- World Commission on Environment and Development, 1987

It was a busy time for the fifty-six Native youth who attended the Mi'kmaq Science Cultural Camp 2000. Open to Mi'kmaq students in grades 7 through 10, this year's camp drew students from Membertou, Chapel Island, Eskasoni, Wagmatcook, Waycobah, Pictou Landing, Shubenacadie, and Abegweit (PEI) First Nations.

Students were housed at the Coast Guard College near Sydney. Up at 7:00 a.m. every morning, activities included field trips and visits from elders, scientists and crafts people. Students also had a chance to relax, swim, play basketball, watch movies, sing karaoke, and dance.

The Mi'kmaq Science Cultural Camp strives to encourage students to pursue science and to correct the historical under-representation of Mi'kmaq in science related degree programs and careers. Science activities and cultural activities are combined to show students that natural science is a part of their Mi'kmaq heritage and that science is fun and interesting.



A key aspect of the camp is bringing students and elders together, encouraging community and sharing in a positive atmosphere. In one week, students are exposed to activities, places, people, and options they may not have considered before.

Students walked the Mi'kmaq Trail at the Fortress of Louisbourg where one guide explained the historical role of the Mi'kmaq and another showed medicinal plants and told of the innovations in the field of medicine by the Mi'kmaq.

Some students were awed at being on the ocean and seeing a pod of pilot whales beside their boat.

Exploring Kluskap's caves was a big accomplishment to those who completed a rigorous hike through mountainous terrain.

In the laboratory at the University College of Cape Breton, students performed a dissection, enabling them to look at organs, see brains, kidneys, and intestines up close. They learned how to use a microscope, examining tissues and watching micro-organisms as they crawled, ate, and battled. They also learned how to identify insects. ▶

◀ featured project

MI'KMAW KINA' MATNEWEY

TRADITIONAL WAYS: An Intergenerational Mi'kmaq Summer Camp for Natural Science, Culture and Healing



At Two Rivers Wildlife Park in Mira, students saw bears, moose, owls, eagles, porcupines, otters, and learned about each animal. Leroy Denny, Frederica Francis, and Patrick Jeddore led an introductory talking circle for students at the camp, explaining the significance of the talking circle and discussing identity, reasons for being at the camp, and hopes and plans for the future. "It worked well with the kids and showed them what is a healing circle. Some of them didn't even know what it was," explained Frederica. "The talking circle is coming back stronger and it's working for our people."

The camp allowed many youngsters to rediscover traditional knowledge. Traditional crafts were taught by artists and elders. The sweat lodge was explained by Eugene Denny, who showed students a sweat and explained its significance to spirit and community. Dr. Margaret Johnson told a variety of stories, some funny, some scary, many that carried a lesson. Students were encouraged to speak the Mi'kmaq language, and students who weren't fluent were encouraged to learn. Students had a chance to have some fun and make friends with other youth who share an interest in science and culture. "I want to live here," sighed one student, apparently not tired out yet. Can I come back next week?" Hopefully, the science camp will help strengthen pride in culture and help give confidence to those who might consider a career in science.



Donald Marshall Sr. Memorial Scholarship

The Donald Marshall Sr. Memorial Scholarship Fund supports Mi'kmaq post-secondary students at the diploma, certificate, bachelor and graduate levels. The fund will contribute two annual scholarships for one thousand dollars each on or before October 1 (Treaty Day). One will be for undergraduate studies and one for graduate studies.

<http://www.kinu.ns.ca/newsletter/newsaugust2000.html#1>

continued from page 7

letters

Hi Theresa,

It is very encouraging to know the newsletter is helping and we thank you very much for letting us know. You forgot to give me your mailing address. We will be very happy to send you the number of copies you request.

As you know, our newsletters are posted regularly on our Web site also, so they can also be downloaded.

Thank you again. (Don't forget to e-mail me your address!)

Giselle.

*

Mon dieu que votre projet est noble et courageux. Félicitation pour vos démarches qui deviennent assurément un modèle pour contrer TOUTES violences, qu'elles soient affective, organisationnelle ou sociale.

Félicitation, bon courage,
SERGE HARVEY,
Travailleur social, QC.
stopviolence@pfa-qc.com

*

Dear Giselle:

I'm a 53 year old Anishinabe artist/writer/storyteller. I'm also a McIntosh Indian Residential School survivor. I will celebrate 10 years of sobriety on August 12th. I've been reading the poetry in your issue of *Healing Words* SPRING 2001, and your S.O.S on page 3. I'm prepared to offer the works on my website for your publication. Please, point your browser to <http://www.catfish.freespace.net> when you got a spare time. I look forward to working with you.

Respectfully,
RENE.

Dear Rene

Thank you so much for your offer. We would be very honoured to publish one of your poems. I visited your Website and found it very interesting and inspiring. It contains many poems and stories that we could use! Although we could not advertise the artwork accompanying poems and stories for commercial purposes, we could use them as illustrations and refer people to your Website. Let me know if there is a particular poem or story you would prefer us to use.

Do you have poems on this theme, or can we use the poem on your site which in fact talks about the question of choice, from an artist and Aboriginal person?

I also have an idea that your life story is very special and perhaps, if you felt it appropriate, you could share it with us and our readers. We would publish it in one of our newsletters.

continued on page 10

◀ continued from page 9

letters

Once again, thank you, Rene. I look forward to your response.

Giselle.

Note: René will be featured in our September issue of Healing Words.

*

Good morning!

I just saw a copy of your newsletter and would like to receive a copy of my own. Thank you very much!

JEANETTE.

Hi! Jeanette,

We will send you our newsletter with great pleasure. I have passed on your contact data to add you on our mailing list.

Is there anything that you particularly liked about the newsletter? Is there an issue you would be interested in us researching in order to publish an article?

Please let us know.

Giselle.

*

My name is Elaine Kacsmar and I am the Project Coordinator for the Provincial Aboriginal Literacy Project being administered by the Yorkton Tribal council. My request is that would it be possible to have someone do a news article announcing this wonderful project in your newspaper? I look forward to hearing from you in the very near future.

ELAINE.

Dear Elaine,

We will certainly look into your request. Space did not allow for any more new material in our June issue dedicated to Youth, but we publish our newsletter every three months and we always welcome suggestions. So thank you very much for your interest. We appreciate your taking the time to write to us.

*In the Spirit of Healing,
Giselle.*

*

I have just read your Spring 2001 edition of *Healing Words* which I really enjoyed. Would you kindly send me all your back copies up to the most recent? Please send to my home address in Prince George, B.C. Thank you very much for your attention to this.

PEGGIE.

continued on page 25

Chairman's Message



Danet'e:

It is with great pleasure that we present this new issue of *Healing Words* to all our readers, young... or less young. Youth is the time for new ideas, a period in our life when we can see both its immense horizons of opportunities and the numerous obstacles that need to be overcome, and when the strength to deal with the latter takes its inspiration from the former. For some youth in our communities, however, opportunities are scarce and obstacles too numerous. Youth are very much in our mind and heart, and we hope the ideas presented by their peers in this issue will motivate and comfort them.

Never before in the history of our peoples has the question of survival involved so many new dimensions. These new dimensions, complex and all equally crucial, make up the world of our Youth. For them, therefore, healing, means integrating all these dimensions.

In our previous issues, we have concentrated on therapeutic aspects of healing. It is true that the traumas from the Residential Schools system left very deep wounds that have ravaged and are still ravaging Aboriginal communities. We will need many long years to heal, to find for each of us the healing path that suits us best.

Young people know very well the situation of their families and their communities. They suffer also and want to participate in the healing process, because they are the parents, the Elders, and the leaders of tomorrow. For some of them, tomorrow is very close.

This is why we left it to the youth to guide us and offer us some avenues of reflection – perhaps different ones, but which lead toward healing. It has not been possible to retain all these ideas – we will publish them in later issues – but they all reflect both the preoccupations of Aboriginal Youth and their optimism.

This optimism infuses with a new energy we adults who have been fighting for so long, and who often look to the future with tired eyes. Thank you to all the youth for this message of hope, for reminding us that our journey towards the healing of ourselves, our communities, and nations has not been undertaken in vain.

Masi.

Stories from the Field: Experiences and Advice
from the *Rekindling Traditions* Team

Extract from a document written by
Glen Aikenhead
Project Facilitator/Coordinator
College of Education
University of Saskatchewan

Cultural approaches start from the belief that if youth are solidly grounded in their Aboriginal identity and cultural knowledge, they will have strong personal resources to develop intellectually, physically, emotionally and spiritually” (Royal Commission on Aboriginal Peoples p. 478). In a modest way, our *Rekindling Traditions* units support the initiative of strengthening a student’s cultural identity and self-esteem while at the same time, providing students with an access to Western science and technology.

Not only are students advantaged by linking local knowledge to school science, but advantages accrue to the Aboriginal community itself. In Alberta, Tracey Friedel (1999) showed how the vitality and self-reliance of a community improves when the voices of parents and the community are heard and when the school program reflects their values. If you are going to teach a *Rekindling Traditions* unit, you need to listen to the people who hold the knowledge, and you need to make their stories a respected part of your school science content. For instance, families are a rich source of knowledge about the healing power of local plants. At the end of the unit, students are assessed on their comprehension of this local knowledge, as well as their ability to use Western science in the context of their community. With these and other units, parents were genuinely glad to have their child participate in such a school program. Several mentioned they had never thought there was so much knowledge in their community about plants, snowshoes, the heavens, etc. Parents were also impressed to hear that their child had volunteered to stay after school to help make rose hip jelly, or cook wild rice dishes, or work on a project, especially when their child was a boy. Parents appreciated the new rapport forged with their child through their mutual participation in the science unit.

We have witnessed parents dropping into the school to ask what is going on today, where previously they avoided conversations when they picked up their children at school. This stronger bond between parents and the school not only supports student achievement, but it is one avenue for community members to feel less alienated and more in control. This feeling is at the root of Marie Battiste’s (2000) book, *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*, in which Aboriginal writers describe how Aboriginal peoples can rebuild their communities into productive “postcolonial” societies.

As described in our *Teacher Guide to Rekindling Traditions* (Aikenhead, 2000), each unit begins by establishing an Aboriginal framework about the unit’s theme. The framework reflects local knowledge. In a later lesson in the unit, Western science and technology from the Saskatchewan science curriculum is introduced to students as useful knowledge from another culture (the culture of Western science). The introductory Aboriginal content

HEALING SCIENCES:



To strengthen the self-esteem of youth, Parents, Elders and the Community

takes the form of practical action relevant to a community; for example, going on a snowshoe hike, finding indigenous plants that heal, listening to an Elder, interviewing people in the community, or assisting in a local wild rice harvest. An introduction seems to be most successful when students feel a direct connection to Mother Earth. Students develop a sense of place. Their physical, emotional, mental, and spiritual connection to Mother Earth helps ensure respect for the community’s Aboriginal knowledge. The introduction to a *Rekindling Traditions* unit constitutes an Aboriginal framework for the whole unit. Throughout the unit, students will return to this familiar framework as needed. In this way, the voices and visions of an Aboriginal people become an authentic part of a *Rekindling Traditions* unit.

Not only are Elders’ stories honoured, the stories are included in the curriculum along with stories from Western scientists (science content). Linda Goulet (2000) concludes that such respect helps a community advance beyond a mind set of colonization, to reaffirming the community’s cultural identity as a tribe or nation, a positive process she and Marie Battiste (2000) call “decolonization.”

One of the *Rekindling Traditions* teachers had students conduct research in their community to record its history. This served as part of the introductory framework for the unit under development. When an Elder was asked to comment on the validity of the students’ work, the Elder was almost overwhelmed by the healthy positive images conveyed in that history. The students’ recording of historical facts reflected a decolonizing mind set, in marked contrast to the negative images that had conventionally characterized the people. The unit by itself did not alter the community’s outlook, but the unit did provide one way for students to reaffirm cultural sovereignty and to build a postcolonial community.

Challenges

Innovations that address important issues, such as decolonization or deciding what is worth learning in school science, can bring some challenges. We believe we need to be forthright about these challenges as we exper-



enced them, so if you recognize one that you face, you will not feel alone as you work through the initial challenge.

A major challenge for many of us was to establish a connection with local people in the community who had knowledge we sought. The challenge has two components: the community and the science teacher. Each component is considered separately.

Challenges in the Community

Teachers have rarely involved the local community in determining what is worth learning at school. For example, teachers do not normally ask people in the community, "What should be the content of school science?" Our point here is not to review the reasons for this state of affairs. Our point is simply this: *Rekindling Traditions* units require a change in the status quo because some parents, Elders, and other community people are asked to become involved with the school in ways that depart from conventional practice. Change can create challenges for people, but patience and respect help everyone get through the initial uncertainties.

You will be familiar with the community's pervasive negative feelings towards schools in general. These feelings are most often rooted in the oppressive treatment that characterised some residential schools, feelings that come from either personal experience or the stories of others. Negative feelings also arise from past experiences in local schools, experiences largely defined by a failure to succeed in a Euro-Canadian academic world. Failure and alienation do not encourage people to have future contact with schools. That is human nature. It is an obstacle to involving community people in a school program. But when these people see one or two community members involved in a science unit, their feelings often soften.

Negative feelings also emerge in reaction to the view that the school continues to be a colonizing force within the community (Perley, 1993). One reaction to this "cultural invasion" is passive resistance (Friedel, 1999). A science teacher can face powerful passive resistance in the community. Unfortunately for the community itself, passive resistance maintains the status quo (i.e. further cultural invasion). To move beyond passive resistance, people require meaningful social change, as Tracy Friedel showed in her work with Aboriginal parents at their Alberta school. According to Tracy Friedel, it is your responsibility as a teacher to demonstrate a degree of social change in your science classroom, but it is the parents' responsibility to turn their passive resistance into a dedication to make changes in their school.

Ancestral knowledge is located in the collective memories of the community's Elders. Elders have traditionally given advice to children before they reach adolescence. For more mature adolescents, however, some Elders respect this maturity by letting them learn on their own, and not telling them what to learn. Accordingly, adolescents are expected to take full responsibility for what they learn. This tradition (and other customs discussed in the next paragraph) makes some Elders feel uncomfortable about coming into *high school* classrooms to give knowledge to adolescents who did not personally request it. However, many schools have already resolved this challenge so help is usually nearby.

Part of the holistic character of Aboriginal knowledge is the context in which that knowledge is shared. For instance, the physical sounds that words make

contribute to that context (Peat, 1994). Thus, ancestral knowledge should ideally be shared in an Aboriginal language. Most science teachers do not converse in an Aboriginal language, and so an Elder must be willing to compensate for our deficiency by sharing his/her knowledge in English. Another aspect of context is *place*. Do not assume that your classroom is the natural place for an Elder to talk to your students. It is not. It represents yet another compromise on the part of an Elder. Elders conventionally talk with one person or a few people at a time, at the Elder's home or on the land. It can be foreign to them to be placed in front of a classroom of 25 students. Coming into classrooms to talk can be a challenge for some Elders. Thus, it may be helpful to invite an Elder with some experience talking in schools.

You will be familiar with the community's pervasive negative feelings towards schools in general. These feelings are most often rooted in the oppressive treatment that characterized some residential schools



Challenges within a Science Teacher

Most science teachers (non-Aboriginal and Aboriginal) are outsiders to the community in which they teach and do not have personal histories that connect them to people who hold knowledge. When you go out on a limb and contact a stranger, you risk contravening local protocol, particularly when that person is an Elder. You also risk a misunderstanding in a community in which you are working hard to gain acceptance. These psychological risks can even be greater for Aboriginal science teachers who are more aware of the possibilities of not following protocol.

For Aboriginal science teachers who are ancestral members of a community, the challenge can be a different one. By involving a community person in producing a science unit, the teacher ceases to act as a fellow community member (sharing values such as alienation to schools or passive resistance to academics), but instead begins to act like an outsider (expressing school values). The science teacher must resolve this conflict of roles. This situation is challenging, but with time, patience, and practice, a comfort level is certainly achievable.

Some schools have established procedures and protocols for you to follow whenever you want to involve an Elder in the school. The procedure systematizes respect for Elders, but it creates uncertainties in your mind over what to expect the first time you do it. The procedure's formality can also distance you from the Elder, rather than forming a closer, more personal relationship. Relationships are highly valued in Aboriginal cultures. This is a challenging situation for most science teachers, but it is easy to resolve the challenge with the help of experienced colleagues.

In a *Rekindling Traditions* unit, Western scientific knowledge is put into a different perspective than it was in your university science courses. Textbooks and university science courses present scientific knowledge in a Eurocentric way that (1) conveys a universality of truth, and (2) privileges one form of rationality and one set of values over all others. A *Rekindling Traditions* unit presents a different perspective, one characterized by a cross-cultural approach to science teaching. This approach is described in detail in our *Teacher Guide to Rekindling Traditions*. The following is a quick summary ►



of a cross-cultural approach to science teaching embodied in a *Rekindling Traditions* unit.

A cross-cultural perspective on science education is founded on several assumptions. Western science is assumed to be a cultural knowledge system in itself, one of many subcultures of Euro-American society (Pickering, 1992). In a sense this means that Newtonian physics is ethnophysics because it emerged from a powerful subculture within Euro-American society (Euro-ethnicity). Another assumption involves the idea that students live and coexist within many subcultures identified by, for example, nation, language, gender, social class, religion, and geographic location; and that students move from one subculture to another, a process called "cultural border crossing." Student's core cultural identities may be at odds with the culture of Western science to varying degrees, and therefore, students experience a change in culture when they move from their everyday worlds into the world of school science.

The challenge for science teachers is to see science in a new light, one that acknowledges that each major world culture has its own science and that Western science is just *one* way of knowing about nature, albeit a very powerful way (MacIvor, 1995).

Another major challenge to science teachers stems from our role as a culture broker for students. This role entails learning local knowledge along with, and sometimes from, our students. When we learn in front of others, especially our students, our egos often play a larger role than normal. Although we expect students to learn from their mistakes, the same expectation of ourselves is a challenge to the egos of most of us. Learning from our mistakes gets easier the more we practice.

Working with Elders

The designation "Elder" is earned by a person, based on a type of respect that person receives in a community. Not everyone in a community need agree on a person's status as Elder. Thus, it is not always a simple process to locate an Elder. The following advice served us well.

Just as each person in a community has gifts and talents, Elders, too, are known for their gifts and talents. Therefore, if you are going to teach the unit *Nature's Hidden Gifts*, for example, you might seek the assistance of an Elder knowledgeable in the healing power of plants. School board members and school administrators often have a fairly good idea of which Elders hold which knowledge, and which Elders have helped with school related projects in the past. When trying to locate an appropriate Elder, you might ask several people and see whose name comes up consistently.

Elders are usually very approachable through face-to-face contact outside the school. When approached with the intention of showing respect, they are very forgiving of people making an honest "mistake" in protocol. The important thing for them is to see you learn the protocol and to see you respect their values. For a science teacher eager to learn Aboriginal ways, there will be no problem approaching an Elder. Telephone conversations can supplement face-to-face contacts.

The protocol of gift giving reflects key values in Aboriginal cultures. It is not our purpose here to explain these values, but we suggest one idea to consider. In most Aboriginal communities, knowledge is given to another person based on the relationship between the two people. Knowledge is not an

The designation "Elder" is earned by a person, based on a type of respect that person receives in a community. Not everyone in a community need agree on a person's status as Elder. Thus, it is not always a simple process to locate an Elder.

object to be passed around, it is related to human connections and to the interconnectedness of all things. A gift offered to an Elder signifies this relationship and connectedness. By offering a gift, you acknowledge your wish to enter into a relationship.

Gifts can take many forms. We used jams, jellies, and teas placed in baskets made of natural woods (not plastic). We have also offered published books and things produced by students (e.g. rose hip jelly made at school and student-produced booklets about a topic in the unit). Tobacco and blankets may be appropriate for some Elders, particularly the further south you live in Saskatchewan. The protocol of gift giving can change dramatically from community to community.

There are at least two ways to learn what protocol you should follow. One way is to begin by asking an acquaintance about who would know the proper protocol for your community. This may lead you to a friend of a friend's friend, someone you may not know. When this person appreciates the reason for your asking an Elder to share knowledge with you (and thus, the



motivation for offering a gift), the person will provide good advice. You will be prepared for your first meeting with the Elder. Gifts are *offered*, not given, to an Elder. By accepting your gift, an Elder sig-

nifies that he or she has entered into a relationship with you, based on your request. Thus, your request comes before you offer a gift.

A second way to learn what protocol to follow is a more direct way. Your first meeting with an Elder will be to introduce yourself, to provide information about what you want to accomplish in your science unit, and to make arrangements to return to talk about your request. During this first meeting, you admit that you do not know the protocol (what gift is appropriate) for making such a request, and you simply ask the Elder what gift would be appropriate. You are being forthright and honest with the Elder, expressing your wish to engage in appropriate traditional protocol. We have always received forthright answers in return. You will be prepared for your second meeting with the Elder in which you request the knowledge or assistance you seek, and then offer your gift.

When making a request for the Elder to speak to your students, negotiate with the Elder over the most appropriate place to interact with the children, given the realities of students' lives. Your classroom may very well be the most appropriate place, but the important thing is not to assume ahead of time that your classroom is the only place. This gives an Elder a real say in where and when the talk will occur.





Knowledge is not an object to be passed around, it is related to human connections and to the interconnectedness of all things. A gift offered to an Elder signifies this relationship and connectedness. By offering a gift, you acknowledge your wish to enter into a relationship.

During our units, Elders have been interviewed by students. Elders have reacted very favourably to this. They enjoyed being interviewed by respectful students and being valued by the younger generation. When Elders come into your classroom to talk to your students, do not expect them to narrowly focus on the topic of your lesson. Our Eurocentric culture values presentations that are logically linear, reductionistic, and focused. Elders value holistic explorations of a topic that show the interrelationship among all things, including how to live your life. Similarly when local business people come into your classroom to talk about their business (wild rice, trapping, etc.), expect them to introduce a wide variety of topics, all related *in their culture* to the topic you asked them to address. These people are not getting off topic. Instead, you are learning about the interrelatedness of an Aboriginal worldview.



Working with the Community

If you plan to teach a *Rekindling Traditions* unit, be prepared to learn many new things. Some of what you learn will come from your students. They will be better than you at some things, such as the local language. One of your roles in front of your class will be to model life-long learning. Students learn life-long learning by watching others set an example.

Each community has its unique ways for people to communicate within the community. You need to know these ways so when you involve some community people, you know how to let other community members know about this involvement. In short, it is not enough to do the job well, you need to be seen to do the job well. For instance, a local radio station and a weekly newsletter can be powerful communication vehicles. In the development of one of our units, for example, the teacher wanted to get family members to contribute to the content of the unit. The teacher was familiar with the passive resistance endemic in the students' homes. The teacher first arranged to get Aboriginal stories from a few community people, stories related to the unit's topic. The stories were thoughtfully published in a news item in the local newsletter. The news item described how these community people were contributing to the content of a science class at school. The radio station was also involved. This coverage enhanced the status of those with the specialized Aboriginal knowledge. It also established the acceptability of sharing stories for the purpose of improving school science. When the students began their assignment to record similar types of stories, the whole community was aware of what was happening and cooperated in the students' efforts.

The original stories provided a model and inspiration for students to collect similar stories from a family member. Before students began this activity, however, they were taught the protocol for approaching an Elder in that community, and were primed on how to be a good interviewer. Specific lessons in three of our units are devoted to honing students' interviewing skills. As students collected their story, they made a new emotional connection to their community, and hence their personal identities were strengthened. Their skills at communicating were also enhanced. Meanwhile, we learned this local knowledge ourselves and discussed it informally with people in the community.

We advise you to be sensitive to different factions that may exist within a community over certain topics. Be sure to include all points of view when dealing with a potentially controversial idea. Be sure that students know that their job is to *understand* the ideas, not necessarily to *believe* the ideas. Keep families informed about what will be happening in your *Rekindling Traditions* unit. When information comes directly from you (via a class newsletter or a telephone call), it has less chance of being misunderstood than the same information passed along by students or neighbours.

It is also a good idea to involve certain parents in some of the lessons, especially lessons that deal with spirituality. When parents can see for themselves that indoctrination is not occurring, you will avoid misunderstandings. A parent also has the chance to discuss an issue with you in an amiable proactive context, rather than in an adversarial reactive context. Some teachers actively seek out the parent who may be most opposed to studying certain content and purposefully involve that parent in a lesson on that content.

Gift giving need not be restricted to Elders. Other people in the community who help you in some way feel rewarded and valued when they receive a modest gift in a respectful way. Gifts made by students have a particular charm. Some of our units provide specific suggestions and opportunities to involve students in gift-making activities.

We strongly advise you to connect your students with Mother Earth as early as possible in a unit, and to re-affirm their sense of place. Time and time again, teachers are in awe over how some students' behaviour improves when students are out of doors away from classroom walls. When surrounded by nature, it seems as if many students get in touch with their inner selves and become open to new kinds of learning. The experience is heightened all the more when community people are involved in the event. Elders and others can revitalize students' Aboriginal language and cultural identity.

Conclusion

We come to our last bit of advice, something so obvious that it hardly needs stating except that it is of such great importance. Our advice is to go ahead and adapt one of the *Rekindling Traditions* units and learn from your experiences. We learned from our experiences. Is there any other way to learn to teach? When we began this project we had no templates or materials to direct us. Together we developed our own templates, guided by specific values and goals (described in our *Teacher Guide to Rekindling Traditions*). You at least have some templates and materials to help you along your way. You will learn far more from the experience of teaching a cross-cultural science unit than from reading anything we could write.

See Stories from the Field: <http://capex.usask.ca/ccstulstories.html>.

References are on page 32.

Traditional Native Culture and Resilience



*Iris HeavyRunner (Blackfeet), Coordinator, CAREI
Tribal College Faculty Development Project
University of Minnesota*

*Joann Sebastian Morris (Sault Ste. Marie
Chippewa) Director of the Office of Indian
Education Programs
Bureau of Indian Affairs
U.S. Department of Interior*



Cultural resilience is a relatively new term, but it is a concept that predates the so called "discovery" of our people. The elders teach us that our children are gifts from the Creator and it is the family, community, school, and tribe's responsibility to nurture, protect, and guide them. We have long recognized how important it is for children to have people in their lives who nurture their spirit, stand by them, encourage and support them. This traditional process is what contemporary researchers, educators, and social service providers are now calling fostering resilience. Thus, resilience is not new to our people; it is a concept that has been taught for centuries. The word is new; the meaning is old.

Our world view is the cultural lens through which we understand where we came from, where we are today, and where we are going. Our cultural identity is our source of strength. In historical times the cultures and world views of tribal peoples were regarded by non-Indians as impediments to the speedy assimilation of the young. Regrettably, remnants of such viewpoints continue to be held by some professionals who impact the lives of contemporary Indian youth. It is critical that researchers, educators, and social service providers recognize the valid and positive role culture plays in supporting Indian youth and tapping their resilience.

A culture's world view is grounded in fundamental beliefs which guide and shape life experiences of young people. It is not easy to summarize fundamental Indian values and beliefs because there are 554 federally recognized tribes in the U.S. alone and an almost equal number in Canada. In spite of tribal differences, there are shared core values, beliefs and behaviors. Ten are highlighted here to guide our thinking about innate or natural, cultural resilience: spirituality, child-rearing/extended family, veneration of age/wisdom/tradition, respect for nature, generosity and sharing, cooperation/ group harmony, autonomy/respect for others, composure/patience, relativity of time, and non-verbal communication. Educators and others must understand that the values held by Native children are interrelated.

Spirituality is a fundamental, continuous part of our lives. In traditional times, spirituality was integral to one's daily life. Embodied in Native spirituality is the concept of interconnectedness. The spiritual nature of all living things was recognized and respected. The mystical aspects of life were openly discussed. A strong ceremonial practice was interwoven into the cycle of seasons. Ceremonies marked important times in our people's lives, such as children's naming ceremonies or puberty rites.

We believe that spirituality is at the core of our survival. Many Native educators agree that our spirituality has been the cornerstone of our survival through generations of adversity and oppression. Most traditional people approach Indian spirituality with tremendous care and respect. It is very important that educators and other service providers recognize its value while also respecting the private nature of our spiritual beliefs and practices. Basil Johnson, (Ojibway), explains the deep personal nature of traditional spirituality.

"To understand the origin and the nature of life, existence, and death, the Ojibway speaking peoples conducted inquiries within the soul-spirit that was the very depth of their being. Through dream or vision quest they elicited revelation-knowledge that they then commemorated and perpetuated in story and re-enacted in ritual. But in addition to insight, they also gained a reverence for the mystery of life which animated all things: human-kind, animal-kind, plant-kind, and the very earth itself."

- Johnson, (1982, p. 7)

Spirituality is one of four essential parts of our world view philosophy. The others are the mental, emotional and physical aspects of life. All four dimensions must be kept in balance. A child is born with a natural capacity or resilience evidenced in all four dimensions. This resilience is our innate capacity for well-being. En route to unlocking community resilience, our goal is for children to recognize when they are out of balance, understand what caused the imbalance and learn how to regain balance. Dr. Roger Mills calls this "healthy thought recognition."

We have a variety of strategies or cultural ways to teach healthy balance. Joseph Epes Brown, reveals, "one of the symbols that expresses most completely the Plains Indian concept of the relationship between human beings and the world of nature surrounding them is the cross inscribed within the circle" (Brown, 1988, p. 34). In some tribes we use the medicine wheel to help young people understand the interconnectedness of the mind, spirit, heart and body.

What is often termed the "Red Road" philosophy has been articulated well by Isna Igica (Gene Thin Elk):

"The Red Road is a holistic approach to mental, physical, spiritual and emotional wellness based on Native American healing concepts and traditions, having prayer as the basis of all healing. Native American psychology is essential in reaching the inner person (spirit) using specific sound, movement, and color. All these essences are present in the Medicine Wheel, which is innate to Native Americans. The traditions and values of the Native American People ensure balance by living these cultural traditions through the Red Road. Healing is a way of life for the Native American who understands and lives the cultural traditions and values"

- Aborgast, (1995, p. 319)

Our traditional philosophy is holistic. The contemporary health realization work of Dr. Roger Mills is very helpful in explaining the role of thinking in our experiences. This is one example of the understanding we want children to have about their natural resilience.

Our culture is rich with ways to teach children the world view philosophy or the good way of life. These include using our traditional languages, ceremonies, dances, blood/clan systems, music/arts, medicine, foods' clothing, and more. Our children's cultural strength or resilience can also be fostered by the oral tradition of storytelling. Children learn to listen with patience and respect. Our stories can be told over and over; they are developmental. At every step we learn something new. In essence we grow up with our stories. They are protective factors that convey culturally specific high expectations, caring, support, and opportunities for participation.

The traditional Indian family unit is the extended family. Each child has an abundance of blood and clan relatives to share the responsibility of child-rearing. Elders hand down tribal legends, history and traditions and, therefore, are treated with tremendous respect. Our belief in the sacredness of all creation causes us to view ourselves as caretakers of the natural realm. Recognizing the connection with others, emphasis is placed on sharing material possessions. In our world view, it is more important to be a good person than to acquire material goods. Natural cooperation among group members takes precedence over competition. Harmony within the group is all-important. Balance and harmony are maintained by not imposing on an individual's rights or beliefs. Being quiet and still is not uncomfortable to Indian people. We are comfortable with silence and talking for the sake of talking was not our way. ▶



Traditional Native Culture and Resilience

Time is viewed as flowing and always with us. We learn to follow nature's rhythm.

Educators and others working with Indian youth who demonstrate respect for these fundamental values, beliefs and behaviors, foster resilience. They can build on young peoples' connection to all other living entities, encourage and openly discuss their spiritual development; recognize the vital role played by elders, aunts, uncles, and other blood or clan relatives and seek their involvement. We also can make use of the outdoors, encourage generosity of spirit, incorporate more cooperative learning activities, respect the individual, allow for a longer response time, be more flexible with timelines, and respect that learning can also occur through listening and in silence.

Taken as a whole these traditional values and beliefs are the cultural foundation which, if respected, extends high expectations; caring, supportive relationships and meaningful opportunities for participation to Native children. We believe when these innate, cultural protective factors are brought into play, the natural resilience of children will be realized. Our beliefs, values, or philosophy must be incorporated into any work done with our children. Social service providers, educators, and others must help Indian families become safe and secure places for children. Researchers and evaluators need to use culturally competent research and evaluation designs in Native schools and communities to capture and interpret the essence of our growth accurately.

Cultural teachings unearth individual resilience as documented with many personal stories in *Wounded Warriors* by Doyle Arbogast. These interviewed individuals found - "what their ancestors always knew-that the pathways to peace, balance, and living are found by taking responsibility to honor the beauty, spirit, and the mystery of their own heritage"

- Arbogast, (1995, p. 1)

Cultural practices unlock our human potential. Sisoka Luta, (Jerome Kills Small) states, "through the drum I feel the Native American part of my spirituality. I have a special bond with it. I know that a lot of the others find the greater part of their strength in other things like the sweatlodge and the pipe. For me, I get my strength from the drum."

- Arbogast, (1995, p. 145)

Sungmanitu Hanska, (Long Coyote) says, "getting involved and attending things that are part of my people's ways have been incredibly significant. I have a seed inside that needs to be nourished before it will grow. When this seed gets a little nourishment, like permission and encouragement, or an invitation for myself to nourish it, it begins to sprout. I am beginning to understand that the seed is my Spirit"

- Arbogast, (1995, p. 84)

We believe this is the innate health or resilience Dr. Roger Mills, Bonnie Bernard, and others describe.

Candace Fleming (Kickapoo/Oneida/Cherokee), explains, "In an attempt to depart from lifestyles and situations that compromise well-being, Indians... [Native Americans/Alaska Natives/First Nations] have begun to identify for themselves culturally congruent values and behaviors that enhance life for the individual, the family, and the community ... A balanced treatment ... needs to focus on the resiliency, strengths, and significant contributions"

- Fleming, (1992, p. 137).

In our work with 20 national Native educators/trainers we found agreement that our tribal identity, spirituality, elders, ceremonies and rituals, humor, oral tradition, family, and support networks are essential protective strategies. These are the things that have kept us strong. A study in progress with the Minneapolis-based Healthy Nations collaborative surveyed 136 Native program directors and front-line workers. They indicate they draw tremendous strength from family support systems, caring communities, strong identities, spirituality, and cultural values, world view, ceremonies, and traditions. These resources foster our cultural resilience. •

Our recent training experiences indicate Native prevention workers find the term resilience helpful. One participant said, "Now I have a word for what I have always known and struggled to explain to the children and adults I work with." Resilience helps us assist students in reconnecting with our cultural strength. Our work in Red Lake, Minnesota, has been resilience-based. We are pleased to see that a hopeful resilience message, well grounded in local cultural traditions, frees educators, social service providers and tribal community members to view future possibilities with excitement and energy. Our innate human capacity for transformation and change, our resilience, is ever present; like the circle of life it is unbroken and unending. Black Elk describes the circle of strength this way:

"You have noticed that everything an Indian does is in a circle, and that is because the Power of the World always works in circles, and everything tries to be round. In the old days when we were a strong and happy people, all our power came to us from the sacred hoop of the nation, and so long as the hoop was unbroken, the people flourished. The flowering tree was the living center of the hoop, and the circle of the four quarters nourished it. The east gave peace and light, the south gave warmth, the west gave rain, and the north with its cold and mighty wind gave strength and endurance. This knowledge came to us from the outer world with our religion. Everything the power of the world does is done in a circle. The sky is round, and I have heard that the earth is round like a ball, and so are all the stars. The wind, in its greatest power, whirls. Birds make their nests in circles, for theirs is the same religion as ours. The sun comes forth and goes down again in a circle. The moon does the same, and both are round. Even the seasons form a great circle in their changing, and always come back again to where they were. The life of a man is a circle from childhood to childhood, and so it is in everything where power moves"

- Brown, (1988, p. 35)

We wish to acknowledge our appreciation for our cross cultural collaboration with Kathy Marshall at the University of Minnesota, Center for Applied Research and Educational Improvement, Safe and Drug Free Schools Project. It has made our ongoing work and this article possible. Such joint efforts serve the needs of all children well.

References

Arbogast, D. (1995). *Wounded warriors*. Omaha, NE: Little Turtle Publications.

Brown, J. (1988). *The spiritual legacy of the American Indian*. New York: Crossroad Publishing.

Fleming, C. (1992). American Indians and Alaska natives: Changing societies past and present. In M.A. Orlandi (Ed.), *Cultural Competence for Evaluators. A guide for Alcohol and Other Drug Abuse Prevention Practitioners Working with Ethnic/Racial Communities (OSAP Cultural Competence Series)*. Rockville, MD: Office for Substance Abuse Prevention.

Johnson, B. (1982). *Ojibway ceremonies*. McClelland and Stewart: University of Nebraska Press

This article is a reproduction, with the authorisation of the University of Minnesota, Centre for Applied Research & Educational Improvement (CAREI)

<http://www.youthandunm.edu/Rpractice/Spring97/traditional.htm>

p o e m s

As I was reading the book *Maps and Dreams*, I read a sentence in the book that inspired me to write this poem. The sentence read like this: "If we refuse to acknowledge the past, we conceal the nature of suffering and therefore cannot understand demands in the present."

-Lori.

"Si'ipnsk"

If we deny to recognize the past
Then we hide the nature of sorrow
Therefore people cannot understand the demands
That are in the present and of tomorrow
It's time for the feeling of inferiority to end
And begin a healing process where we are willing to fend
We are a strong nation proud of who we are
So why did we let the suffering come so far
As a nation we need to realize the time has come
Yes, they now know that we are far from dumb
We are still suffering from our ancestor's pain
What will it take for people to realize that it's ok to start again
We are the essence, the fire, the First Nations of this land
We are destined to survive if we walk hand in hand
In my language Si'ipnsk is the word for love
This is what our ancestors give from up above
It is time for us all to deal with the past
Because our love will always last
My heart breaks when I hear of suicides and addicts of glue
How many more have to die before we are true
True to help and true to live
True to love and time to forgive
We are the essence, the fire, the First Nations of this land
We are destined to survive if we walk hand in hand
Si'ipnsk

The next poem was also written by Lori and she tried to write it from a student's perspective.

Dissolve Racism

I attend school so I can get an education
So why do some treat me like an abomination
Why is my culture something they condemn
Why does my skin color matter to them
It hurts so much to be treated inferior
I don't understand why they think they're superior
Education is something I want and I need
So I can teach others what it takes to succeed
The obstacles in life are difficult to face
Even harder when you come from a different race
I want others to know that judging is wrong
You have no right to choose who belongs
The difference in a person is what makes them unique
It doesn't matter who you are First Nations or Sikh
Understand that racism causes tremendous pain
Pain that can make a person cut their vein
It's time to set all your fears aside
We all bleed the same color inside
Racism and fascism are so much the same
They both end with ugly judgmental blame
All I ask is for the hate to end
Because I'm so tired of having to fend
Racism is not something that is born within
It is something that is learned from our kin
So please think of your actions and who you may be hurting
Racism must stop, it's time for asserting.

Lori is 26 years old and a teacher. She is from a small First Nations community on the north coast of BC.

Regional Gatherings 2001

- **October 10, 2001 Toronto**
Native Canadian Centre Auditorium, 16 Spadina Road.
- **October 12, 2001 Montreal**
Crown Plaza Hotel, 505 Sherbrooke St E.
- **October 24, 2001 Regina**
The Landmark Inn, 4150 Albert Street.
- **October 26, 2001 Halifax**
The World Trade Convention Centre, 1800 Argyle Street.

Watch our website www.ahf.ca for details, or call the AHF: 1-888-725-8886. 237-4441 in Ottawa.

The Youth Conference was convened in order to engage youth in a discussion of how the Aboriginal Healing Foundation (AHF) could most effectively address issues and concerns of youth, and increase youth participation in projects which the AHF funds.

Youth from current AHF funded youth projects, and AHF staff and Board Members, participated in facilitated plenary presentations and workshop exercises designed to address:

AHF structure and Youth projects

Mike DeGagné, Executive Director of the Aboriginal Healing Foundation, provided contextual information regarding the history of Aboriginal peoples' residential school experience in Canada and the creation of the Aboriginal Healing Foundation as a result of the Government of Canada's statement of reconciliation and apology for the residential school experience.

Mr. DeGagné provided further details regarding the AHF's funding process, mandate, and allocation of project funding to date. Information was also provided regarding the AHF's commitment to ensuring that there is equity in the distribution of funding, including ensuring that there is an effective amount of the AHF's funding filtered to the Aboriginal youth in Canada.

Pelican Lake Video

The Pelican Lake video explored the effects of residential school experiences on the former students who are now adults, the impacts on their children and the former students' efforts to engage in healing. The participants were encouraged to discuss the experience of viewing the video through three questions:

- What did you see?
- What did you hear?
- What did you feel?

Participants comments

- there is still a lot of awareness necessary in order for youth to hear and understand their parents deep-rooted experiences
- the process of breaking the silence and creating increased awareness raises intense emotions for survivors and their descendants which need to be addressed with care and safety
- Aboriginal people are demonstrating the courage and willingness and ability to change and heal from these experiences

Recommendations from the Aboriginal Youth Conference

The purposes, topics/workshops, and recommendations from previous youth and youth/Elder conferences provided in the Agenda package were reviewed. In general terms the youth conferences were designed to provide forums to increase interaction/networking, to collectively examine the issues and needs of youth and to identify and discuss solutions. The conferences have addressed a wide range of topics and provided an equally broad range of recommendations. Recommendations offered specific activities in various fields such as health, mental health, social and economic conditions, culture and tradition, and the availability of programs and facilities. Other recommendations attempted to build on the momentum of the gatherings by encouraging the development of youth skills, political advocacy and self initiated youth activities.

Aboriginal Healing Foundation Youth Conference March 16-18, 2001 Consensus report



Workshops in Workshops in targeted areas

Best practices in current youth programming

This workshop was asked to identify current examples of programs and initiatives which are beneficial to youth, to examine reasons for this level of success, and to discuss what role the AHF could undertake in support of effective youth programming. In addition to the three questions, the workshops participants felt it was essential that they also discuss the Barriers and Problems with Youth Initiatives which they have encountered. Any future work will need to address these concerns as well.

The participants in this small group workshop identified approximately 30 examples of other cultural, recreational and educational programs and approaches which were seen to be beneficial to youth. The reasons for success related to the positive sense of involvement and influence which the participating youth were able to exert over the programs implementation, and the quality of the youth/adult interactions, support and communication. The participants provided several dozen ideas which could be applied to direct AHF action and/or AHF program goals and content.

Understanding the impact of residential schools on youth

The participants in the workshop on impacts examined what impacts were being experienced in their communities and organizations, youth roles and responsibilities in addressing these impacts, and areas for AHF action. There were over 40 impacts on youth identified by the participants. Youth roles and responsibilities were discussed as both a personal and project responsibility especially in the area of improving individual self-esteem. The suggested areas for AHF action addressed issues such as youth criteria, youth gatherings and community/youth needs assessments.





Increasing youth participation in funded projects

The participants in this workshop did not include any representation from the 13 youth projects currently funded by the AHF. As a result the participants examined the three questions from the perspective of their experiences with other youth programs and initiatives. The workshop examined areas where youth have direct participation, ways to increase youth participation, and the role the AHF could play in supporting the increased direct participation of youth in AHF funded projects in the future. The majority of the groups' discussions examined ways of increasing youth roles and responsibilities. Examples include increased opportunities for youth project networking, operational responsibilities for youth, and supportive/advisory roles for survivors.

Identification of emerging areas of consensus/recommendation:

Upon review of flip charts, summary reports and notes on the discussions in workshops and during the plenary reporting session, the main themes which emerged include:

- Recognizing, supporting and trusting in youth empowerment and leadership
- Encouraging and enabling youth/elder and youth/parent interactions within projects which are mutually beneficial
- The need to address barriers and problems which have hampered existing and past youth programming and initiatives
- Examining partnership approaches which could be beneficial to youth projects
- Providing programming and skill development in a wide range of areas such as parenting, management, camps, councils, proposal writing, public speaking, conflict resolution, and self esteem/confidence

A review of the workshop reports resulted in 29 items being identified for AHF consideration. These 29 were derived through a consolidation of the approximately 65 ideas which the participants presented on what role(s) the AHF could undertake to:

- support best practices
- improve awareness of the impact of residential schools on youth
- increase direct youth participation within AHF processes and projects

During the final plenary session of the AHF Youth Conference the participants examined these items with a view to determine that

- 1) all items in the workshop reports which were directed at AHF action, AHF decision making processes and AHF programming criteria have been included in this listing. This resulted in an additional three items being added to the consolidated list
- 2) Utilize a group ranking exercise to list the items in priority ranking, and to provide guidance on additional considerations for how the items might be implemented

The list of items/options as modified in discussion with the participants and with the first 11 items prioritized is as follows:



Priority Recommendations

Priority 1 Recommendation: Develop Unique Criteria for Youth Projects

Programs for youth need to be different. Appeal to youth –make them feel important. Promote future. Choices for youth. Responsibilities for youth. Gain trust. Different ways of looking at the issues. Unique initiatives. Youth leadership. Cultural aspects. Educational. Fun/interesting. Have youth assessing youth projects.

Priority 2 Recommendation: Teach Youth Proposal Writing Skills

Teach youth how to write proposals so that they have confidence that their proposals will be considered in a positive light. Put questions and answers regarding the application process on the AHF Website and have a youth contact person on staff at the AHF to answer questions.

Priority 3 Recommendation: Develop a Youth Steering Committee

Develop a Youth Steering Committee that advises the AHF Board on youth issues. –the Committee to be composed of youth representing the National Aboriginal organizations and also representing each province. The AHF's youth Board member would liaise with the Committee. A general call for applications from youth could be made and also the youth organizations in each province could be invited to submit applications. Develop criteria and send them to the forum participants for review and suggestions.

Priority 4 Recommendation: Fostering Youth Leadership

Focus on youth initiatives and leadership tying in with the parents and looking at the programs to see how we as peers can go back and get these programs developed –we're the leaders and we can make a difference.

Priority 5 Recommendations: Extend Funding

Extended time for funding –more than five years.

Priority 6 Recommendations: Increase Interaction Between Communities

More interactions between communities.



**Priority 7 Recommendation: Follow-up on Approved Projects**

Make sure that there is follow-up commitment in the projects once they've been approved.

Priority 8 Recommendations: Survivors as Advisors

Bring in survivors to be advisors to the projects/role models.

Priority 9 Recommendations: Encourage Joint Youth and Elder Programs

Joint youth projects. Joint projects getting youth and Elders to work together and talk.

Priority 10 Recommendations: Use Facilitators With Understanding

Facilitators need experience with the issue for the understanding –perspective, compassion

Priority 11 Recommendation: Define Youth

Provide a clear definition of "Youth."

Recommendation: National Communication Distribution

A national communication distribution so people know what the AHF is doing and what the organization is about.

Recommendation: Conduct On-Site Visits to Youth Projects

Have one or two AHF representatives visit our project in an on-site visit. Increase the number of community support workers and have them visit the projects and have them visit youth projects.

Recommendation: Funding for Hiring Youth

Provide more funding to hire young people.

Recommendation: Communicate With Youth Programs

Being more involved with other youth programs –letting youth programs know what AHF can do for them.

Recommendation: Host or Participate in National Youth Conferences

Take a role in national conferences for awareness for youth leaders, not just AHF projects but all youth leaders, to bring them together and give them a better awareness of the AHF and the history and impacts of residential schools.

Recommendation: Increased Accountability to Youth

More accountability to youth through increased distribution of information regarding the availability of AHF funding. Accountability to the people.

Recommendation: Support Development of Parenting Skills

Allow the youth to lead by example. Help youth lead more positive lives by having healthy lifestyles to assist in developing good parenting skills in the long run.

Recommendation: Support Parent/Youth Programs

Parent/youth program. Parent participation. Parents in program –include kids

Recommendation: Promote the AHF Website

The AHF needs to promote its Website more, include a youth chat-line/guest book or news group, a mailing list to all the youth –make it more accessible and appealing to youth.

Recommendation: Schedule Youth Meetings

Schedule more youth meetings to examine best practices, possibly quarterly or semi-annually or have meetings via tele-conference, web-cam, etc. Have youth representatives from funded projects meet to discuss their projects' successes. Have youth meetings where representatives can meet to discuss the various funded projects. Help raise an awareness of the issues, youth gathering regarding residential school case and effects. Conferences –read follow-up, too many conferences dealing with the same issues, need commitment.

Recommendation: Fund Youth Needs Assessments

Fund programs to assess the needs of youth, especially in off-Reserve communities where there isn't the cohesiveness of the Aboriginal culture. Take a role in finding out what their communities need (that they find). Meets needs of community – breaks barriers. Meeting the community needs and have a sense of their background, what they are looking for, what they have in place.

Recommendation: Fund Youth Motivational Programs

There are a lot of youth in our community that don't care; there should be funding for developing programs to help motivate them to participate.

Recommendation: All Proposals Should Address Needs of Youth

All proposals should address the needs of youth in their criteria.

Recommendation: Web Forum for Project Administrators

A web forum for those who are initiating or running programs to met up and discuss the projects (opens communication across the country).

Recommendation: Dedicate Newsletter to Youth



Why not dedicate *Healing Words* to just youth?

Recommendation: Set Aside a Budget for Youth Projects

The AHF should set aside a budget specifically for funding youth projects.

Recommendation: Give Youth Authority and Accountability for Their Projects

Youth need to have administrative authority over their project funding and more direct accountability to the AHF. The youth don't mind the money being kept for us but we'd like to know where its going.

Recommendation: Increase Advertising Re AHF Funding

Need more advertising regarding the AHF funding opportunities.

Recommendation: Improve the Public Perception of the AHF

Address the stigma attached to the AHF regarding its funding. There is an attitude to not bother applying because you aren't going to get approved because they aren't presented in the right format –youth are discouraged (could provide technical support to youth)

Recommendation: Have Youth Contests and Awards

Have youth contests, awards and forward these to the youth that are on the mailing list to increase youth participation, youth like to participate in these types of challenges.

Recommendation: Provide Residential School Reference Materials

Provide educational materials/information regarding the residential school system and experiences.

Recommendation: Empower Youth to Run Their Own Programs

Youth need to be empowered to run their own programs for youth. There needs to be youth involvement in the development and implementation of projects.

Recommendation: More Youth Gatherings

Have more youth gatherings.



CONCLUSION

The AHF Youth Conference concluded with the undertaking that the Facilitator's Consensus Report would be revised and presented to the AHF Board of Directors at their meeting in late March 2001. It is anticipated that following direction from the Board of Directors the AHF staff will develop a "Youth Strategy" which will include elements identified during this conference.

PARTICIPANTS LIST

Fred Alunik, Ingamo Hall Friendship Centre
 Matthew Angecone, Thunder Bay
 Rhoda Audla, Qikiqtani Inuit Association
 Karl Barker, Neeginan Corporation, Thunderbird House
 Diana Beck, Native Women's Association of Canada
 Crystal Busch, Sexually Exploited Youth, Save the Children
 Sterling Crowe, Yorkton Tribal Administration Inc.
 Joseph Dore, National Association of Friendship Centres
 Cheyanne Doxtador, Six Nations Development Program
 Jamie Gallant, Congress of Aboriginal Peoples
 Tracey Brown, Inuit Tapirisat of Canada
 Darla King, Assembly of First Nations
 Ramona MacKenzie, Multicultural Association of Northwestern Ontario,
 Regional Multicultural Youth Council
 Kevin McArthur, Hay River Dene Band
 Reggi McKay, Wapekeka First Nation
 Brandon Mitchell, Listuguj Community Health Services
 Tommy Moar, Assembly of First Nations of Quebec
 Wendy Nakagee, Mushkegowuk Council
 Catherine Paul, Mi'kmaw Kina'matnewey
 Shona Sark, Big Cove First Nation
 Trudi Tinant, Metis National Council

ALSO PRESENT:

Mike DeGagné, Executive Director, Aboriginal Healing Foundation
 Director Cindy Whiskeyjack, AHF Board of Directors (Day 2)
 Jackie Brennan, Executive Assistant, Research
 Angie Bruce, Aboriginal Healing Charitable Association
 Johnny Dayrider
 Rosie Dayrider, Elder
 Sam Dumais, Elder
 Giselle Robelin, Communications Officer
 Harold Tarbell, Conference Facilitator
 Rae Ratslef, Recording Secretary, Raincoast Venture. •

BEST PRACTICES IN CURRENT YOUTH PROGRAMS IDENTIFIED BY PARTICIPANTS – AHF YOUTH CONFERENCE 2001

Programs and initiatives that are benefiting youth (cultural, recreational and educational)

Cultural

- Language/cultural camps/programs
- Traditional ceremonies
- Justice cultural camp
- Drum Groups
- Youth rodeo
- Sweats for youth
- Aboriginal Head start
- Programs with elders
- Wilderness camps – elders/youth
- Day Camps

Recreational

- Teen drop-in
- Sports
- Skating
- Coffee houses
- Karaoke nights
- Boys and Girls club - Native alcohol and drug programs

Educational

- Science Camp
- Leadership Workshops
- Youth sharing and talking circle
- Stay in School program
- Peer literacy centre - high school tutors
- RCMP programs
- Training education centre
- Local role models
- Peer counselling training
- Youth councils
- Police/youth mentorship program

Barriers and Problems

- Bringing everyone together
- Babysitters – child care
- Communication barriers, different age groups, advertising
- Participation level in older youth
- Alcohol and drug problems
- Elders not very available in city
- Elders won't volunteer, need to get paid, complain that we don't know enough about culture
- Elders hold back information
- Youth have lack of understanding, patience with elders
- Youth home life – family violence, alcoholism, etc.
- No youth centre
- No long term programs
- Money - funding
- Lack of facilities
- Peer pressure
- Depression in the youth
- Underdeveloped communities, isolated communities especially
- High rate of suicide
- Isolation, culture shock when leaving community
- Parenting skills
- Unwanted pregnancy
- Racism - both sides
 - within own culture
 - not speaking language
 - being half white
- Residential school victims experienced racism for not knowing their culture and pass down the racism
- racism against teenage parents

Some of the reasons why programs or initiatives work well

- Give youth positive activity
- Everyone gets involved, no one gets left out
- Youth run - comfortable, better understanding
- Youth leaders
- Program run by youth on same level
- Awareness - opening wounds
- Motivation
- Having a facility(ies) for youth
- Community support
- Promotes self-esteem and cultural pride
- Communication with parents
- Help heal

THE IMPACT OF RESIDENTIAL SCHOOLS ON YOUTH

Residential school impacts on youth in communities and organisations:

- substance abuse to cover their pain
- loss of culture and language
- denial of who they are
- trouble communicating, don't know how to handle their problems
- need to recognize that this happened and the impacts that are happening now
- loss of parenting skills
- we're the seventh generation, we can make the changes needed
- loss of love, difficulty showing love
- children don't trust the adults and get mad at them
- the education of our people and leaders - the youth look up to our leaders and their limited education
- we have to make education more important for our youth to be educated
- also our education system doesn't allow us to transfer our secondary school credits to a mainstream university course
- sexual abused attributed back to the residential school impacts
- loss of spirituality (culture/religion)
- lack of parental support for children in the schools
- social dysfunction (no longer feeling comfortable in social situations)
- survivors of residential school are discriminated against for not knowing much about their culture or their language
- racism handed down by survivors to youth
- historical abuse - the history of the Aboriginal people has been lied about, misinformation
- segregation - teaching differently between the main stream attendees at schools and what is being taught to the Aboriginal students
- differentiation between the recognition of mainstream vs. Aboriginal programs
- racism within our own people between on- and off-Reserve Aboriginal people (may come from the residential school experience)
- it's wrong to segregate young Aboriginal students from other students because later in life they will need to integrate with other races and will be shy and uncertain

Roles and responsibilities youth can undertake in addressing these impacts?

- youth healing circles – youth directed, then after bring in Elders
- seek knowledge, understand history
- acknowledge issues and face directly
- youth mentorship programs
- bridging communications between parents, youth and Elders
- create awareness
- educating people
- healthy lifestyle training
- start with myself to help others
- proper nutrition
- self-esteem, enhance
- acknowledge and break intergenerational cycle – **change**
- power of choice
- make sure there's a youth representative on every council
- conflict resolution training
- peer mediation

Quotations from the AHF youth conference

"We have to understand that this happened in our lifetime. Phil Fontaine is a recent Aboriginal leader. It's really good to have people step forward and break the silence to encourage others."

"I saw people coming in and trying to change the Aboriginal people into what they thought we should be like or who they wanted us to be like. Assimilation. In trying to do that they passed down something that I can't understand, the physical, sexual, mental abuse. They probably thought they were doing a positive thing, to change them and make them better, but how could they make us better if they were passing down something so negative?"

"People are healing, they are coming out and saying 'yes, this happened to me.' And they are forgiving, which is a good thing."

"We are the youth of today and we are walking into the future. We all have the power of choice and the power to change."

"At first when I watched the video, I felt empathetic for what our people went through. But as I watched the video, I saw that the video teaches what our people went through and what they're doing to overcome it. And my feelings turn to pride and respect for these people, because they're trying to overcome what could have killed them mentally, spiritually, or even physically."

"As a former residential school attendee, four years ago I started to heal by looking at my own way of life, my native ways. They were there all the time, my family into its native prayers, but the way I was raised I thought I was a white man and tried to act like one. But four years ago I was reborn when I realized that I could never be a white man no matter how hard I tried." •

featured project



Six Nations Social Development Program

"By sharing our cultures with each other we will learn.
And once we learn we will know.
And when we know we will understand.
And when we understand we can appreciate each other.
This is our vision for our people from the past, to the present, and into the future.

- Aroha Crowchild, Pita Native
Dinner Show artistic director.

TO HELP THE CHILDREN OF OUR NATIONS

Community Profile - Six Nations of the Grand River

The Six Nations of the Grand River community is the largest populated of the 608 First Nations in Canada and is situated in the centre of the most populated area of Canada. With a total membership of 20,435, Six Nations consists of approximately 45,000 acres of land. There are 10,448 members who live within the community. The Six Nations of the Grand River community is composed of the following Nations: Cayuga, Oneida, Onondaga, Mohawk, Seneca and Tuscarora.

The lands of the Six Nations of the Grand River were granted by Sir Frederick Haldimand on October 25, 1784, being six miles in width on each side of the Grand River from the river's mouth at Lake Erie to its source. This was compensation for the nearly six million acres sacrificed by Six Nations on the Mohawk and Susquehanna rivers, in their alliance with the British during the American War of Independence.

Breaking the cycle

Intergenerational trauma from the legacy of residential school abuses displays itself in a cycle of physical, emotional/verbal, and sexual abuse that perpetuates from generation to generation. As a result, children present the symptoms through their behaviour, which may be displayed and identified in the school setting. The Social Development Program works with these children and families to halt the cycle by providing help, healing, and intervention, and by teaching alternative healthy ways of relating to one another, family members, peers, community members and self.

Children identified as victims of physical/sexual abuse are referred to appropriate community agencies that treat children and family members using a holistic approach. Ongoing monitoring within the school system serves as a prevention factor. As well, children are helped at the school level to interact with peers and within school community to function at their highest level capable. Self-esteem is also addressed as aggressive/bullying behaviour is often a result of living with parents who resort to aggressive, even abusive behaviours. When these children are identified in the school, appropriate interventions are implemented to stop the abusive cycle.

The residential school system also effectively destroyed –by way of authoritarian, emotionally flat & distant styles of adult/child interaction– the traditional native parenting knowledge, techniques and ways of relating to children which are transmitted from generation to generation.

Relationships that use techniques of instilling fear, shaming, physical abuse, punitive measures, and other such techniques create self-hate, low self-esteem, confusion, rivalry, denial of identity and culture. This interrupting of the parent/child/family relationship disrupts healthy parenting and, as a result, generates the pattern of parenting techniques listed above. This generation's children present the effects of this within the school system, with their behaviours and lack of concentration, readiness and preparedness to learn, as they may come from a home environment with a family history that traces its roots to the residential schools. Parenting issues are brought forward; therefore we offer healthy parenting programs and information or refer to other parenting programs when identified. We also refer parents to counselling for support/assistance.

The Legacy of Residential Schools that exist in our community

As a result of intergenerational impacts of residential schools and other societal difficulties, there are many changes in our children. Parents and educators note that our children's needs are changing. Teachers are spending an increasing amount of time and effort dealing with social, emotional and physical needs of children and less time teaching the basics. Forces outside our community disrupted our families through the capture and isolation of our children in residential schools. Many generations of our people feel the pain of abandonment, loss of culture and language, the lack of parenting, and, most of all, the lack of love as children. These children grow into adults that are affected to varying degrees. The pain turns inward to become a sickness of spirit and an imbalance. The imbalance of mind, body and spirit plays itself out in many ways. In our community, this imbalance is shown in the form of physical, sexual and emotional abuse, drug and alcohol abuse, breakdown of families and inability to create and maintain relationships.

The Social Development Program works directly in the elementary school system of the Six Nations reserve. Programming such as individual counselling, group counselling, crisis support and classroom facilitation of social skills and traditional teachings is aimed at meeting the numerous needs of our children. For the adults of the community, the program provides traditional healing circles, parenting groups, and information sessions on topics that the community identifies as necessary. The Program works closely with agencies that specialise in treatment of specific problems. Clients/families experiencing difficulties are supported in their decisions of how they wish to do their healing.

Pooling of talents of all professional and traditional healers is essential to support community members who require a variety of services. A case management model is used to assist children and families in a holistic manner. Direct and intergenerational traumas of physical, sexual, emotional, spiritual and cultural abuse are addressed with parents and children using sensitivity, respect and patience. Pervasive behaviours, which are prevalent and harmful to themselves and to others, are referred to Mental Health Services, Drug and Alcohol Centres, Social Services, Women's Shelters etc. Referrals are made and participation is encouraged in those agencies and programs that specifically present residential abuse activities and counselling assistance. The Social Development Program continues to manage joint cases with all agencies ensuring stability at the school level.

To help the children is a project under the supervision of Melba Thomas.
Address : P.O. Box 5000
Ohsweken, Ontario
N0A 1M0

Tel : (519) 445-2039

TRADITIONAL EDUCATION ENHANCES SUCCESS

By Cheyanne Doxtator, Six Nations.

Growing up in today's society is not an easy task as an Ongwehonweh person. Living in this modern world while trying to hold on to traditional ways is all about balance. ►



Having balance in your life can be helped by having a strong cultural base, and that is what Kawenni:io/Gaweni:io High school provides for its students. It is a Haudenosaunee culturally based school with a provincial curriculum. The students get a sense of who they are as young Ongwehonweh people, as well as an education they can use in the modern world. The students of Kawenni:io/Gaweni:io High school get an education that will prepare them for their future career choices without sacrificing either contemporary or traditional concepts and values. They also get reading, writing, math, and science skills, among other things, to help them in furthering their education.

They have all learned their language, ceremonies, dances and songs as well as the meaning behind being a Ongwehonweh. Another thing that is very important to the students as well as the teachers is helping them recognise the importance of carrying on our ceremonies in the longhouse traditions.

The basis of the school is to help the children be strong and proud of who they are as sovereign people. This strong base will help them survive in the modern world, as well as overcome obstacles. In order for any people to survive, one must first recognise who they are, and only then will they be able to reach their highest potential as an Ongwehonweh person.

Cheyenne is the Six Nations Youth Delegate who attended the AHF Youth Conference in Edmonton, March 16-18 2001.

THE LOST GENERATION



Geronimo Henry started a non-profit foundation in 1997 called "The Lost Generation" to raise money for more students. The foundation's symbol is three ribbons of three colours. The red, black, and white ribbons stand for hope and unity for all residential survivors. Anyone who contributes to the Foundation receives the symbolic ribbons.

Henry describes the significance of the ribbons' colours. Red, he says, is for the colour of natives' skin, white is for the former students purity and innocence and black is for the hell they suffered at the residential school. The circle has no significance, as this was added only for identification purposes

The Mohawk Institute was established in 1831 by the New England Co, a Protestant missionary society based in Britain, to convert and civilise the "wild" native. The school was later run by the Anglican Church and controlled by the federal Department of Indian and Northern Affairs. It wasn't until the latter part of the 1800s that Ottawa took a leading role in the "education" of native children and made residential schools part of government policy.

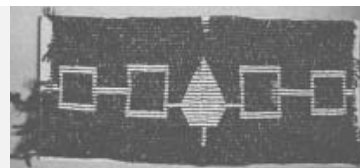
When it opened, the Mohawk Institute was only meant to accommodate Six Nations' children, but its doors were later opened to all native students. The Institute, which now houses the Woodland Culture Centre, was among 80 residential schools across the country.



Lorna McNaughton is one of hundreds of former students of the Mohawk Institute.

See:

<http://www.geocities.com/Athens/Olympus/3808/>



KAIENEREKOWA

The Great Law is the founding constitution of the Six Nations Haudenosaunee (Iroquois Confederacy). It is an oral tradition, codified in a series of wampum belts now held by the Onondaga Nation. It defines the functions of the Grand Council and how the native nations can resolve disputes between themselves and maintain peace.

The Peace Maker travelled among the Rotinohshonni (Iroquois) for many years, spreading his message of peace, unity and the power of the good mind. Oral history says that it may have taken him forty some years to reach everyone.

The Great Law is like a Great White Mat of Law upon which the Chiefs sit as they deliberate on the affairs of the nations. Burning before the assembled chiefs is the council fire, called "the great light," that never dies as long as the people believe in the Great Law. The kindling the council fire, considered sacred in that it purifies the words of those assembled, obligates the Chiefs to speak the truth. Also holding a council only in the daylight is another cultural mechanism to assure clear thinking. Meetings held at night are considered inappropriate and meant to foster dissent.

The Chiefs are to use the power of their mind to reason, to figure out what is best for the welfare of the people. The three main principles of the Great Law of Peace are: Righteousness (Good News), Civil Authority (Power), and also Mind (Reason). We are to view the chiefs like a circle of standing trees, supporting the Tree of Peace that grows in the middle. They help to keep it from falling over. With each Chief is to be a helper, to keep the Chief standing tall.

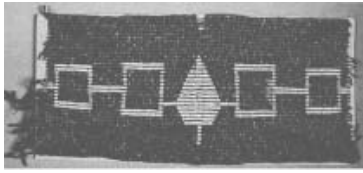
The word Gaihiwiyo has been translated to mean righteousness. Its meaning is more like a wholesome doctrine that is good to be heard, because it teaches ethical behaviour and communal values. But it also denotes the idea of justice, of being right because of the customs, manners, beliefs and ritualistic summations of the past experiences of the people. It is putting words into action.

The hardest part of the Great Law is to understand the meaning of the concept of peace. Peace is not simply the absence of war. In the Rotinohshonni mind, peace is a state of mind. Power, which can easily be thought of as military strength, is more appropriately the one heart, one mind, one head, and one body which allows the Haudenosaunee to remain united in the face of many enemies.

But there is also a different kind of power in the Rotinohshonni universe. Each individual has a base spiritual power. As you go through life as Onkwehonweh, experiencing different things, learning more, comprehending more and tapping into other forms of spiritual power, your own spirit grows as well. The old timers called it orenda. Everyone is thought to have it to some degree. It effects how we do things. Good minds have strong orenda. So the ultimate power of the Great Law rests in how well the individual person develops their sense of self, but develops that sense in regard to the well-being of the others, in the clan, in the village, in the nation and in the Confederacy of the Six Nations.

From earliest times, the unity of the Iroquois was symbolized by a wampum belt fashioned in a pattern that has become known as "Hiawatha's Belt".

"Hiawatha's Belt" is composed of five figures. In the center was what



some have described as a heart. To others it is a great or sacred tree under which the Haudenosaunee meet in council. On either side of the central device is two differently sized squares. The squares are connected to each other, and to the central device by a narrow band.

The symbolism is quite clear. The five devices represent the five original tribes. From left to right they represent the:

- Seneca, the keepers of the Western Door
- Cayugas, the "people of the marsh" and "keepers of the Great Pipe"
- Onondaga, who were the "name bearers" who kept the wampum belt that contained the history of the Iroquois
- Oneida, the "stone people" symbolized by the Great Tree
- Mohawk, the "keepers of the eastern door"

Adapted from <http://sixnations.buffnet.net/Culture/>•

Letters: continued from page 10

letters

Hi! Peggie

Will do, with pleasure. I have given your contact details to our mailing list coordinator. You will receive our Newsletters, beginning with the June issue.

Thank you for your interest.

Giselle.

*

Hi Giselle,

Thanks so much for printing both my poem and Barney's poem. It means a great deal to us.

THERESA TURMEL.

*

Hi!

Please visit: http://www.geocities.com/sun_flare_4u/ The guestbook is now opened to all visitors.

I have been running in my cyber moccasins: inviting all native sites!

Thanking you in advance

MARY FORTIER.

7th
generation

What is the Seventh Generation?

Legend has it that the Shamans who predicted the arrival of the white man and the near destruction of our people also foretold the resurgence of the Aboriginal people seven lifetimes after Columbus. We are the seventh generation.

We must also recognize that the life in our communities has changed dramatically over the generations. Change is inevitable, but culture is a mechanism to make sure that the changes are not detrimental to the social, ceremonial, economic, educational and political life of the community. Each generation of Haudenosaunee must apply all of the principles, beliefs and values described above to assess the world in which they find themselves, and they formulate a response to their world that allows them to survive on their own terms.

We have even been given a way to accomplish this. It is called the Seventh Generation philosophy. The Chiefs are instructed that when they deliberate on the serious matters of the Council, they are to consider the impact of their decisions on seventh generation into the future. This way, they are to proceed cautiously, thinking of what effect their decisions will have on the welfare of their descendants. It requires a special attention to the future. But it also produces a sense of stability.

Some things will always need remain the same because we still live on the same earth, we still live in same areas, we still have many of the traditions that allowed our ancestors to survive. These very same traditions will be essential for the future generations. Keeping the traditions alive and viable is the responsibility of this generation. Our gift to the future is all of the things that have been described above. But these traditions are not simply words on paper that can be studied when needed. The traditions must be practiced each and every day. The Haudenosaunee way of life requires a commitment to make it happen, sometimes, in spite the current trends and desires of the people to change those traditions.

We are committed to maintaining our survival as distinct peoples.

We believe that the lessons from Creation the guidance of the Original Instructions, the unity of the Great Law of Peace, and the moral imperatives of the Gaiwiio provide the roadmap to our future.

History of Chief Jimmy Bruneau School

“I have asked for a school to be built ... on my land
and that school will be run by my people,
and my people will work at that school
and our children will learn both ways,
our way and the whitemen's way.”

- Chief Jimmy Bruneau (1881- 1975)



The Chief Jimmy Bruneau Memorial Area of our school has pictures of Elders, traditional artwork, and a statue of Chief Jimmy Bruneau.

“So if children are taught in two cultures equally,
they will be strong like two people...
what the old chief talked about is for some good time in the future
he looked far ahead for us, and we gain from it.”

- Elizabeth Mackenzie



Drumming and hand games are an important part of the cultural tradition practiced at school.

The Beginning of CJBRS...

For thousands of years Dogrib parents taught their children through the activities of their daily lives. Children learned the skills they needed to survive and the values they needed to live in harmony within their families, their community and with the land. In this century new skills and new knowledge became important. People not only needed land skills to survive and prosper, they needed to have the education that came from succeeding in school, college and university.

Chief Jimmy Bruneau recognized the importance of this new education but saw young people come home from residential school without bush skills, without their language and unable to talk to their parents and elders. It was his vision to work with other Dogrib leaders to get the government to construct a school in Rae that would teach “both ways”.

In 1971 the Chief Jimmy Bruneau School was opened in Edzo. It was originally intended for all the Dogrib communities, but soon they had their own elementary K-9 schools. However, students continued to have to leave their communities to go to Yellowknife for high school.

In 1991 the Chief Jimmy Bruneau School began to offer high school programs. By 1994 the school had its first grade 12 graduates!

Chief Jimmy Bruneau died on January 16, 1975. He was a chief who had great vision and set the finest example of leadership for our people. In the words of one elder, “He looked far ahead for us and we gain by it.”



This is a picture of what life was like here years ago.





Our Community: Rae-Edzo



Chief Jimmy Bruneau school is located in the small community of Rae-Edzo, North-West Territories, Canada. The community is a one hour drive from Yellowknife. The students who attend the school come mostly from Rae and Edzo, but also from other Dogrib communities.

Rae is on the shores of Marion Lake and Edzo is across the lake along the highway. Rae-Edzo is a Hamlet, governed by Hamlet Council, Treaty 11, and the Rae Band, as well as the Territorial and Federal Governments. The community is made up of Dogrib People of the Dene Nation.

Traditionally the people here hunted caribou and other animals for food and clothing. There are people in the community today who are hunters, trappers and fishers. We celebrate our culture through feasts. Afterwards, we look forward to hand games or drum dances. During the Summer, a group of students and supervisors go on a canoe trip for about 1 week to the outlying communities for the Dogrib Assembly.

Today many people are employed in Government Offices, Diamond Mines, Schools and other businesses in town. The children and young adults attend school and work toward becoming "Strong Like Two People".



As students at Chief Jimmy Bruneau School, we learn from our elders. The elders have said that the Dene have lived in a respectful relationship with the land, the spiritual world, with other people and oneself. This is necessary in order to survive as a person. There is a Dene way of understanding education. Education consists of providing the skills, knowledge and perspectives that will enable survival. The educational content has come down to us from generation to generation through our elders in the oral tradition. Our elders are the primary source for any real Dene-based education. (Dene Kede Curriculum Document, NWT Education Culture and Employment).

This page was created by Martina,
a grade 11 student and Darcy,
a Junior high student at Chief Jimmy Bruneau School. •



WILLIAM DUNCAN

A Concentrated Experiment in Social Engineering

The Church of England (Anglican) missionary, William Duncan, arrived at Fort Simpson in 1857. In the wake of a small-pox epidemic, Duncan relocated with a group of 50 Tsimshian followers at Metlakhatla, in 1862.



Fort Simpson in 1873.

The Metlakhatla settlement was an experiment in social re-engineering. It had carpenter's and blacksmith's shops, a sawmill, and a salmon cannery. Public buildings included a town hall, a trade hall, a school house, a court house, and a jail. Duncan, appalled at coastal Indian life, imposed Victorian English customs and culture on the isolated community and governed its inhabitants with strict rules relating to Christian religious observance, school attendance, government, industry, and the details of everyday life. Indian customs were forbidden in the missionary's effort to transform the Tsimshian into industrious Protestant citizens.

Eventually, Duncan (who had left a career in business to enter the seminary) opened a trade shop to supply his converts with material goods, entering into direct competition with the Hudson's Bay Company.



Above: Metlakhatla boasted the largest church north of San Francisco. Photographed in 1881.

William Duncan's vision of social re-engineering was greatly admired by whites. Among these admirers was the future Deputy Superintendent of Indian Affairs, Duncan Campbell Scott.

Metlakhatla grew to include 1000 residents and 200 houses. Following a split in the community, resulting from a dispute between Duncan

and the Anglican bishop, the missionary and 800 of his staunchest supporters moved over the border to Alaska in 1887. By 1905, most of the public buildings at Metlakhatla had been destroyed by fire, and the village declined in importance. Today, the population is very small. •

Sources: A Pour of Rain, by Helen Meilleur, and <http://www.civilization.ca/members/jfb/tsimshian/vilintre.html>

Teaching Canadian youth about the residential school system

(recommended for grade 10)

excerpted from First Nations Schoolnet (see <http://www.schoolnet.ca/aboriginal/issues/schools-e.html>)



Background

Long before Europeans came to North America, aboriginal people had a highly developed system of education. If you think of how difficult it must have been for aboriginal people to survive by earning a living from the land, you may realize that there was a great deal for aboriginal children to learn before they could survive on their own. Aboriginal elders and parents passed on not only survival skills to their children, but their history, artistic ability, music, language, moral and religious values.

When European missionaries began to live amongst aboriginal people, they concluded that the sooner they could separate children from their parents, the sooner they could prepare aboriginal people to live a civilized (i.e. European) lifestyle. Residential schools were established for two reasons: separation of the children from the family and the belief that aboriginal culture was not worth preserving. Most people concluded that aboriginal culture was useless and dying and all human beings would eventually develop and change to be like the 'advanced' European civilization.

Many things combined to make the experience difficult for young aboriginal children. They included the suffocating heat of the buildings; the painful need for someone to talk to; the pain of separation from their families; the bad tasting, indigestible food; the size and unfamiliarity of the buildings; the frightening crowds of people; the concentration-camp style discipline; mental and physical abuse; and the continual loss of personal freedoms and individual control. All of this must have been a staggering shock to the new "student."

The white man's school contradicted everything these aboriginal children had learned at home. Aboriginal society placed a large measure of responsibility on children's shoulders. They were expected to help with jobs such as tending the nets, feeding the dogs, cutting and hauling wood, cutting up meat and fish for drying. The school demanded very little in comparison. A child had no responsibility for the well-being of others. At residential school, the aboriginal child became no one's keeper, not even his own.

Some children were able to return home for two short summer months. Parents found that they had changed.

"cold," their parents as dressing "funny" and as smelling "bad." Students began to believe that the ceremonies and rituals which harmonized the spiritual and social life of the community and gave its members a sense of personal significance and group identity, were "heathen" and "the work of the Devil." The organization of the schools and the content of the curriculum conveyed to aboriginal children that the human values, the political institutions, the spiritual practices and the economic strategies of other Canadians were infinitely superior to the "primitive" ways of their traditional lifestyles.

It was disorienting for aboriginal children to spend the first (formative) years of life living in a traditional aboriginal way, and then to be thrust into a foreign, concentration-camp style school. Residential school disrupted the smooth transmission of beliefs, skills, and knowledge from one generation to the next, and deliberately divorced the aboriginal child from her background by discrediting her culture, punishing her for speaking her language and preaching the superiority of European attitudes. The experience often caused severe, and in many cases, unalterable damage to the child, to the family and to the community to which she would eventually return.

An aboriginal elder speaking about his residential school experience said that he wanted to write a book of humour entitled "Tongue Stuck to Fence." He was referring to the residential school he attended, at which the priest made the students who spoke their native language go outside in the winter and stick their tongues to a metal fence. How do you think that person could look back on such residential school experiences with a sense of humour?

Early residential schools were similar to religious missions. Later, the mission-run schools were administered jointly by Canadian churches and the federal government, and for a number of years, residential schools became official Canadian policy for the education of Indian children. Speaking no English, having never ridden in a car or truck, having never eaten anything other than meat, fish, bannock and perhaps the occasional sweet treat, aboriginal children as young as six left the world of their families and were sent into the unfamiliar world of the white man.

Children were usually rounded up in August and transported by train, plane or bus to the residential schools. They were separated from their brothers, sisters and friends and herded together according to age level. They were issued clothes and assigned a bed number. Even though many of the children could not speak any English, the supervisors spoke only English to them. The children were, in fact, punished for speaking their native languages. For as long as a year, and occasionally for several years, children were unable to express to anyone in authority what their basic needs were. Loneliness, sickness, confusion and abuse all had to be borne in lonely silence.

Children were no longer interested in helping the family with tasks such as carrying water and other chores. They had to be told everything, and they often refused to "listen." Instead they "talked back" and in general tended to spend time with children their own age who also attended residential school. Parents noted that frequent, violent arguments (very foreign to most aboriginal cultures) arose and that children seemed as unconcerned about hurting others as they were unwilling to obey elders.

Even more difficult for parents was the children's loss of ability to speak their own language. After several years away at school, children often found it difficult to speak their mother tongue. Parents felt left out when the children spoke English and wondered if their sons and daughters were talking about things they didn't want their parents to understand. Children used English when they were angry and so English became associated with bad feelings and strong language.

The most damaging part of residential schools, from an aboriginal perspective, was that children were taught that their culture was not worth preserving. Students learned that aboriginal traditional values were wrong and primitive, and that white Canadians came from a more "advanced" form of social organization. Students came to see their homes as "dirty" and

There were some positive aspects to residential schools. Without them, most of the students would never have learned to read and write, or learn about other ways of life than their own. It was not education in itself that was bad. It was that the manner in which the residential schools were organized were simply not sensitive to the needs or lifestyle of the aboriginal students.

By the 1950s, the Canadian government began to realize the residential school policy was a failure. The last residential school in Canada was closed some 30 years later.

Today, aboriginal people want recognition of what was done to their communities as a result of the residential schools. Aboriginal people have demanded, and received, official apologies from the Anglican, United and Roman Catholic churches which operated residential schools. As more and more former students of residential schools come forth with stories about the sexual and physical abuse they experienced, several religious authorities who administered the schools are being charged criminally.

The residential school experience continues to plague First Nations education. Many people who attended residential schools, now parents and grandparents, have biases against education for their children because of what they experienced. Furthermore, while the closure of residential schools meant that more and more aboriginal children began to attend regular provincial schools, provincial education curriculums did not change to reflect the educational needs of aboriginal children. Today, the cross-Canada average of the percentage of aboriginal children that complete Grade 12 is about 20%, and even lower in northern regions. Aboriginal children continue to have difficulties fitting in to the existing schools, which are still designed around a culture alien to their own.





You may ask, ‘Why couldn’t the Indian students just fit into the regular school system?’ Consider the following situation. Suppose you are a seven year-old Canadian English-speaking child. How well do you think you would do in a Japanese school? You don’t speak Japanese. The way Japanese is written is very different from English. Still, Japanese schools are considered to be some of the very best in the world. Would it mean that you are a failure if you had a difficult time in that school system?

Many First Nations are taking over the running of their schools from the government. By designing their own curriculums and running their own schools, aboriginal people intend to reclaim the education of their children and put the residential school experience in the past.

Student Questions

You may ask, ‘Why couldn’t the Indian students just fit in to the regular school system?’ Consider the following situation. Suppose you are a seven year-old Canadian English-speaking child. How well do you think you would do in a Japanese school? You don’t speak Japanese. The way Japanese is written is very different from English. Still, Japanese schools are considered to be some of the very best in the world. Would it mean that you are a failure if you had a difficult time in that school system?

Aboriginal children were forced to make huge adjustments when they arrived at residential school. Try to recall, in as much detail as possible, an experience in which you had to make a huge adjustment. Write a short essay, or start a class discussion, in which you compare your experience to the experience of aboriginal children at residential school.

An aboriginal elder speaking about his residential school experience said that he wanted to write a book of humour entitled “Tongue Stuck to Fence.” He was referring to the residential school he attended, at which the priest made the students who spoke their native language go outside in the winter and stick their tongues to a metal fence. How do you think that person could look back on such residential school experiences with a sense of humour? Indeed, if you read Basil Johnson’s Indian School Days, a sense of humour is clearly evident. Why do you think that some aboriginal people respond to such experiences with humour.

The following are examples of the type of punishments given to aboriginal children at residential schools:

For failing a test: no food for a day. For not working hard enough: 4 hours of extra work (in school or garden). For disobedience, and rude or disorderly conduct: no food or water for a day, a beating (with a stick on the back), extra garden work. For speaking native language: first offence – no supper, second offence – no supper and beating, third offence – considered disobedience and punished as such. For going off by yourself (without another student present): several hours of kneeling alone on a rock floor where all can see....

There are many similarities between these punishments and the treatment received by prisoners-of-war. Research some prisoner-of-war camp experiences and compare them to those of Indian children in residential schools.

Consider the following poem by Rita Joe, a Mi’kmaq poet, about attending the residential school in Shubenacadie, Nova Scotia:

*I lost my talk
The talk you took away
When I was a little girl
At Shubenacadie school.*

*You snatched it away:
I speak like you
I think like you
I create like you
The scrambled ballad, about my world*

*Two ways I talk
Both ways I say,
Your way is more powerful.*

*So gently I offer my hand and ask,
Let me find my talk
So I can teach you about me.*

Write a brief essay discussing what you think this poem means. What is the poet’s opinion of the residential school? What type of emotions is she expressing when she remembers the school? What does she feel she has lost? How does she hope to change the future?

Consider the following quotation, from Brian Maracle’s book *Crazywater* in which the subject is explaining why native alcoholism is connected to the residential schools:

“Figure it this way, over sixty thousand natives were processed through those schools since they started, and you got generation on generation just piled on top and now we’re trying to figure out, “What is love?”

How in the hell are you supposed to know how to f—in’ love when you’re not given love for ten months out of every year? It’s obvious they don’t know how to love. They ran away because they knew there was something missing. They didn’t have it. Same thing with me...

The question is not, “Why do we drink?” Ask first the question, “Do you know how to love?” And you’ll find a very thin line between them because they come from each other. You booze because you can’t love and you booze under the guise of pretending that you can.”

Why do you think that a residential school experience would lead an individual to alcohol abuse?

Student Activities

Pretend you are an aboriginal student at a residential school. Write a letter to your family at home. Describe to them what the school is like, what type of daily tasks you have been asked to perform, what your opinion is of the administrators (mainly clergy), what (if anything) you miss about home.

Aboriginal students at residential school often had a difficult time fitting back into family life when they eventually returned to their communities. Prepare a short skit in which a family is adjusting to having the children return from residential school. You will need at least two characters (a student and a parent), but you may have more: one or more students, a mother, a father, a grandparent, brothers and sisters. Try to put yourself in the shoes of the character you are portraying. What were some of the problems experienced by the children and their parents when the students arrived home? What effect did the residential schools have on the way aboriginal people, students and parents, felt about themselves?

Aboriginal children who attended residential school underwent a devastating process of attempted assimilation. The normal and healthy process of change and growth stopped for aboriginal children when they were forced to live under conditions that were physically, psychologically and spiritually unhealthy. When the growth and development of a living thing is interrupted, that living thing will still try to keep growing, but under circumstances that are harmful to normal development.

As an example of this, find a section of grass (or plants or weeds) you can monitor over the course of a month or so. Place a small box over the grass. Check the progress of the grass every week and keep track of your observations. For example, describe in detail what the grass looked like before you placed the box there - its colour, the shape of the stalks, the feeling it evokes in you. Compare this to the grass once it has been covered, i.e., any growth, new flowers, etc.

Now, write a short essay with the following thesis: Any society or civilization whose normal development is obstructed will have a difficult time maintaining a balanced and healthy way of life. Be sure to make reference to the field notes of your observations of the grass, and to the residential school experience of aboriginal people.

For a follow-up to this ‘experiment,’ remove the box from the grass and monitor how it fares once it is back in its natural environment. In your essay, compare these further observations to aboriginal self-government.

The elders in aboriginal communities have always been given a great deal of respect. Elders are considered the bridge between the ancient traditions and beliefs of the people and the modern day influences. They are respected for their wisdom and experience. The residential school experience severed the bond between the children and elders in the community, by undermining the role of the elders in a child’s education.

Write a journal entry that explores your own relationship with your grandparents (or another elder who played an important role in your life). Try to remember the lessons and values you learned from that person. If you have not had such a relationship with anyone, describe your feelings about not having such a connection with an elder.♦

National Aboriginal Youth Strategy

Prepared by the Working Group of the National Aboriginal Youth Strategy
December 2, 1999

The National Aboriginal Youth Strategy is intended to be a dynamic strategy that can respond to the varying needs of Aboriginal youth and changing circumstances.

Aboriginal youth are a dynamic component of Canadian society. They are the future leaders, educators, professionals and role models of their communities. They are the links to the history and tradition of the past, but they also hold the knowledge and vision for the future. These same young people will play a pivotal role in shaping Canada's future for the new millennium. Aboriginal youth represent the fastest growing segment of Canada's youth population. However, Aboriginal youth are among those who face the highest levels of poverty, unemployment, suicide, as well as experiencing low education levels and lack of access to basic health care services in Canada. In addition, labour market conditions are deteriorating for Aboriginal youth, aggravating a situation that already presents Aboriginal youth with far more challenges than other youth. The cultural, economic, social and political futures of Aboriginal youth will significantly impact the lives of all Canadians.

Aboriginal and government leaders recognize that focussed attention and strong actions are required to address these social and economic challenges in order to ensure constructive and optimistic prospects for Aboriginal youth. Strengthening the capacity of Aboriginal communities, where programs and services are designed and delivered through established and emerging organizations serving Aboriginal youth, should be encouraged. The delivery of programs and services based on mutual respect, recognition, responsibility, and sharing is in the best interest of all.

The National Aboriginal Youth Strategy is based on the belief that solutions and results can be realized when all stakeholders, including Aboriginal communities, governments and institutions, the private sector, community/voluntary agencies and individuals, work together in true partnership. The Strategy envisions Aboriginal youth having opportunities to pursue career and quality of life goals in support of individual choices as well as supporting the social and economic aspirations of Aboriginal communities.

Background

In November of 1997, Premiers, Territorial Leaders and the Leaders of the five national Aboriginal organizations called on the federal government to convene a meeting with Federal/Provincial/ Territorial Ministers responsible for Aboriginal Affairs and National Aboriginal Leaders. The purpose of this meeting was to address social issues related to Aboriginal peoples, a comprehensive process of social policy renewal and needs of Aboriginal youth.

In May of 1998, Federal/Provincial/Territorial Ministers responsible for Aboriginal Affairs and National Aboriginal Leaders met in Quebec City and agreed to develop a National Aboriginal Youth Strategy. A working group composed of representatives of the five national Aboriginal organizations, the federal government (represented by Human Resources Development Canada, the Privy Council Office and Indian and Northern Affairs Canada) and the Provinces/Territories of British Columbia, Alberta, Saskatchewan, Yukon, Nova Scotia, Manitoba and Quebec was established to co-ordinate development of the Strategy. The national Aboriginal organizations have, or are developing, Aboriginal youth advisory structures. Aboriginal youth committees and advisory councils have provided input into the development of this Strategy.

Premiers and National Aboriginal Leaders met in March 1999, in Regina, and pressed for the timely completion of the National Aboriginal Youth Strategy.

Current Situation

Aboriginal youth and their families require access to opportunities in a supportive environment that encourages them to break the cycle of poverty, abuse, the struggle for cultural identity, the lack of family support, low education levels, crime, and low self-esteem. Without the necessary supports, Aboriginal youth and their families will find it difficult to overcome these obstacles and may not be able to realize their career aspirations or quality of life goals. Statistics on the current situation of Aboriginal youth illustrate the many serious challenges that Aboriginal youth face on a daily basis.

It must also be noted that within some areas where proactive measures have been initiated, some positive trends have emerged. For example, Aboriginal longevity is increasing, the percentage of Aboriginal youth enrolled in post secondary education programs is increasing, and Aboriginal youth full time employment earnings are almost equal to those of other Canadian youth. Governments, institutions and organizations recognize that these improved measures indicate the benefits of working together in partnerships to address the critical challenges facing Aboriginal youth.

Supporting a Vision for Aboriginal Youth

A healthy future involves building on the diversity of Aboriginal communities and recognizes their spiritual, emotional, physical, intellectual and cultural values. Aboriginal youth recognize the importance of knowing their traditions and history. They want to learn about and sustain their cultures and languages as a means of strengthening their well being. This concept is conveyed from an Aboriginal youth perspective in the 1996 Royal Commission on Aboriginal Peoples Report, as follows:

We believe our heritage, culture and religion are what make us human beings. It is very difficult in the city to learn these things because many of the knowledgeable people who know about it and can help us with it don't live here. We must have help and resources so that we can reach out to these people and build connections between us and them (4-157).

Aboriginal youth also envision a future that offers equitable opportunities to live successful and fulfilling lives. To do so, Aboriginal youth need to be equipped with the necessary skills, abilities and information to take advantage of the full range of education, training and employment possibilities.

The prospects of Aboriginal youth for economic well being should be equal to those afforded the rest of Canada's youth. In supporting this vision, governments and Aboriginal organizations would envision the following:



Aboriginal youth should be involved in the development of programs and services for and accessed by Aboriginal youth. Aboriginal youth must be involved in the Strategy to realize true success

- community economic development, business and employment opportunities that are available and encouraged
- involvement of Aboriginal youth in the decisions that impact their lives and recognition as equal partners in the development of their individual and collective futures
- removal of barriers to social, education, and economic opportunities
- environments that are supportive
- implementation of measures to enable Aboriginal youth to enhance the quality of their lives, direct their future and fulfill their dreams

All of these elements point to the need for solutions that reflect the needs and aspirations of Aboriginal youth and a more integrated approach to addressing issues and challenges.

Our goal was to move from a 'state versus individual' focus to a 'people versus the problem' focus. We worked from the belief that the health of the child, family and community cannot be separated; that empowerment comes from ownership and accountability; that wisdom lies within each of us; that promotion efforts are essential for ensuring ongoing health. (First Nation Family Justice: MEE-noo-stah-tan Mi-ni-si-win Project, Awasis Child and Family Agency in Manitoba.)

Principles

All parties should work to achieve a co-operative vision and adopt a comprehensive, multi-sectoral approach both within and between governments. Opportunities should be achievable, practical and realistic so that success is a possibility for Aboriginal youth in Canada. In keeping with this approach, governments, institutions, and Aboriginal organizations are encouraged to use the following principles to guide the development and implementation of Aboriginal youth programs and services (not presented in any particular order of priority):

Inclusive

Aboriginal youth should be involved in the development of programs and services for and accessed by Aboriginal youth. Aboriginal youth must be involved in the Strategy to realize true success.

Community Diversity and Community based

The diversity of Aboriginal communities—with communities defined, in this document, as a gathering of similar people—should be recognized. Aboriginal youth programs and services should be tailored to the specific needs of individual communities wherever possible. Aboriginal communities should be involved in the design and delivery of programs and services for their youth wherever possible.

Flexible

Strategies designed to address the concerns of Aboriginal youth should be adaptable to meet current issues and challenges, and responsive to emerging local and global issues which have an impact on Aboriginal youth. They should also be flexible to address the varying priorities and interests of different jurisdictions, governments, institutions, and organizations.



Respectful

Traditional Aboriginal knowledge, customs, cultures and history should be valued and reflected in any plan of action around program design and delivery that is developed to meet the needs of Aboriginal youth.

Effectiveness and Efficiency

Any approach should consider existing Aboriginal governance structures and institutions and utilize their expertise and services wherever possible. Initiatives should be implemented in a manner that reinforces and supports Aboriginal structures and institutions. These initiatives should also be complementary to relevant self-government policies, arrangements and agreements, and consistent with relevant treaties and land claims agreements.

Holistic

Enhancement of existing policies and programs and the creation of new ones should take into consideration the spiritual, emotional, physical, intellectual and cultural needs and aspirations of Aboriginal youth. It should demonstrate harmony of these aspects and reflect the diversity of Aboriginal cultures.

Accessible

Programs and services should be transparent and provide information that is clear and easily accessible to Aboriginal youth, taking into account geographic and population realities. Information should be readily available to Aboriginal youth and should provide clear guidance on how youth can participate in or utilize programs and services. Issues of remoteness and costs affecting accessibility must be taken into consideration.

Individual Empowerment

Aboriginal youth play a key role in helping Aboriginal communities achieve their social and economic goals and objectives. Programs and services should provide Aboriginal youth with the tools necessary to participate effectively in the decisions that affect their lives and enable them to contribute in the key and appropriate institutions and structures of governments, institutions, and communities.

Community Empowerment

Many Aboriginal youth are raised with a strong belief in community values and view their individual pursuits as contributing to their family, community, governments, and institutions. Initiatives should recognize the importance of Aboriginal communities in assisting Aboriginal youth in achieving their goals and aspirations.



youth strategy



Goals

All parties should work together to achieve the following set of common goals:

Education and skills development

To increase participation and successful achievements in education and training.

Health

To encourage opportunities for Aboriginal youth to enjoy a healthy lifestyle.

Culture

To respect and promote Aboriginal cultures and communities including language, history, customs, traditions, self-identity, values and heritage. Many Aboriginal youth wish to reclaim their cultural identity and reconnect with their traditional values.

Sport and Recreation

To encourage Aboriginal youth to participate in sports, recreation and active living.

Social

To assist Aboriginal youth in achieving their aspirations for an improved quality of life.

Economic

To increase the awareness of Aboriginal youth regarding a range of economic opportunities. To increase Aboriginal youth participation in these economic opportunities.

Political

To support real opportunities for Aboriginal youth to become involved in the political development of their communities and governments, and in federal, provincial, and territorial political affairs.

Process

To increase the involvement of Aboriginal youth and their communities in the design, delivery, and evaluation of programs and services for Aboriginal youth. To develop an approach that strengthens community involvement and results in co-ordination between governments and institutions, Aboriginal organizations, and within federal, provincial and territorial governments concerning programs and services for Aboriginal youth.

Public Education

To encourage and support strategies designed to raise public awareness of the issues and challenges facing Aboriginal youth.

This article was extracted from the Youth Strategy document to be found at: http://www.aaf.gov.bc.ca/aaf/pubs/naysdec17-99_.htm

The National Aboriginal Youth Strategy was developed by a national working group consisting of representatives from provincial and territorial governments, five national aboriginal organizations and the federal government. British Columbia was represented on the working group.



continued from page 14

References

- Aikenhead, G.S. (1997). Toward a First Nations cross-cultural science and technology curriculum. *Science Education*, 81, 217-238.
- Aikenhead, G.S. (2000). *Teacher guide to rekindling traditions*. <http://capes.usask.ca/ccstu>.
- Baker, D.R. (1998). Equity issues in science education. In B.J. Fraser & K.G. Tobin (Eds.), *International Handbook of Science Education* (pp. 869-895). London: Kluwer Academic Publishers.
- Battiste, M. (Ed.) (2000). *Reclaiming Indigenous voice and vision*. Vancouver: UBC Press.
- Cajete, G. (1999). *Igniting the spark: An indigenous science education model*. Skyand, NC: Kivaki Press.
- Friedel, T.L. (1999). The role of Aboriginal parents in public education: Barriers to change in an urban setting. *Canadian Journal of Native Education*, 23, 139-158.
- Goulet, L. (2000, May). *First Nations teacher education: Affirming cultural identity and deconstructing race*. A paper presented at the 2000 Congress of the Social Sciences and Humanities, Edmonton.
- Lugones, M. (1987). Playfulness, "world"-travelling, and loving perception. *Hypatia*, 2(2), 3-19.
- MacIvor, M. (1995). Redefining science education for Aboriginal students. In M. Battiste & J. Barman (Eds.), *First Nations education in Canada: The circle unfolds* (pp. 73-98). Vancouver, Canada: University of British Columbia Press.
- Peat, D. (1994). *Lighting the seventh fire*. New York: Carol Publishing Group.
- Perley, D.G. (1993). Aboriginal education in Canada as internal colonialism. *Canadian Journal of native Education*, 20, 118-127.
- Pickering, A. (Ed.) (1992). *Science as practice and culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ritchie, S., & Butler, J. (1990). Aboriginal studies and the science curriculum: Affective outcomes from a curriculum intervention. *Research in Science Education*, 20, 249-354.
- Royal Commission on Aboriginal Peoples. (1996). *Renewal: A twenty-year commitment* (vol. 5). Ottawa: Government of Canada.
- Snively, G. (1995). Bridging traditional science and western science in the multicultural classroom. In G. Snively & A. MacKinnon (Eds.), *Thinking globally about mathematics and science education* (pp. 1-24). Vancouver, Canada: Centre for the Study of Curriculum & Instruction, University of British Columbia.
- Stairs, A. (1995). Learning processes and teaching roles in Native education: Cultural base and cultural brokerage. In M. Battiste & J. Barman (Eds.), *First Nations education in Canada: The circle unfolds* (pp. 139-153). Vancouver, Canada: University of British Columbia.

Two-Spirited Youth Program by Julian F. Wilson, Saulteaux

"No commitment we make today will be more important for the long-term prosperity and well-being of our society than the commitment to invest our efforts in very young children"
(Speech from the Throne, October 12, 1999).

Since the 1998 announcement of *Gathering Strength—Canada's Aboriginal Action Plan* and the subsequent creation of the Aboriginal Healing Foundation, many worthwhile projects have emerged across the country to allow the process of healing to begin. The Two-Spirited Youth Program (TSYP) is one such project.

The TSYP has been in operation since July 1999, specifically designed to focus on "intergenerational" impacts, as referenced in the Aboriginal Healing Foundation's mission "to encourage and support Aboriginal people in building and reinforcing sustainable healing processes that address the legacy of physical and sexual abuse in the residential school system, including intergenerational impacts."

The program is administered under Vancouver's Urban Native Youth Association by Gil Lerat, a chemical dependency specialist by profession. Lerat is the youngest of twelve children and is a member of the Cowessas First Nation of south-eastern Saskatchewan. As the two-spirited youth counsellor, Lerat says, "I work out of the Broadway Youth Resource Centre, a resource for at-risk-youth, youth who have the potential of living life on the streets due to their particular circumstances."

Lerat, says, "My specific role with the program, while we are dealing with gay, lesbian, bisexual, transgendered and questioning youth issues, is focussed on the intergenerational impacts of the residential school system. To best explain intergenerational impacts, you have to refer back, to what we call in psychology 'the attachment phase,' basically from zero to age six or seven. That's the time that a child attaches to their parents, the time when a child learns a set of ideas that are given to him by his or her parents. When children were taken from their parents and put through the residential school system, that very important part of human development was taken away from Aboriginal people, all the while instilling European ideas that shunned cultural beliefs and spirituality."

There is no doubt in my mind that every First Nation person alive today has suffered from or has been affected by the residual effects of the residential school system

"While these children were going through the system, their cultural beliefs, spirituality and attachment to their parents were being lost. So, as they grew up and started dealing with what they endured while attending residential school, without proper healing processes, many of these children turned to alcohol and drugs to hide the pain. What ended up happening was that, when they started having children, their children were also taken away and put into residential schools. So the cycle was continuing."

"There is no doubt in my mind," says Lerat, "that every First Nation person alive today has suffered from or has been affected by the residual effects of the residential school system. By that, I mean the fact that there are children today who are growing up in an alcoholic family or chemical dependent family could be directly attributed to the residential school cycle. At this point in time, when the children are in that 'attachment phase,' they are growing up in alcoholic homes and chemically dependent homes and they're seeing that as a 'normal' way of life. What we have to do is try to break this cycle as we carry on, which is what this program is all about. Healing will take time. So my main focus with the program is to really seriously take a look at the intergenerational effects of the residential school system unique to two-spirited youth."

"The statistics are out there," says Mr. Lerat, "Just look at the number of teen suicides on reserves. It's really hard for two-spirited youth to 'come out' and the statistics show that approximately 70 percent of the Aboriginal teen suicides that are happening on reserves today is by two-spirited youth. That's startling! In a small close-knit community when somebody is two-spirited, because of the homophobia and the ridicule that they may go through, the only natural thing for them, they believe, is death. This is very sad, because most of the First Nation two-spirited people that I have met are very intelligent, smart people. It's scary to think that we are allowing our youth to die because of who they are."

featured project



"I counsel youth on an individual basis with support group activities scheduled throughout the week. I've also made presentations on the subject at two public schools in Vancouver that have a high Aboriginal student population," says Lerat. The philosophy as noted by Lerat is that "two-spirited youth have the right to a safe, healthy, non-threatening environment in which to learn, grow and enjoy life, regardless of sexual orientation or perceived gender roles. We provide two-spirited youth with a safe, healthy and respectful environment in which to explore issues that affect them — free-of-charge." The program is available to Aboriginal youth between the ages of 13 and 29.

"With respect to partnerships," says Lerat, "if there are any organisations out there that can see some sort of partnership or linkage that could help two-spirited youth, I would urge you to contact me. I would like to work closer with First Nations communities to deal with this issue together. Not only to just help my program, but for me to help them as well. Sort of like a reciprocating relationship. I see our Native leaders as our role models by just being leaders. It's time to start honouring and acknowledging the fact that two-spirited people and two-spirited youth exist. There is nothing to be afraid of. They're human. What I'm saying is, I would hope that most of our Native leaders today have worked through their own issues with respect to homosexuality and homophobia and start advocating for our youth who happen to be gay. That would be something I would urge all our leaders to do."

"The bottom line," says Lerat, "is that I want to work with youth, and this program is for youth. I'm here for the youth. They are our future. If I could save somebody from becoming a burden on society, i.e., save them from living on welfare or doing drugs, and instead got them to lead a productive life where they do start paying their taxes, like everybody else, and become a productive member of society, that's what I want. Then not only do we save ourselves, financially, society-wise, but we also create a person who's healthy and balanced and has a meaningful life, and that's more important!"



The Urban Native Youth Association began providing services to Aboriginal youth in Greater Vancouver in 1989 when it became abundantly clear that a growing number of young people were continuing to leave reserves for the city. An Aboriginal youth with few job skills, minimal training, and little or no knowledge of where to go for help usually ends up on the streets.

AHF TWO-SPIRITED YOUTH PROGRAM

The Two-Spirited Youth Program began in July of 1999 and we are now entering our second year. The Two-Spirited Youth Program is for 13 – 29 year old gay, lesbian, bisexual, transgendered and questioning First Nations youth. The services that we provide are individual and group counselling, education, sharing circles, referrals and advocacy. There are three groups which operate within the program: one is an “open” group allowing any two-spirited youth to participate; one is for “sexually exploited” youth for those youth who are involved in the sex trade and the other group is for those who participate in the Aboriginal Ways Accelerate Youth Program. Each of the groups has a different focus, yet the primary objectives of the intergenerational effects of residential school and issues that effect Two-Spirited Youth remain constant.

The goal of our program is to assist Two-Spirited youth in addressing issues that are unique to them in a safe, non-judgmental, supportive environment. Thus, enabling them to make informed choices for a more productive and healthier life. The basic philosophy of our program is that Two-Spirited youth have the right to a safe, healthy, non-threatening environment in which to learn, grow and enjoy life regardless of sexual orientation or perceived gender roles.

The first year saw a number of different types of Two-Spirited Youth accessing the program. Gay male, lesbian, bisexual, transgendered, transsexual and questioning youth all accessed the program from different lifestyles. We had youth that were street entrenched, homeless, sexually exploited, “closed” in healthy home environments, as well as, students in both high school and college.

The primary focus in counselling sessions is getting the youth to understand the cyclical nature of abuse and how it started with the residential school system. I see this part of the healing process as very important in that we educate the youth about what happened to the older generations when they went to residential school. I begin to explain to the youth that the children that were taken from their parents to go to residential school were taken at the “attachment phase” of human development. From the time that a child is born to the age of 6 or 7, this is when a child “attaches” to his/her parents and this is the point in human development where a child learns the majority of his learned thoughts, feelings, behaviours and emotions. They were being taught in residential school that their way of living was pagan and wrong at this stage in development. When they were returned home to their parents for holidays and such, they began to develop insecurities from what they were being taught. Added to this fact, that many different types of abuses occurred in these residential schools, these children were destroyed on many levels. As these children grew older they

began to use alcohol and drugs as a way of coping with things that cause them great pain. When they had children, they did not know how to “attach” to their children because this phase of development was taken from them. Their children began growing up in alcohol and drug infested homes and began to view this type of behaviour as “normal”, because this WAS normal for them. The cycle continues today. Hence, they can have a better understanding of their upbringing and where they are now.

The next step in our healing process is then to view the Traditional Role of Two-Spirited People. Two-Spirited people in traditional society were very honoured and had special rites they performed within their tribe. We discuss the different roles the Two-Spirited people played in traditional society. Each tribe had a different slant on their Two-Spirited roles, but a lot of similarities occurred. For example, a lot of tribes honoured their Two-Spirited people by allowing them to be pipe carriers within different ceremonies or they began the tree cutting ceremony for the Sun Dance. What we try to encourage through places like the library and net, we try to find information about the youth's tribe with respect to Two-Spiritedness. When we view the Traditional roles, this allows the youth to feel good and gives them a new perspective on how they view themselves.

Another part of the program is Education. Part of working with the youth is giving them education with respect to safer sex, harm reduction in addiction, relationships and life skills. Workshops are also available to the general population, social service organizations, native, youth and gay communities with respect to homophobia, intergenerational residential school effects, Traditional Two-Spirited Roles and addictions. While educational workshops were available in the first year, it is going to become more of a priority in our second year.

The highlight of the first year was three success stories for our program. After working with two youth in both individual and group counselling sessions, one lesbian youth was reunited with her birth family in Mission and one transsexual youth was reunited with his family in Edmonton. One other youth obtained full-time employment because we linked him up with appropriate services.

In conclusion, the first year of our Program can be described as nothing less than truly successful for this type of first year program. The communities with which we worked with, ie: Native, Youth, Gay and Social Services communities, all accessed our program for different reasons. I look forward to continued on-going success in our second year.

*For more information on the Two-Spirited Youth Program contact,
Gil Lerat, Two-Spirited Youth Counsellor,
Urban Native Youth Society,
691 East Broadway Street,
Vancouver, B.C., V5T 1X7;
tel.: (604) 709-5728;
fax: (604) 709-5721;
email: glerat@unya.bc.ca •*

Healing Words is available by mail and from the Aboriginal Healing Foundation website: www.ahf.ca

Follow the links to our publications for a full catalogue of back issues –available as downloads in Portable Document Format (pdf).

www.ahf.ca



Healing Words is interested in residential school photographs for publication in upcoming issues. Photographs help us to tell the history of the residential school system, and its intergenerational impacts. If you have pictures you would like to share, please contact the editors: 801-75 Albert Street, Ottawa, Ontario, K1P 5E7. Phone: 1-888-725-8886.

p o e m s

Where does the spirit go?

When your world is taken away
and you have no choice but to stay
Where does the spirit go?

When you didn't get to say good bye
and are not comforted when you cry
Where does the spirit go?

When you are ridiculed by the way you talk
and you have not chosen the life path you walk
Where does the spirit go?

When people disregard the way you feel
and tell you that your beliefs are not real
Where does the spirit go?

When the others treat you wrong
and you no longer hear the inner drumming song
Where does the spirit go?

When you long for the people that you love
and for sight of the sacred eagle that fly's above
Where does the spirit go?

When they kept you until you were grown
and then told you, you were on you own
Where does the spirit go?

It's not where the spirit goes
but how the spirit grows
for the spirit is a precious seed
that comes out during times of need
it will help at times of trouble
and, more and more, it will double
people say, the spirit is a special part
that is deep down in your heart

the spirit does not go
it can only grow and grow and grow
Where does the spirit go?

-Trudi Tinant

Trudi attended the AHF Youth Conference in Edmonton as the Youth
Representative of the Metis National Council

Esquao Coeur

Everybody said she was a leader, a beauty
That the sun and summer skies were in her hair
And in her eyes
As a child she saw the magic in the spectrum of the rainbow
Seeking for a pot of gold she knew was needed and desired

She would give each one a fortune, so they'd never be unhappy.
She would buy each one a pony, for their mansion in the sky.
Her heart was full of wonder, she was loved by all Creation
And she gave without resistance, til the day she slipped inside.

Now she walks alone with memories behind her.
And there'll never be another moments pain
As the evening dew distills into the misty morning air
She's a woman and a warrior.....again.

Everybody said she was much stronger than the others.
That the burdens which she bore were really 'blessings in disguise'.
She trusted in her elders, in the blackrobes, in the priests
Til the day her resistance left her and she slipped inside.

Now she walks alone with vision left to lead her.
And there'll never be another moment's pain.
As the evening dew distills into the misty morning air.
She's a woman and a warrior.....again.

Everybody said.....

By Laura Langstaff
Copyright 2000
SOCAN

Healing Words is available by mail
and from the Aboriginal Healing
Foundation website: www.ahf.ca

Follow the links to our publications
for a full catalogue of back issues
—available as downloads in Portable
Document Fortmat (pdf).

www.ahf.ca





Residential School Resources

The following resource list is provided as a public service. The Aboriginal Healing Foundation does not necessarily endorse these materials. Included are books, articles, videos, audio tapes, reports, survivor groups and websites that address residential schools and/or their intergenerational legacy. A resource list with new entries is presented with every issue. See earlier issues for other resources.



Articles

Miller, J.R. "Denominational Rivalry in Indian Residential Education," *Western Oblate Studies* 2 1991. 147-54.

Pauls, Syd "Racism and native schooling: a historical perspective" in *Racism in Canadian Schools* Edited by M. Ibrahim Alladin, at pages 22 to 41. Harcourt Brace Canada: Toronto, 1996.

Redford, James. "Attendance at Indian Residential Schools in British Columbia, 1890-1920," *BC Studies*, No. 44 (Winter 1979/80).



Healing Words

The purpose of Healing Words is to be an instrument for honouring the Foundation's commitments to survivors, their descendants, and their communities. It is one of the means by which we demonstrate our respect for the agreements the Foundation has signed. It is also a vehicle for supporting the mission, vision and objectives of the Aboriginal Healing Foundation as well as the goals of the Foundation's Communications Strategy.

Books

Bensen, Robert ed. *Children of the Dragonfly: Native American Voices on Child Custody and Education*. Arizona: The University of Arizona Press, 2001.

Bush, Peter G. *The Presbyterian Church and Native Residential Schools, 1925-1969*.

Bush, Peter G. *Western Challenge: The Presbyterian Church in Canada's Mission on the Prairies and North, 1885-1925*. Winnipeg: J. Gordon Shillingford, 2000.

Choquette, Robert. *The Oblate Assault on Canada's Northwest*. Ottawa: University of Ottawa Press, 1995.

Huel, Raymond J. *Proclaiming the Gospel to the Indians: The Missionary Oblates of Mary Immaculate in Western Canada, 1845-1945*. Ottawa: University of Ottawa Press, 1996.

McCarthy, Martha. *From the Great River to the Ends of the Earth: Oblate Missions to the Dene, 1847-1932*. Ottawa: University of Ottawa Press, 1995.

Sterling, Shirley. *My Name is Seepeetza*. Vancouver: Douglas & McIntyre, 1993.

Reports

Reading, J., McDonald, G., Elias, B., O'Neil, J.O., and The First Nations and Inuit Regional Health Survey National Steering Committee. "First Nations and Inuit Regional Health Surveys: National Core Content Paper - An Exploration of Residential Schools and Gerontological Issues." National Aboriginal Information and Research Conference. Ottawa, Ontario. March 29-31, 1998.

"Sacred lives: Canadian aboriginal children & youth speak out about sexual exploitation." The National Aboriginal Consultation Project. Vancouver, B.C. Save the Children Canada. 2000.

Thesis

King, David P. (1999) "The history of federal residential schools for the Inuit located in Chesterfield Inlet, Yellowknife, Inuvik and Churchill, 1955-70." M.A. Thesis in History, Trent University.

Porter, E. The Anglican Church and Native Education: residential schools and assimilation. Ph.D. dissertation, University of Toronto, 1981.

Website - Youth Resources

National Aboriginal Youth Strategy Prepared by the Working Group of the National Aboriginal Youth Strategy:

http://www.aaf.gov.bc.ca/aaf/pubs/naysdec17-99_.htm

Schoolnet/Rescol
<http://www.schoolnet.ca/aboriginal/teachings>

Aboriginal Digital Collections
<http://aboriginalcollections.ic.gc.ca/>

Aboriginal Relations office
<http://www17.hrdc-drhc.gc.ca/BRA/Jeunesse/jeunesse.html>

National Association of Friendship Centres – Youth Website
<http://www.ausop.com/>

Aboriginal Youth Business Council
<http://www.aybc.org/>

The Aboriginal Youth Network
<http://ayn.ca/>

Metis National Advisory Youth Council
<http://www.ayn.ca/Metis/about.htm>

For a complete list of Residential School Resources, call Wayne K. Spear at the Communications Department:

1-888-725-8886 – extension 237.

Le premier pas

Volume 2 numéro 4 L'ÉTÉ 2001 Une publication de la fondation autochtone de guérison www.ahf.ca
Gratuit



Photo: Métis National Council

La jeunesse

Ce numéro de Le premier Pas est le fruit d'une double promesse. Quand nous avons planifié nos thèmes pour l'année, nous avons pensé qu'un bulletin pour et par - les jeunes offrirait une perspective actuelle et intéressante sur les impacts intergénérationnels des pensionnats.

Les descendants des survivants des pensionnats ont dû aussi survivre aux effets dévastateurs des traumatismes qu'ils ont subis. Pourtant, cette génération de jeunes autochtones a un statut spécial : elle est la Septième Génération, et de ces jeunes dépend l'espoir de guérison de la communauté. Nous nous sommes donc promis de demander à la génération d'aujourd'hui de partager avec les autres jeunes et avec nous leurs expériences, leurs points de vues et leurs histoires.

Voir page 2...



Conférence des jeunes - page 18

La Conférence des jeunes a été convoquée afin que les jeunes discutent de la façon dont la Fondation autochtone de guérison pourrait le mieux s'occuper des problèmes et des préoccupations de la jeunesse et augmenter sa participation aux projets que la FADG finance.

Voir page 18...

Ce numéro

Vie traditionnels

PAGE 8

Sciences de la guérison

PAGE 11

Les Jeunes à deux esprits

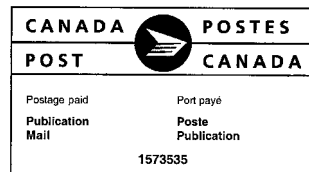
PAGE 33

Programme de développement social des Six Nations

PAGE 23

Un Cours sur les pensionnats

PAGE 28



«
Sept générations » est une expression significative pour les autochtones du Canada. Nos Aînés nous parlent d'une légende qui était basée sur le renouvellement de la force et de l'autonomie de notre peuple autochtone. On dit qu'après avoir la bataille pour défendre ses terres, le premier peuple avait perdu beaucoup de sa force. Cependant, chaque génération transmettrait cette nouvelle force à la prochaine génération jusqu'à la septième génération. La septième génération serait puissante en nombre et posséderait les sept enseignements de leurs ancêtres.

PROMESSES TENUES



Ce numéro de *Le premier Pas* est le fruit d'une double promesse. Quand nous avons planifié nos thèmes pour l'année, nous avons pensé qu'un bulletin pour et par - les jeunes offrirait une perspective actuelle et intéressante sur les impacts intergénérationnels des pensionnats.

Les descendants des survivants des pensionnats ont dû aussi survivre aux effets dévastateurs des traumatismes qu'ils ont subis. Pourtant, cette génération de jeunes autochtones a un statut spécial : elle est la Septième Génération, et de ces jeunes dépend l'espoir de guérison de la communauté. Nous nous sommes donc promis de demander à la génération d'aujourd'hui de partager avec les autres jeunes et avec nous leurs expériences, leurs points de vues et leurs histoires.

Cette année, en mars, la FADG a organisé une conférence de jeunes à Edmonton, pour les consulter au sujet de leur participation aux projets de guérison communautaire de la FADG. Les jeunes représentants de communautés diverses ayant des projets financés par la FADG, ainsi que de plusieurs organisations autochtones nationales se sont rencontrés et ont partagé leur vision et leurs espoirs. Une des recommandations issue de ce dialogue stimulant a été que *Le premier pas* soient dédié aux questions des jeunes.

Dédier un numéro entier de Le premier pas à la jeunesse et demander aux jeunes de partager leurs expériences au sujet des impacts intergénérationnels qu'ils ont connu, afin de laisser savoir aux autres jeunes du Canada qu'ils ne sont pas seuls.

- Recommandations de la Conférence de la FADG à Edmonton

Pour le moins qu'on puisse dire, nous avons été très heureux de cette suggestion, qu'il nous sera d'ailleurs facile de mettre en œuvre : nous avions déjà prévu de dédier le numéro de juin de *Premier pas* aux jeunes. Nous avons également confirmé que nous serions prêts à leur réserver un espace régulier dans chaque numéro de *Le premier pas* s'ils nous promettaient en retour de nous envoyer leurs contributions. Nous comptons donc sur vous, les jeunes, pour que ce numéro reflète vos préoccupations et vos messages.

Un numéro spécial pour des personnes spéciales

Les jeunes doivent s'impliquer directement dans le développement, la conception, l'évaluation (la responsabilité)- ils ont besoin d'avoir un sens d'accomplissement et de liberté pour pouvoir apprendre de leurs erreurs

- Recommandations de la Conférence de la FADG à Edmonton

Les sujets choisis et suggérés par nos jeunes contributeurs sont très variés. La guérison, dans le contexte de l'impact des pensionnats, touche un très grand nombre de points qui les préoccupent.

Le rapport de la conférence d'Edmonton, présenté dans ce bulletin, illustre le fait que les jeunes autochtones sont bien au courant des répercussions des traumatismes, sur la communauté et sur eux-mêmes, et des effets des abus spirituels, émotionnels, sexuels et physiques sur leurs parents et leurs grand- parents.

Les articles qu'ils ont écrits ou dont ils ont suggéré le sujet, démontrent qu'ils sont prêts à s'impliquer, à collaborer avec les adultes, à apprendre des aînés et des uns des autres, à accepter la responsabilité pour le rôle qu'ils doivent jouer dans le processus de guérison de leur famille et de leurs communautés, et à prendre la responsabilité de guider les plus jeunes. Il faut faire confiance à leur vision et à leur engagement, les reconnaître et les respecter. Ils deviendront alors assez forts pour porter l'espoir des sept générations qui les ont précédés et pour devenir des parents et des grand- parents d'enfants équilibrés et sains.

*Nous sommes la jeunesse d'aujourd'hui et nous marchons vers le futur.
Nous avons tous le pouvoir de faire des choix et le pouvoir de changer.*

- Conférence des jeunes de la FGA, Edmonton, 2001

Les jeunes ont également un grand désir d'être bien compris en tant que personne et aussi pour les défis spéciaux qu'ils doivent affronter. Ils veulent aussi être compris en tant que membres de cette génération spéciale, la Septième Génération. Les articles, *La Septième Génération* et *Forts comme deux personnes*, explorent ces défis et opportunités car ils s'adressent de manière spéciale à la jeunesse d'aujourd'hui.

Trop souvent, nous entendons parler de la jeunesse de manière négative. Selon mon expérience, si on leur en donne l'occasion, les jeunes savent démontrer, de manière enthousiaste, des qualités de cœur et d'esprit qui peuvent ranimer la foi de tous envers les êtres humains et envers l'avenir. Les jeunes présents à la conférence représentaient un petit échantillon de ces jeunes : ils combinaient les caractéristiques universelles de la jeunesse - enthousiasme, dynamisme, positivisme, soif pour le changement et le mouvement, fraîche créativité, positionnement sans compromis contre les injustices et conviction de l'importance du respect spirituel et traditionnel enraciné dans leurs valeurs culturelles - avec les vertus que nous attribuons surtout aux adultes et aux aînés, maturité, responsabilité, compassion, compréhension acquise par la souffrance personnelle, tolérance et sagesse.

Pour amorcer un cheminement vers la guérison, il faut connaître les caractéristiques de cette dernière et savoir pourquoi les gens agissent comme ils le font.

- Participants de la Conférence de la FGA, Edmonton

La jeunesse est également une période d'apprentissage, de remise en question servant à mieux se comprendre soi-même, ses expériences, ses croyances sa vision du monde et à comprendre les comportements de ceux qui font partie de ce monde : famille, communauté, nation, monde. Pendant la conférence, plusieurs jeunes nous ont dit qu'ils avaient vu et compris beaucoup de problèmes qui affectaient leurs familles et leurs communautés, mais qu'ils avaient encore beaucoup de questions à poser. Qu'ils avaient besoin d'en savoir plus au sujet de la connexion entre l'expérience des pensionnats et les impacts intergénérationnels. Certains des articles présentés dans ce numéro, en particulier le Projet des Six Nations cherchent à répondre à ces questionnements.

JEUNESSE AUTOCHTONE : UNE DESTINÉE EXTRAORDINAIRE



PROMESSES TENUES



Pour les survivants des pensionnats, la guérison est un cheminement personnel et collectif qui a commencé il y a très longtemps et qui continuera longtemps aussi, dans un avenir que beaucoup d'entre nous ne verrons pas. Reconstruire santé et équilibre est un processus générationnel mais dans lequel nous avons tous un rôle à jouer. Aujourd'hui, les jeunes descendants des survivants des pensionnats sont les porteurs d'une destinée spéciale : une destinée remplie d'espoir.

Il est impossible de parler de la guérison sans observer, reflété dans le miroir du temps, un monde différent de celui d'aujourd'hui. La guérison est avant tout une histoire d'amour avec l'optimisme et l'espoir et une profession de foi envers l'avenir sain et équilibré des générations qui nous succéderont. Bien sûr, nous travaillons nous-même chaque jour en tant qu'adulte ou d'Aînés, pour créer cet avenir, mais cela est surtout un travail de générations, et surtout de générations de jeunes. Les jeunes d'aujourd'hui sont réellement les communautés de demain, les «flèches» du présent qui, une fois lancées, suivent leur tracée vers un avenir plus sain et plus heureux.

La jeunesse autochtone d'aujourd'hui se tient en équilibre sur la charnière de leur histoire personnelle et collective. Ils portent, en tant que jeunes adultes, le bagage de leur enfance tout en étant propulsés vers leur propre futur par les forces irrésistibles de la vie. Pour de nombreux jeunes, le présent est un temps d'incertitude, d'insécurité, de doutes et d'inquiétudes presque constantes. Mais c'est aussi une période d'optimisme, de grande énergie et d'engagement envers des causes justes.

Les jeunes autochtones, sont aussi les dépositaires d'une vision plus large de la guérison. Ils ont hérité d'une force spirituelle qui a vaincu tous les efforts consacrés à l'anéantissement de leur culture. Cette force leur permet aujourd'hui de voir avec leurs propres yeux et non avec ceux d'autrui. Dans un monde où les lois spirituelles ont si peu de pertinence dans la vie pratique, ils peuvent, s'ils le choisissent, avancer sur le terrain solide de leurs traditions et spiritualité autochtones. Ils peuvent aussi choisir, parmi toutes les choses offertes par le monde contemporain, celles qui amélioreront la vie de leurs communautés et nations. Dans un monde qui se désagrège et qui a grandement besoin de guérison, ils ont le choix d'apprendre, avec leurs Aînés, comment guérir et reconstruire des communautés saines qui seront un jour proche des modèles. Cette tâche n'est pas facile, mais elle est la tâche que la Septième Génération a le choix d'accomplir.

Vous, la jeunesse autochtone d'aujourd'hui, tenez entre vos mains la destinée dont vos ancêtres parlaient, il y a des centaines d'années, à une époque où la maîtrise de cette destinée leur avait été arrachée.

Les choix sont des décisions et les bons choix sont des décisions éclairées. L'une des tâches difficiles qui est demandée des jeunes autochtones aujourd'hui consiste à examiner minutieusement ce que la société contemporaine fait scintiller et à choisir, parmi cet assortiment tentateur ce qui servira à faire prospérer les communautés autochtones sans que celles-ci aient à sacrifier leurs valeurs fondamentales.

Les communautés et nations autochtones sont diverses et complexes, chacune possède des caractéristiques qui lui sont propres. Le monde occidental est égale-

ment complexe et diversifié. Ce numéro du *premier pas*, comme ceux qui l'ont précédé, est un instrument de réflexion destiné à éclairer les divers aspects de la guérison. Nous espérons que l'éclairage porté sur certains de ces aspects seront utiles aux jeunes...et à tous nos lecteurs.

En collaboration avec nos jeunes contributeurs, nous vous présentons quelques idées, projets et stratégies de guérison :

La Science, lorsqu'elle retrouve et célèbre ses racines autochtones, devient un puissant outil de guérison, non seulement de l'estime de soi des enfants et des jeunes, mais aussi de celle de leurs parents et des Aînés. Elle peut accélérer le retour à une relation guérissante avec le créateur et sa création et à un sentiment profondément satisfaisant de reconnections avec son propre savoir.

L'Education lorsqu'elle se fonde sur la force des valeurs et des connaissances autochtones peut alors intégrer d'une manière profondément significative, les connaissances du monde occidental. Il en résulte alors l'émergence d'une génération forte et équilibrée dans ses dimensions spirituelle, physique et mentale, capable et ayant la volonté d'offrir leurs connaissances et dynamisme pour la guérison et la reconstruction de leurs communautés.

L'endurance culturelle : L'essence de la jeunesse est la résistance vitale. Ce n'est que grâce à cette endurance, cette résistance vitale que les enfants des pensionnats ont survécu, et c'est dans cette résistance vitale que la jeunesse d'aujourd'hui puise sa force et bâtit son avenir. Savoir comment cette endurance, cette capacité de résister est transmise, cultivée, accrue, est une connaissance que la jeunesse autochtone peut utiliser pour assurer la continuation des générations. L'Article intitulé Culture autochtone traditionnelle et l'endurance culturelle célèbre tous les survivants, ceux des générations passées et celles d'aujourd'hui.

La paix : Apprendre et surtout apprendre à mettre en pratique les grands enseignements contenus dans les lois et les principes de paix entre les individus, communautés et nations, qui, bien avant les conventions internationales et les ligues des nations, ont été instaurées dans de nombreuses communautés et nations autochtones, est un moyen puissant de guérison.

Notre âme et notre cœur sont engagés dans *Le Premier pas* : dans sa planification, sa recherche, sa rédaction et sa mise en page. Les questions que nous abordons sont souvent douloureuses et difficiles. Mais notre but est d'encourager la participation et le dialogue sur ces questions de guérison. Et nous sommes très heureux que les jeunes aient pris les rennes de ce numéro. De la part de tous nos contributeurs et inspirateurs, nous vous engageons à faire quelques pas ensemble, sur le jeune chemin de la guérison. Bonne lecture.

L'article sur la culture traditionnelle et la résistance vitale célèbre tous les survivants depuis les générations du passé jusqu'à la jeunesse d'aujourd'hui.

De la part de tous les jeunes contributeurs, nous vous invitons à lire ce numéro de *Mots de guérison*, et nous espérons qu'il vous aidera à renouveler votre foi dans l'avenir. •

Forts comme deux personnes, le thème de notre journal *Le premier pas*, est dédié aux jeunes autochtones du Canada et a été inspiré par eux.

La jeunesse autochtone du Canada représente 68% de la population autochtone totale – les jeunes constituent en fait une grande force numérique et se montrent des personnes et des dirigeants de haut calibre. Ils ont besoin de s'appuyer sur ces deux forces car leur tâche n'est pas simplement de survivre, comme leurs parents et leurs grands-parents, forcés de confronter un processus d'assimilation écrasant et sans pitié ont dû le faire, mais de reconstruire des communautés et des nations capables de prospérer et de s'épanouir. Tout cela en préservant un équilibre dans un climat caractérisé par la dualité et en confrontant un processus d'assimilation plus subtil et plus insidieux.

Les jeunes autochtones, donc, sont confrontés à des dilemmes qui n'affectent pas les autres jeunes canadiens. Jusqu'à un certain point, des jeunes appartenant à la première génération de familles immigrantes, pris entre la forte culture de leurs parents et les pressions qui les obligent à se conformer à la nouvelle société, se retrouvent face à un certain dilemme culturel. Mais, contrairement aux jeunes autochtones, leur histoire et culture, devient peu à peu, un fil fragile entre leur génération et celle de leur parent, et les statistiques nous montrent qu'après deux générations, ce fil se perd dans le tissage culturel de la société canadienne.

Mais les choix qui se présentent aux jeunes autochtones sont très différents. Leur dilemme a ses racines dans le fait que les éléments communs qui forment la vue du monde des peuples autochtones sont fondamentalement différents de ceux qui constituent la vue du monde occidentale. C'est cette différence fondamentale qui est au cœur de la question. Les aspirations des peuples autochtones, dont les générations de jeunes sont à la fois les gardiens et les bâtisseurs, ont toujours été, et sont encore aujourd'hui, inséparables de leur vue du monde.

Être *Forts comme deux personnes* demande donc aux jeunes autochtones de performer un acte d'équilibriste extrêmement exigeant, difficile et qui serait impossible sans une vision claire des éléments, qui, justement différencient ces deux vues du monde. Il existe également une vision particulièrement puissante, au sujet de la guérison et de l'avenir, dont les jeunes autochtones

ont besoin de prendre conscience: le jour approche rapidement où les pratiques insoutenables des sociétés occidentales ainsi que les systèmes qui leur ont donné libre cours auront atteint leur limite de viabilité.



"Malgré toutes les forces qui s'y opposent, les modèles sociétaux que les communautés autochtones d'aujourd'hui s'efforcent de construire sur les fondations solides de leurs valeurs et traditions spirituelles et grâce aux connaissances traditionnelles et contemporaines qu'ils ne craignent pas de combiner, feront l'envie d'un monde en ruine"
-GR

Ceux qui seraient tentés de traiter cette vision d'idéaliste ou de naïve, feraient bien de se rappeler: ce sont les idéaux humanistes exprimés et concrétisés par les personnes de vision qui ont inspiré notre monde et lui ont permis de progresser vers une plus complète mesure de compréhension, tolérance, et altruisme. La grande Loi de la Paix des peuples Iroquois, l'abolition de l'esclavage, l'émancipation des femmes, le processus de vérité et réconciliation en Afrique du Sud, appartiennent tous à la liste de ces idéaux. Les idéaux tiennent une place toute à fait légitime dans notre société, mais ils doivent pour cela être accompagnés d'un engagement à les concrétiser. L'engagement énergétique envers les idéaux a toujours un attribut de la jeunesse...

Chef Jimmy Bruneau est un exemple parfait de l'engagement envers les idéaux chez un jeune. Sa vision d'une génération de jeunes *Forts comme deux personnes* lui est venue lorsqu'il était un petit garçon de six ans et a pris forme lorsqu'il était un jeune homme. Il a pris l'engagement de réaliser sa vision et a commencé à se battre pour elle lorsqu'il avait la trentaine. Ce n'est qu'à l'âge de 84 ans que cette vision est enfin devenue réalité. Une réalité qui a transformé pour toujours une situation difficile en une situation positive.

Chef Jimmy Bruneau – Forts comme deux personnes

L'histoire du Chef Jimmy Bruno exemplifie le pouvoir visionnaire des jeunes et leur capacité de leaders. Bien qu'il soit né il y a quelques générations, la vision de Jimmy Bruneau a conservé toute sa pertinence vis-à-vis des dilemmes et des défis qui confrontent aujourd'hui les jeunes autochtones dans leurs communautés.

Imaginez l'année 1893: un américain, Frank Russel, diplômé de l'université d'Iowa, vient au pays des Flanc-de-chien, pour y chercher un bison musqué qu'il désire ramener dans son pays. Dans son journal de bord, il décrit le voyage qu'il a entrepris jusqu'aux rives du lac Courageous. C'est à cet endroit, à la fin de l'hiver, qu'il passe un certain temps, avec son attelage de chiens, dans le camp des flanc-de-chien, à quelque distance de portage du lac de Gras.

Le camp appartenait à Ek'awi Dzimi, qui était chef de ce camp et également le père du Chef Jimmy Bruneau. Chef Jimmy Bruneau avait six ans lorsqu'il a vu cet homme écrire et l'a entendu parler en anglais. Il ne savait probablement pas ce qui se passait à ce moment-là, mais cela lui a définitivement laissé une forte impression. Les gens du camp ont probablement parlé au sujet de cet homme étrange. Ils ont sans doute raconté l'histoire de son bref passage parmi eux et prêté qu'ils rencontreraient d'autres étrangers.

En 1913, lorsque Bruneau avait vingt-cinq ans, il a accompagné un autre Américain, David Wheeler, le long des rives du lac Snare Lake en traineau à chiens. Il a passé de nombreuses journées avec lui, l'écoutant et le regardant écrire avec crayon et papier. Ceci lui a laissé une impression durable. Au cours des années, il a eu l'occasion d'accompagner de nombreux autres étrangers.





En 1921, son oncle, Chef Monfwi dû s'asseoir en face de l'agent chargé des traités, pour en discuter avec lui. Il a vu de ses propres yeux le pouvoir de l'écriture et a réalisé l'influence que le mot écrit aurait, pour toujours, sur le destin du peuple Flanc-de-chien. Lorsque le Chef Monfwi mourut en 1936, Jimmy Bruneau lui succéda. En tant que Chef, il vit les enfants flanc-de-chien être enlevés pour être placés dans des pensionnats et y apprendre à parler et à écrire la langue étrangère. Il a aussi vu la tristesse dans les yeux des parents lorsque leurs enfants leur étaient enlevés.

Il a alors commencé à pousser le gouvernement afin qu'une école soit construite sur les terres des Flanc-de-chien et que les jeunes enfants puissent apprendre sans avoir à abandonner leur identité, mais en faisant l'acquisition des nouvelles connaissances.

Au cours de l'ouverture officielle de l'école en 1972, Bruneau déclara *"J'ai écouté mes Aînés, les Aînés comme Monfwi. J'ai écouté ce qu'ils ont dit. J'ai écouté comment ils voyaient les choses et maintenant je vous transmet ce qu'ils ont dit."*

"I have asked for this school to be built on my land and that school will be run by my people and my people will work at that school and our children will learn both ways, our ways and the white men's ways"

En 1991, lorsque les Aînés se sont rassemblés pour réfléchir, Elizabeth MacKenzie a pris la parole: *"The old chief, he looked far ahead of us, so that we can be strong like two people"*.

"C'est dans cet esprit que nous sommes venus partager nos expériences, pour que les autres puissent être inspirés et suivre les traces des anciens et dans nos traces, et faire la même chose lorsque le temps viendra pour eux de la faire".

Le message contenu dans la vision de Chef Jimmy Bruneau était que les façons de faire de l'homme blanc pouvaient être utilisées pour faire progresser la communauté et la rendre plus forte. A son époque, l'adoption de l'écriture entraînait des défis et des impacts énormes, car la culture des Flanc-de-chien était basée sur les traditions orales. Aujourd'hui, à l'école Jimmy Bruneau, les enfants apprennent les deux façons et le résultat n'est pas un affaiblissement mais une nouvelle force.

Jimmy Bruneau a su, cependant, user de temps et de sagesse pour réaliser sa vision. L'école est donc, grâce à cette patience et cette sagesse, réellement enracinée, aussi bien au niveau physique que psychologique et spirituel, dans la vie du monde des Flanc-de-chien. Elle est profondément connectée aux valeurs et traditions des Flanc-de-chien, qui orientent le programme d'enseignement.

L'histoire de Jimmy Bruneau nous remet en esprit une autre sorte de défi que doit affronter les jeunes d'aujourd'hui et leur communautés, ainsi que la vision qui sera nécessaire pour transformer ce défi en réalité, une réalité fondée sur les traditions et valeurs.

En effet, aujourd'hui, si l'écriture est bel et bien passée dans les mœurs, un nouveau défi a surgi possédant du même potentiel de transformation : la technologie. Comme l'écriture et la lecture, la technologie est bien installée et ne s'en ira pas de nos vies. Mais pour les communautés et nations qui travaillent à se guérir et à se reconstruire au niveau social, l'appât de la technologie peut représenter une autre forme d'assimilation, plus dangereuse peut-être encore, à long terme, que l'assimilation de type colonial imposé par le biais des pensionnats.

Dans le monde de l'homme blanc d'aujourd'hui, la technologie est une force utilisée avec excès, afin de mettre en œuvre un projet sociétal basé sur l'économie et le matérialisme, au détriment vrai bien-être humain. Il est donc évident que les jeunes autochtones, plus encore que les autres membres de leur communauté, devront examiner de très près comment ils intégreront la technologie dans le processus de guérison et de reconstruction sociale de leurs communautés et nations.

Comme leurs ancêtres l'ont fait avant eux, ils devront en scruter les impacts sur les sept générations à venir, et faire ainsi en sorte que, conscient de cette nouvelle forme d'assimilation, ils demeurent néanmoins *Forts comme deux personnes*.

Quelle est cette vision, et quelles seront les transformations? Ce sont les questions que la jeune génération autochtone actuelle, la Septième Génération, doit se poser. Les réponses qu'ils apporteront serviront de fondation à la société autochtone des générations qui les suivront.

Ma vie et les Sept Enseignements

Il y a une chose que j'aimerais offrir, c'est les Sept enseignements qui m'ont aidé à faire face au monde moderne, et qui me permet de vivre en harmonie avec le passé. Ces principes sont : la Vérité, la Sagesse, le Courage, le Respect, l'Honnêteté, l'Humilité et l'amour.

Tous les autres sentiments, émotions, pensées et actions sont une combinaison de deux ou de plusieurs de ces principes. Lorsqu'une personne est intègre, pense à ses actions et en connaît l'origine et les conséquences, elle peut alors aider une autre personne à affronter les problèmes de la vie, car nous sommes tous ici pour s'entraider. Il faut savoir qui nous sommes en tant que personne et savoir ce dont nous sommes capable de faire pour nous-mêmes et d'offrir aux autres.

En apprenant les Sept Enseignements et en les appliquant dans notre vie, nous commençons peu à peu à comprendre qui nous sommes en tant que personne anishinaabeg.

Les Sept Enseignements m'ont aidé dans la vie, et je les ai appris par association. J'ai grandi dans un milieu violent, avec la peur des abus et j'ai appris ces enseignements des meilleures personnes que je pouvais rencontrer à ce moment-là de ma vie, alors que je souffrais et vivais dans la douleur, le silence des choses non dites et l'absence de communication. Je dois remercier toutes les personnes fortes qui m'ont montré de la compassion et de la compréhension à travers tout cela et QUI M'ONT ENSEIGNÉ CES SEPT ENSEIGNEMENTS.

J'espère que ceux et celles qui se trouvent dans de telles situations lorsqu'ils sont jeunes et se trouvent seul à les affronter, de rencontrer de telles personnes, ET ILS SAVENT OÙ LES TROUVER. Je sais que ces personnes les aidera à trouver réponses à leurs questions et et leur apprendra ce que moi j'ai appris et que je suis prêt à offrir aussi, sans attendre quoi que ce soit en retour. Aujourd'hui, grâce à ceux qui m'ont aidé, je n'ai plus de regrets.

- Waabske aanjiniini
(little white eagle)

Les Sept Enseignements sacrés Seven Grands-pères Nezhwahswe Mishomisuk

Pratiquer et démontrer tous les jours les Sept Enseignements des Grands-pères, Anishnaabek Ogitchiidaag c'est essayer de faire plaisir au Créateur. Les Sept Enseignements des Grands-pères, sont aussi anciens que le temps lui-même. Ils sont:

*Courage - aakdehewin
Honnêteté - gweyakwaadziwin
Humilité - dbaadendiziwin
Amour - zaagidwin
Respect - minaadendmowin
Vérité - debwewin
Sagesse - nbwakaawin*

Ceux qui connaissent ces enseignements comprennent que le comportement et la vie quotidienne des Anishnaabe Ogitchiidaa sont enracinés dans les Sept Grands-pères. Vivre une vie bonne et saine, servir les autres ne se fait pas de manière malhonorable, irrespectueuse, sans amour, de manière désordonnée avec faiblesse

- George Martin

lettres

Je vous félicite, vous et Wayne pour le dernier numéro de *Le premier pas*! Il contient des informations très importantes et intéressantes. Je suis coordinateur d'un projet sur les pensionnats et je suis particulièrement intéressé à l'article sur Manawan. Quelles sont les sources de références pour cet article? Est-ce qu'il a été extrait d'un plus grand document?

Où est la Communauté de Manawan? Comment puis-je la contacter, communiquer avec les personnes impliquées dans ce projet?

Merci de votre aide. Continuez votre bon travail

Ross Hoffman
DzeL L K'ant Residential School Project
Smithers BC

Bonjour Ross,

Comment allez-vous?

La communauté des Atikameks de Manawan est située sur son territoire, dans la réserve de Manouane, située sur la rive sud du lac Métabeskéga, à 72 km au nord de Saint-Michel-des-Saints, et à 120 km à l'ouest de La Tuque, dans la région de la Haute-Mauricie. Environ 1,790 personnes appartiennent à la réserve de Manawan, et 1,510 résident sur le territoire de la réserve. Voici la personne que vous pouvez contacter:

Vous trouverez d'autres lettres en page 7

Le premier pas

<http://www.ahf.ca>

*Pour recevoir *Le premier pas*, écrivez-nous à l'adresse suivante : Pièce 801, 75 rue Albert, Ottawa, Ontario K1P 5E7 ou téléphonez-nous au 1-888-725-8886 le numéro local est le 237 4441. Notre numéro de télécopieur est le 613 237 4442. Nos adresses électroniques sont : grobelin@ahf.ca ou wspear@ahf.ca. N'oubliez pas que notre journal est disponible en Français, Anglais et Inuktitut et qu'il est gratuit.*

soumissions

Vous pouvez soumettre vos articles ou autres contributions par la poste ou sous forme de disquette (Wordperfect ou MS Word):

Télécopieur: 613-237-4442
Adresse: Au Rédacteur, Premier pas
75 rue Albert, Pièce 801
Ottawa, Ontario K1P 5E7
Courriel: grobelin@ahf.ca ou wspear@ahf.ca



Veuillez nous transmettre vos photos par la poste ou par voie électronique en format TIFF (grayscale). Veuillez noter que la FAG n'assume aucune responsabilité pour la perte ou les dommages du matériel envoyé par la poste.

Veuillez inclure, avec vos contributions, une courte biographie (votre nom, ce que vous faites) ainsi que votre adresse complète (ou l'adresse de votre organisation), vos numéros de téléphone, de télécopieur et votre adresse électronique.

La FAG ne paie pas les articles qu'elle publie dans *Premier pas* mais envoie aux auteurs une copie de *Premier pas* ou, sur demande des copies supplémentaires pour distribution.

Les points de vue et les opinions exprimés dans les articles soumis par les auteurs ne reflètent pas nécessairement les points de vue et opinions de la FAG.

Nous n'imposons pas de limite quand à la longueur des manuscrits, mais les textes courts sont préférables. Tous les articles qui sont soumis à la FAG à des fins de publication doivent être approuvés par l'équipe éditoriale. La FAG se réserve le droit de réviser et corriger les manuscrits (longueur du texte et style).

La FAG conservera les articles qui lui sont soumis, pour les publier dans un autre numéro de *Premier pas*. La FAG se réserve le droit d'accepter ou de refuser les articles qui lui sont soumis. La FAG se réserve le droit de retirer les passages dont le langage n'est pas acceptable et de corriger les erreurs de grammaire, d'orthographe et de ponctuation.

UN GRAND MERCI À NOS CONTRIBUTEURS



S.O.S POÈTES!

Merci aussi aux poètes que nous avons publié ici. Savez-vous comme il est difficile de vous trouver ? S'ILVOUS PLAÎT, vous, TOUS les poètes, que vous soyez jeunes ou vieux, connus ou non, envoyez-nous vos pensées, vos réflexions sous forme de prières, de chants, ou de poèmes. Il est très difficile de trouver des poèmes en français. Mais nous aimerions aussi recevoir des poèmes dans votre propre langue.

lettres

M. Donat Flamand
Coordinateur Général
Tel: 819-971-8813
Fax: 819-971-8848

Notre site Web contient aussi des renseignements supplémentaires sur le projet (www.ahf.ca). Je suis certaine que la communauté sera très heureuse de votre intérêt.

Un grand merci pour votre intérêt envers notre journal et pour votre encouragement, Ross, et bonne chance!

Dans l'esprit de guérison,
Giselle.

*

Bonjour à tous

S.V.P écoutez cette chanson de CreeActive Harmony
(Far From Home)
<http://www.mp3.com/creeactiveharmony>

Lien direct à cette chanson:
http://artists.mp3.com/artist_song/202/202092.html

La chanson parle d'un homme autochtone et de ce qu'il a vécu dans un pensionnat. CD: Tribute To The Elders II, Compagnie: CreeActive Harmony. Crédits: CreeActive Harmony Julie Robertson & Dawn Ferguson

Voici l'histoire de cette chanson:

Ayant entendu parler des expériences vécues par les survivants des pensionnats, cette chanson a été composée chez moi dans une communauté métis. Cela nous a pris environ une semaine pour l'écrire et environ six heures pour l'enregistrer.

Les chanteurs ont présenté cette chanson au cours de la Conférence sur les pensionnats qui a eu lieu à Edmonton, Alberta en Février. Comme vous pouvez l'imaginer, la chanson a très bien été reçue, les quelques 1500 personnes qui participaient à la Conférence se sont levées pour applaudir. Cette chanson a touché beaucoup de gens et ce serait bien si vous la mentionniez dans votre journal.

Merci,
MARK R.

*

Tansi!

Je suis Métis, née au Saskatchewan. J'ai écrit ce poème spécifiquement pour la FADG, suite à la mise en oeuvre du projet du Conseil National Métis, financé par la FADG. J'exprime dans ce message ce que j'ai ressenti après avoir participé à un atelier sur le développement des capacités, avec d'autres personnes métis handicapées qui vivent avec les répercussions des abus perpétrés dans les pensionnats et les institutions de réhabilitation. Le titre est dans la langue Michif, la langue des Métis et il signifie Femme au grand Coeur (qui est le mien, en fait). Si vous êtes intéressés, ce poème a aussi une mélodie composées pour Esquao Coeur.

J'espère que vous l'aimerez.
LAURA LANGSTAFF.

Note: Nous avons publié le poème de Laura dans ce numéro. Merci Laura..

*

Mon dieu que votre projet est noble et courageux. Félicitation pour vos démarches qui deviennent assurément un modèle pour contrer TOUTES violences, qu'elles soient affective, organisationnelle ou sociale.

Félicitation, bon courage,
SERGE HARVEY,
Travailleur social, Québec
stopviolence@pfa-qc.com

*

Boozhoo Tansii Aanii!

Nous avons reçu deux copies de votre journal au cours des deux dernières années. Il est très informatif et il a été une grande source d'inspiration et d'idées sur la question de la guérison et celle du mieux-être communautaire.

Nous fournissons des services à 14 communautés des Premières Nations et j'aimerais recevoir 18 copies de chaque numéro pour pouvoir les distribuer et partager vos idées avec ces communautés.

Merci- Meegwetch
THERESA.

Voir page 9

FORMULAIRE-CHANGEMENT D'ADRESSE

Nous voulons vous assurer que vous continuerez à recevoir le premier passif vous déménagez. Veuillez découper ce formulaire et envoyez-le à:

Le premier pas

La Fondation autochtone de guérison
75, rue Albert, pièce 801
Ottawa, Ontario K1P 5E7

Nom:

Ancienne adresse :

Nouvelle adresse :

Avez-vous des commentaires ou des suggestions pour le premier pas? S.V.P. transmettez ce commentaire ou suggestion à la Fondation autochtone de guérison.

portrait d'un projet

LES MODES DE VIE TRADITIONNELS – Camp d'été intergénérationnel Mi'kmaq (sciences naturelles, culture et ressourcement)

Le savoir indigène est holistique et inclus tous les aspects de la vie, mais de nombreux autochtones réalisent le besoin de posséder les connaissances occidentales. Les peuples autochtones considèrent que l'éducation doit établir un équilibre entre la culture et la diversité et le développement.

- Michael Michie

Description du projet

Le projet des modes de vie traditionnels (Traditional Ways Project) est un camp d'été intergénérationnel Mi'kmaq axé sur les sciences naturelles, la culture et le ressourcement. Par ce projet, on cherche à contrer le sentiment éliminer les impact de l'invalidation culturelle qui pèse lourd sur l'esprit des jeunes Mi'kmaq. Le projet vise à 1) redonner du pouvoir aux survivants des pensionnats afin de restaurer l'équilibre de la société, 2) accroître la prise de conscience chez les jeunes de la place qu'occupent les traditions Mi'kmaq dans le domaine des sciences naturelles et 3) jouer un rôle de catalyseur dans le rapprochement entre les jeunes et les Aînés Mi'kmaq.

Contribution de la FADG: \$23,116.00

Primary contact
Mr. Jean Jerome Paul
Director of Programs
Tel: 902-567-0336
Fax: 902-567-0337
Email:

Organisation Address
115 Membertou Street
Sydney, NS
B1S 2M9

Mi'kmaw Kina'matnewey –se réfère au processus d'apprentissage dans toutes ses dimensions qui est valorisé par les Mi'kmaw .



" Leur survie même dépendait de leur sensibilité et adaptation envers l'environnement naturelCes communautés sont les dépositaires repositories d'une vaste accumulation de connaissances et Leur disparition est une perte pour l'ensemble de la société, qui pourrait apprendre d'innombrables choses si elle tenait compte de ces compétences traditionnelles en matière de gestion de systèmes écologiques complexes. C'est une terrible ironie de constater qu'au fur et à mesure que le développement ordinaire atteint le coeur des forêts pluviales, des déserts et des autres systèmes écologiques primaires, ce développement détruit aussi les seules cultures qui étaient capables de vivre dans ces environnements. "

- World Commission on Environment and Development, 1987

LE CAMP CULTUREL DE SCIENCE MI'KMAW APORTE UNE PERSPECTIVE CULTURELLE À LA SCIENCE

Les cinquante six (56) jeunes autochtones qui ont assisté au Camp culturel de science Mi'kmaw de l'an 2000 étaient très occupés. En effet, le camp de cette année, ouvert aux étudiants de la 7^e à la 10^e année a attiré des étudiants de Membertou, Chapel Island, Eskasoni, Wagmatcook, Waycobah, Pictou Landing, Shubenacadie et Abegweit (PEI) Premières Nations.

Les étudiants logeaient au Collège Coast Guard, près de Sydney. Ils se levaient à 7 a.m tous les matins et les activités comprenaient des visites de terrain ainsi que des entretiens avec des Aînés, des personnes scientifiques et d'autres faisant de l'artisanat. Égale-

ment, les étudiants pouvaient se relaxer, nager, jouer au basket-ball, regarder des films, chanter du karaoke et danser.

Le Camp culturel de science Mi'kmaw essaye d'encourager les étudiants à étudier la science et à corriger la sous-représentation historique des Mi'kmaw dans les programmes menant à un diplôme scientifique ainsi que dans les carrières scientifiques. Les activités



scientifiques et les activités culturelles sont combinées pour montrer aux étudiants que la science naturelle fait partie de leur héritage Mi'kmaw, que la science est passionnante et intéressante.

Un des aspects primordiaux du camp est de réunir les étudiants et les Aînés, d'encourager la communauté et d'échanger dans une atmosphère positive. En une semaine, les étudiants sont exposés à des activités, des lieux, des gens et des options qu'ils n'auraient pas considérés auparavant.

Les étudiants ont fait toute la piste Mi'kmaw jusqu'à la Forteresse de Louisbourg où un guide leur a expliqué le rôle historique de Mi'kmaw et un autre leur a montré les plantes de médecine et leur a commenté les innovations de Mi'kmaw dans le domaine de la médecine. Certains étudiants étaient effrayés d'être sur l'océan et de voir des baleines à côté de leur bateau.

L'exploration des grottes de Kluskap a été une grande victoire pour tous ceux qui sont arrivés au bout, après une longue marche ardue en montagneuse.

Dans le laboratoire de l'université de Cape Breton, les étudiants ont fait une dissection et ceci leur a permis d'observer de près des organes, de voir des cerveaux, des reins et des intestins. Ils ont aussi appris à utiliser le microscope, à examiner des tissus et à observer des micro organismes qui rampaient, mangeaient et se battaient. Ils ont même appris à identifier des insectes. ►



portrait d'un projet

LES MODES DE VIE TRADITIONNELS

Camp d'été intergénérationnel Mi'kmaq
(sciences naturelles, culture et ressourcement)



Dans le Park Two Rivers Wildlife, à Mira, les étudiants ont vu des ours, des rennes, des aigles, des porcs épiques et des loutres et ont appris à connaître chaque animal.

Leroy Denny, Frederica Francis et Patrick Jeddore ont présidé un cercle de discussion pour les étudiants du Camp, ils ont expliqué la signification du cercle de discussion ont discuté de l'identité et des raisons pour leur présence au Camp ainsi que de leurs espoirs et de leurs projets d'avenir. « Ceci a bien fonctionné avec les enfants et leur a montré ce qu'est le cercle de guérison. Plusieurs ne savaient même pas ce que c'était » a expliqué Frederica, «cercle de discussion revient d'une manière encore plus puissante et fonctionne très bien pour notre peuple. »

Le camp a permis à plusieurs des plus jeunes enfants de redécouvrir la connaissance traditionnelle. Les artistes et les aînés ont enseigné l'artisanat traditionnel. Eugene Denny a expliqué la cérémonie de cabane de suerie, il a montré aux étudiants une herbe, et leur a expliqué sa signification dans la communauté et dans l'âme. Le Dr Margaret Johnson a raconté plusieurs histoires, certaines drôles d'autres effrayantes, mais plusieurs avaient une morale. On a encouragé les étudiants à parler la langue Mi'kmaq quand ils la connaissent, et les autres étudiants qui ne la parlaient pas couramment à l'apprendre.



Les étudiants ont pu s'amuser et trouver des amis parmi les autres qui partageaient un intérêt dans la science et la culture. « Je veux habiter ici » a dit un étudiant apparemment pas encore fatigué, ensuite il a dit « puis je revenir la semaine prochaine ? » On espère que le Camp de science aidera à renforcer la fierté dans la culture et aidera aussi à bâtir une confiance en soi à tous ceux qui pensent à faire une carrière dans les sciences.

<http://www.kinu.ns.ca/newsletter/newsaugust2000.html#1>



lettres

Bonjour Theresa,

Nous sommes vraiment encouragés de savoir que le journal aide les gens et nous vous remercions d'avoir pris le temps de nous écrire. Vous avez oublié de nous donner votre adresse. Nous serions très heureux de vous envoyer les copies que vous avez demandé.

Comme vous le savez, les numéros de notre journal sont aussi postés sur notre site Web, et peuvent être téléchargés

Merci encore (n'oubliez pas de nous envoyer votre adresse!)

Giselle

*

Chère Giselle

Je suis un artiste/écrivain/raconteur Anishinabe de 53 ans. Je suis aussi un survivant du pensionnat McIntosh pour Indiens. Je vais célébrer 10 ans de sobriété le 12 août de cette année. J'ai lu les poèmes que vous avez publié dans le numéro de printemps 2001 du journal, et votre SOS de la page 3. Je suis prêt à vous offrir le contenu de mon site Web.
<http://www.catfish.freespace.net>

Je serais heureux de collaborer avec vous.

Respectueusement,
RENE.

Cher Rene

Merci beaucoup de votre offre. Nous serions très heureux de publier vos poèmes. J'ai visité votre site Web et l'ai trouvé très intéressant et inspirant. Il contient de nombreux poèmes et histoires que nous pourrions utiliser! Bien que nous ne puissions pas publiciser vos tableaux qui accompagnent les poèmes et histoires, nous pourrions, avec votre permission, les utiliser comme illustrations et révéler les personnes à votre site web. Dites-moi quel serait le poème ou l'histoire que nous pourrions publier.

Notre prochain journal, dédié aux jeunes, a pour thème "Forts comme deux personnes". Nous y exploreront les questions qui préoccupent les jeunes autochtones, en particulier le dilemme qu'il doivent confronter par le fait qu'ils sont positionnés entre deux cultures.

Avez-vous un poème sur ce thème, ou nous pourrions utiliser un poème qui explore la question de choix en tant qu'artiste et personne autochtone.

Je pense aussi que votre histoire de vie est spéciale, très intéressante et nous pourrions, si vous nous accordez la permission, en faire un article, dans un autre numéro du journal.

Merci encore, Rene. Au plaisir de vous lire.
Giselle.



Suite de la page 9

lettres

Note: René apparaîtra dans un article de notre numéro de septembre 2001.

*

Bonjour!

Je viens de voir une copie de votre journal et j'aimerais le recevoir personnellement. Merci beaucoup!

JEANETTE.

Bonjour Jeanette,

Nous vous enverrons une copie du journal avec grand plaisir. J'ai passé votre adresse à notre coordinateur de la liste d'envoi.

Y a-t-il un article qui vous a particulièrement intéressée dans notre journal? Y a-t-il un sujet que vous aimeriez voir exploré dans un prochain numéro?

Si cela est le cas, n'hésitez pas à nous contacter.

Giselle.

*

Je m'appelle Elaine Kacsmar et je suis la coordinatrice du projet provincial d'alphabétisation, administré par le Conseil Tribal de Yorkton. J'aimerais vous demander s'il serait possible de faire un article qui expliquerait ce projet formidable et le publier dans votre journal? Vous seriez gentils de me répondre.

ELAINE.

Chère Elaine,

Nous allons considérer votre requête. Malheureusement, le numéro de juin du journal n'a plus aucun espace disponible! Mais comme vous le savez, nous publions le journal tous les trois mois et nous sommes toujours très contents de recevoir des idées ou des articles. Nous allons donc prendre votre idée en considération. Nous vous remercions beaucoup de votre intérêt. Nous avons beaucoup apprécié le fait que vous ayez pris la peine de nous communiquer votre suggestion.

Dans l'esprit de guérison,
Giselle.

*

Je viens tout juste de lire votre numéro de printemps 2001 de *Le premier pas* et voulais vous dire à quel point je l'ai aimé. Vous serait-il possible de m'envoyer les numéros précédents? Je vous joins mon adresse à Prince George, C.B. Merci à l'avance de votre collaboration.

PEGGIE.

Voir page 25

Message du Président



Bonjour

C'est avec grand plaisir que nous vous présentons ce numéro spécial de *Le premier pas*, que vous soyez jeunes, ou moins jeunes. La jeunesse est le temps des nouvelles idées, une période de vie où le monde nous offre à la fois d'immenses horizons d'opportunités et d'innombrables obstacles à franchir. C'est aussi le temps, ou l'inspiration que nous fournissent ces opportunités nous donnent la force nécessaire pour franchir les obstacles. Pour certains jeunes de nos communautés, cependant, les opportunités sont rares et les obstacles trop nombreux. Nous ne les oublions pas, et espérons que les idées de leurs pairs contenus dans ce numéro les motiveront et les réconforteront.

Comme jamais encore dans l'histoire de nos peuples, la question de survie a pris tant de dimensions nouvelles. Ce sont ces dimensions nouvelles, complexes et cruciales qui constituent le monde de nos jeunes. Pour eux, donc, la guérison doit intégrer toutes ces dimensions.

Dans les numéros précédents nous avons surtout examiné le côté «thérapeutique» de la guérison. Il est vrai que les traumatismes des pensionnats représentent des blessures profondes, qui ont fait, et qui font encore des ravages énormes qui ont affecté le psyché autochtone au niveau individuel et collectif. Il nous faudra de longues, longues années à guérir, à trouver, pour chacun, le cheminement qui lui convient le mieux.

Les jeunes connaissent très bien la situation de leur famille, de leur communauté. Ils ont souffert eux aussi, et veulent participer au processus de guérison, car ils seront les parents, les Aînés, les leaders de demain, un demain, qui pour certain est très proche.

Nous avons donc laissé au jeune le soin de nous offrir quelques pistes, quelques idées un peu différentes mais qui ont pour but de guérir. Il n'a pas été possible de retenir toutes les idées, nous les publierons dans d'autres numéros – celles qui sont présentées ici reflètent leurs préoccupations, mais aussi leur optimisme.

Et c'est cet optimisme qui nous apporte une nouvelle énergie, à nous adultes, qui avons tant combattu, qui sommes souvent fatigués face à l'avenir. Merci à tous les jeunes de ce message, grâce à lui, nous savons que le cheminement vers la guérison et le bien-être de nos communautés et nations n'a pas été entrepris en vain.

Masi

Histoires du terrain :

Expérience et conseil de l'équipe
des modules d'enseignement-Retour
aux traditions

Extraits d'un document écrit par
Glen Aikenhead
Coordinateur de projet
Collège de l'Éducation
Université de Saskatchewan

« Les approches culturelles partent de la croyance que si les jeunes sont bien enracinés dans leur identité autochtone et leur connaissance culturelle, ils pourront se développer intellectuellement, physiquement, émotionnellement et spirituellement grâce à leurs ressources personnelles solides ». Notre module pédagogique - Retour aux traditions appuie, de manière modeste, l'initiative qui consiste à renforcer l'identité culturelle d'un étudiant et son estime de soi tout en lui facilitant l'accès à la science et à la technologie occidentales ».

-Commission royale sur les peuples
autochtones (1996)

Les modules pédagogiques - Retour aux traditions appuient l'initiative qui consiste à renforcer l'identité culturelle d'un étudiant et son estime de soi tout en lui facilitant l'accès à la science et à la technologie occidentales. Nous observons des résultats positifs sur les visages de nos étudiants car ils ont découvert une relation entre la leçon et leur vie de tous les jours. On a remarqué ces attitudes dans la qualité des projets de science qu'ils ont remis.

Non seulement les étudiants sont avantagés en reliant la connaissance locale avec la science scolaire, mais la communauté autochtone tout entière s'en trouve enrichie. En Alberta, Tracey Friedel (1999) a montré à quel point la vitalité et l'indépendance d'une communauté s'améliorent quand les voix des parents et de la communauté sont écoutées et quand le programme scolaire reflète leurs valeurs.

Si vous voulez enseigner un module d'enseignement - Retour aux traditions vous devez absolument écouter les personnes qui détiennent la connaissance, et vous devez faire une part substantielle à leurs histoires dans le contenu scientifique scolaire. Par exemple, les familles constituent une source très riche de connaissance au sujet du pouvoir de guérison des plantes locales. Dans un travail au sein du module *Les DONS CACHÉS DE LA NATURE*, cette connaissance locale est partagée à la maison avec les étudiants qui ensuite l'emmènent à leur classe de science (avec la permission de la personne qui détient cette connaissance). À la fin du module, les étudiants sont évalués sur leur compréhension de cette connaissance locale ainsi que sur leur habileté d'utiliser la science occidentale dans le contexte de leur propre communauté. Avec ceci et d'autres modules, les parents pouvaient être réellement satisfaits que leurs enfants participent à un tel programme scolaire. Plusieurs ont même mentionné qu'ils n'auraient jamais cru qu'il existait autant de connaissance sur les plantes, les chaussures de neige, le Paradis etc. dans leur communauté. Également, les parents étaient impressionnés d'entendre que leurs enfants avaient offert bénévolement de rester après les heures d'école pour faire de la gelée d'églantine ou pour cuisiner des plats de riz sauvage ou encore pour travailler sur un projet, ils étaient plus spécialement impressionnés si leur enfant était un garçon. En effet, les parents ont apprécié la nouvelle relation qui émanait entre eux et leurs enfants grâce à leur participation mutuelle dans le module.

Nous avons remarqué des parents qui venaient à l'école pour demander le programme de la journée alors qu'avant ils évitaient plutôt toute conversation quand ils venaient chercher leurs enfants à l'école. Ce lien solidifié entre les parents et l'école a eu pour effet non seulement d'appuyer les accomplissements des étudiants mais d'ouvrir une avenue pour les membres de la communauté pour qu'ils se sentent moins étrangers et plus responsables. Ce sentiment se retrouve dans le livre de Marie Battiste's (2000) *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*, dans lequel les auteurs autochtones décrivent comment les peuples autochtones peuvent reconstruire leurs communautés en sociétés « postcoloniales » productives.

Sciences de la guérison



Pour renforcer l'estime de soi des jeunes, des parents, des aînés
et de la communauté

Comme décrit dans notre Guide d'enseignement des modules - Retour aux traditions (Aikenhead, 2000), chaque module commence en établissant un cadre autochtone sur le thème de ce module. Ce cadre reflète la connaissance locale. Dans une leçon postérieure du module, on introduit la science occidentale et la technologie issues du curriculum de science de la province de Saskatchewan comme une connaissance utile d'une autre culture (la culture de la science occidentale). Le contenu autochtone d'introduction est présenté sous la forme d'un projet concret utile à la communauté, comme par exemple faire une marche en chaussure de ski, rechercher des plantes autochtones qui guérissent, écouter un aîné, faire des entrevues dans la communauté ou participer à faire la récolte du riz sauvage local.

Une introduction connaît beaucoup de succès quand les étudiants peuvent voir un lien direct avec Mère Nature. Effectivement, les étudiants retrouvent un sens d'appartenance, car ce lien physique, émotionnel, mental et spirituel avec Mère Nature les aide à respecter la connaissance autochtone de la communauté. L'introduction à un module d'enseignement - Retour aux traditions constitue un cadre autochtone pour le module au complet. En effet, dans tout le module les étudiants se référeront à ce cadre familial chaque fois qu'ils en auront besoin. De cette façon, les voix et les visions des autochtones deviennent une partie authentique du module d'enseignement - Retour aux traditions. Ainsi, non seulement les histoires d'Aînés sont honorées, mais elles sont incluses dans le curriculum parallèlement avec les histoires des spécialistes scientifiques (contenu scientifique). Linda Goulet (2000) a conclu qu'un tel respect aide une communauté fixée sur la colonisation à réaffirmer l'identité culturelle de la communauté comme une tribu ou une nation, ce qui constitue un processus positif qu'elle et Marie Battiste (2000) appellent la « décolonisation ».

Un professeur de modules d'enseignement - Retour aux traditions a fait faire aux étudiants une recherche sur l'histoire de la communauté, pour la retracer et s'en souvenir. Ceci a servi de cadre d'introduction pour l'établissement du module. Ensuite, quand un aîné a commenté sur la validité du travail des étudiants, l'aîné était vraiment impressionné par les images saines et positives transmises dans cette histoire. Les faits historiques retransmis des étudiants reflétaient un esprit de décolonisation, en contraste avec les images négatives qui caractérisaient les gens. Le module n'a pas de lui-même transformé l'image de la communauté, mais elle a fourni aux étudiants une manière de retrouver la souveraineté culturelle et de construire une communauté postcoloniale.

DÉFIS

Les innovations qui répondent à des points importants, comme celui de la décolonisation ou de la décision de ce qui doit être étudié à l'école au niveau scientifique risquent d'entraîner des défis. Nous pensons qu'il faut être francs au sujet de ces défis au fur et à mesure que nous les rencontrons, alors si vous en rencontrez un vous ne



Sciences de la guérison

serez pas seul à essayer de trouver une solution. On discutera de ces défis dans une section ultérieure intitulée « conseils aux professeurs de science ». Évidemment, nous ne prétendons pas que nous connaissons tous les défis. Par exemple, nous n'avons rencontré de racisme dans notre projet de modules d'enseignement – Retour aux traditions. Donc, nous savons que notre conseil ne couvrira pas nécessairement tous les défis auxquels vous devrez faire face dans votre école ou dans votre communauté.

Un défi important pour beaucoup d'entre nous fut d'établir un lien entre les gens de la communauté qui avait la connaissance que nous recherchions. Ce type de défi a deux éléments : la communauté et le professeur de science, mais chaque élément doit être étudié indépendamment.

LES DÉFIS DANS LA COMMUNAUTÉ

Les professeurs ne tiennent pas vraiment compte de la communauté locale quand il s'agit de déterminer ce qui doit être enseigné à l'école. Par exemple, les professeurs ne demandent pas généralement aux personnes de la communauté « quel doit être le contenu de la science scolaire? » L'idée que nous voulons mettre en valeur ici n'est pas de revoir les raisons de cet état des choses, mais plutôt de souligner que les modules d'enseignement – Retour aux traditions veulent faire un changement dans le status quo parce qu'on demande aux parents, aux aînés et à d'autres membres de la communauté de participer, conjointement avec l'école, dans des moyens différents de ceux des pratiques conventionnelles. Évidemment, les changements peuvent créer des défis pour certaines personnes, mais la patience et le respect aident tout le monde à dépasser l'incertitude initiale.

Vous devez connaître les sentiments négatifs et persuasifs de la communauté pour les écoles en général. Ces sentiments sont souvent enracinés dans le traitement oppressif qui caractérisait certaines écoles résidentielles, ils viennent soit d'une expérience personnelle soit d'histoires entendues. Également, ces sentiments négatifs proviennent d'expériences passées dans les écoles locales et ces expériences sont, en grande partie, définies par un échec dans le monde académique Euro-canadien. Évidemment, l'échec et la marginalisation n'encouragent pas les gens à continuer des contacts avec les écoles. Ceci découle de la nature humaine. Également, ceci représente un obstacle à la participation de la communauté dans les programmes scolaires. Cependant, quand les gens voient un ou deux membres de la communauté participer dans un module de science, souvent on assiste à un revirement de sentiment.

Aussi, les sentiments négatifs émergent comme une réaction à l'idée que l'école continue à représenter une force colonisatrice au sein de la communauté (Perley, 1993). Une réaction possible à cette « invasion culturelle » peut être la résistance passive (Friedel, 1999). Un professeur de science peut faire face à une résistance passive puissante dans la communauté. Malheureusement pour la communauté, la résistance passive maintient le status quo (c'est à dire plus d'invasion culturelle). Pour pouvoir dépasser la résistance passive, les gens ont besoin de faire des changements significatifs, comme Tracey Friedel l'a démontré dans son travail avec les parents autochtones à l'école d'Alberta. De la manière selon laquelle la communauté de parents voit que votre nouveau module de science peut apporter un changement significatif social (comme la participation authentique dans le curriculum scientifique) dépendra la façon selon laquelle ils se sentiront plus à l'aise pour dépasser cette résistance passive et aider l'école dans son programme. Selon Tracey Friedel, il incombe au professeur de démontrer un certain degré de changement social dans la classe de science, mais c'est la responsabilité des parents de transformer leur résistance passive en un dévouement qui puisse procurer des changements dans l'école.

Beaucoup de professeurs de science trouvent que les étudiants et leurs familles n'apprécient pas à sa juste valeur la science et la technologie autochtones de la communauté comme connaissance légitime dans le but d'étudier à l'école. Les raisons de la diminution de la valeur de la connaissance ancestrale ne font pas l'objet de ce document. Cependant, le défi qui se présente à la communauté est celui de changer son point de vue sur la valeur de cette connaissance. Évidemment, découvrir que la connaissance est honorée dans la classe de science aidera sûrement. Également, une participation significative plutôt que symbolique est beaucoup plus efficace.

La connaissance ancestrale se situe dans la mémoire collective de la communauté des aînés. Selon la tradition, les aînés ont toujours conseillé les enfants avant qu'ils atteignent l'adolescence. Cependant, dans le cas d'adolescents plus mûrs, certains aînés respectent cette maturité en les laissant apprendre seuls, et sans leur dire ce qu'ils doivent apprendre. De leurs côtés, les adolescents doivent être complètement responsables de ce qu'ils apprennent.

Vous devez connaître les sentiments négatifs et persuasifs de la communauté pour les écoles en général. Ces sentiments sont souvent enracinés dans le traitement oppressif qui caractérisait certaines écoles résidentielles.

Cette tradition (ainsi que d'autres coutumes commentées dans le paragraphe suivant) rendent les aînés mal à l'aise quand ils viennent dans les classes de l'école secondaire pour partager leur connaissance avec des adolescents qui ne l'avaient pas particulièrement demandé. Cependant, de nombreuses écoles ont déjà résolu ce défi, donc il y a toujours un soutien proche disponible.

Une grande partie du caractère holistique de la connaissance autochtone dépend du contexte dans lequel cette connaissance se partage. Par exemple, les sons physiques que les mots font contribuent à ce contexte. (Pear, 1994). Donc, la connaissance ancestrale devrait se partager dans une langue autochtone. Mais comme la plupart des professeurs de science ne parlent pas de langue autochtone, les aînés doivent compenser cette déficience en acceptant de partager sa connaissance en anglais. Un autre aspect du contexte est celui du lieu. Il ne faut pas prendre pour acquis que votre salle de classe représente l'endroit naturel pour la présentation d'un aîné, ce n'est pas le cas. Ceci représente un autre compromis de la part de l'aîné. Selon la tradition, les aînés parlent

à une seule personne ou à quelques personnes en même temps, soit chez eux soit dans la nature. Le fait de se trouver en avant d'une classe de 25 étudiants risque de leur paraître étrange. Également, rentrer dans une classe pour parler aux étudiants risque de représenter un défi pour certains aînés. Alors, il semble plus utile d'inviter un aîné qui a de l'expérience dans les présentations scolaires.



LES DÉFIS DU PROFESSEUR DE SCIENCE

De nombreux professeurs de science (non autochtones et autochtones) sont étrangers à la communauté dans laquelle ils enseignent et de ce fait n'ont pas de précédents personnels qui les relient aux personnes qui détiennent la connaissance. Quand vous sortez et que vous contactez un étranger, vous risquez d'enfreindre le protocole local, et ce, plus particulièrement si cette personne est un aîné. Vous risquez aussi d'avoir un malentendu dans une communauté où vous travaillez fort pour vous faire accepter.

Ces risques psychologiques peuvent être encore plus importants pour les professeurs de science autochtones qui sont plus au courant des possibilités de ne pas respecter le protocole. Notre conseil (dans une section suivante) vous aidera à passer à travers ces risques initiaux. Pour les professeurs de sciences qui sont des membres de la communauté, le défi peut se présenter d'une autre façon. En impliquant une personne de la communauté à faire un module de science, le professeur cesse d'agir en tant que membre de la communauté (partageant ainsi les valeurs telles que la marginalisation vis à vis des écoles ou la résistance passive par rapport aux personnes académiques), mais en revanche il commence à agir comme un étranger (exprimant ainsi les valeurs relatives à l'école). Par exemple, le fait de prendre des photos de l'artisanat d'une personne pour l'utiliser dans un module de science signifie agir de manière contraire aux règles conventionnelles connues des membres de la communauté. Alors, le professeur de science doit résoudre ce conflit de rôles. Cependant cette situation demeure un défi, mais avec le temps, la patience et la pratique il est possible d'atteindre un niveau de confort acceptable.

Certaines écoles ont établi un processus et des règles de protocole que vous pouvez utiliser lorsque vous voulez inviter un aîné dans l'école. Dans ce cas, il s'agit souvent de remettre la responsabilité d'inviter un aîné dans votre classe à un comité ou à une personne. Ce processus systématise le respect des aînés, mais crée également un niveau d'incertitude dans votre esprit en ce qui concerne vos attentes pour la première fois. La formalité du processus peut aussi vous éloigner de l'aîné, au lieu d'établir une relation personnelle plus proche. Les relations ont une valeur très importante dans la culture autochtone. Cette situation est donc un défi pour la plupart des professeurs de science, mais il est facile de résoudre ce défi avec le soutien de collègues.

Dans un module d'enseignement – Retour aux traditions, la connaissance scientifique se place dans une perspective différente de celle occupée dans vos cours universitaires. Les livres et les cours de science universitaires présentent une connaissance scientifique de façon eurocentrique qui (1) transmet une universalité de la vérité, et (2) favorise une forme de rationalité et un modèle de valeurs dominant tous les autres. Une modules d'enseignement – Retour aux traditions présente une perspective différente, caractérisée par une



Sciences de la guérison

approche multi culturelle à l'enseignement de la science. Cette approche est décrite en détail dans notre *Guide d'enseignement de modules d'enseignement- retour aux traditions*. Ce qui suit représente un résumé rapide de l'approche multi culturelle à l'enseignement la science présenté dans un module d'enseignement – Retour aux traditions.

Une perspective multi culturelle sur l'enseignement de la science repose sur plusieurs assomptions. La science occidentale représente un système de connaissance indépendant parmi plusieurs sous culture de la société Euro-Américaine (Pickering, 1992). D'une certaine manière, ceci signifie que la physique de Newton est une ethno physique car elle provient d'une sous culture puissante au sein de la société Euro-Américaine (Euro-ethnique). Il existe une autre assomption qui suppose que les étudiants vivent et coexistent au sein de plusieurs sous cultures identifiées par la nation, la langue, le genre, la classe sociale, la religion et le lieu géographique; et qu'ils se déplacent d'une sous culture à une autre, ce processus s'intitule « le changement de frontières »

D'un côté, l'identité culturelle profonde des étudiants risque de connaître un malaise à différent degré par rapport à la culture de la science occidentale, et de ce fait, les étudiants vivent un changement de culture quand ils passent de leur monde de chaque jour au monde de la science scolaire. Cela explique que l'apprentissage de la science dans ce contexte représente pour les étudiants un événement multi culturel. De plus, on pense que les étudiants rencontrent plus de succès s'ils peuvent trouver un soutien qui les aide dans le processus de changement de frontière culturelle. Cette aide peut provenir d'un professeur qui sait identifier la frontière culturelle, qui peut guider les étudiants à commuter d'un côté à l'autre de cette frontière, qui aide les étudiants à comprendre les conflits culturels en question, et qui stimule les étudiants en signalant les impacts que la science occidentale et la technologie ont pu avoir sur la vie de tous les jours des étudiants. Un tel enseignement se nomme « agent culturel », un rôle qui est décrit par l'éducatrice des Premières Nations Arlene Stairs (1995)

De l'autre côté, en revanche, certains étudiants ont des identités et certaines habiletés qui s'harmonisent si bien avec la culture de la science occidentale que le processus de dépassement de frontière vers la science scolaire se fait tout à fait naturellement. On nomme ces étudiants des « scientifiques potentiels » (Aikenhead, 1997). Certains étudiants autochtones reflètent cette description.

Le défi des professeurs de science réside dans la possibilité de voir la science sous un angle différent qui reconnaisse que chaque grande culture mondiale détient sa propre science et que la science occidentale ne représente qu'un moyen de connaître la nature même si ce moyen est très puissant. (MacIvor, 1995). Pour la majorité d'entre nous du projet de modules d'enseignement – Retour aux traditions, notre compréhension de la science occidentale et ses racines culturelles évoluent parallèlement au développement de nos modules et continueront à évoluer chaque fois que nous enseignerons un module. Le dépassement des frontières représente maintenant une manière d'évaluer notre enseignement et la façon dont les étudiants apprennent. Nous avons tendance à percevoir l'apprentissage en termes de négociations culturelles à travers lesquelles les étudiants négocient la signification d'un phénomène naturel ou d'une technologie en s'appropriant des idées provenant de différentes sources, comme par exemple de la science occidentale ou autochtone.

Un autre défi important pour les professeurs de science se retrouve dans le rôle d'agent culturel d'étudiants. Ce rôle comprend l'apprentissage de la connaissance locale soit avec les étudiants soit en apprenant d'eux. Quand nous apprenons devant les autres, tout spécialement devant nos étudiants, notre Ego joue quelquefois un rôle amplifié plus qu'à la normale. Bien que nous pensions que les étudiants apprennent de leurs erreurs, cette même attente de nous-mêmes représente un défi pour l'Ego de la plupart d'entre nous. Mais, apprendre de ses erreurs devient de plus en plus facile avec la pratique.

LE TRAVAIL AVEC LES AÎNÉS

Le titre d'ainé se gagne sur la base de respect qu'une personne reçoit dans une communauté. Quelquefois, la communauté toute entière n'est pas d'accord sur le statut d'ainé d'une certaine personne. Alors, retrouver un aîné n'est pas toujours un processus facile. Les conseils suivants sont très utiles.

Comme toute autre personne dans la communauté, les aînés ont des talents et des dons, et sont reconnus pour ces derniers. Donc, si vous enseignez dans le module *Les dons cachés de la nature*, par exemple, vous risquez de rechercher l'assistance d'un aîné qui détient la connaissance dans le pouvoir de guérison des plantes. Les membres du Conseil scolaire et les administrateurs de l'école savent souvent bien quel aîné détient quelle connaissance et quels aînés ont déjà assisté l'école avec certains projets. Quand vous essayez de trouver un aîné, vous risquez de demander la même chose à plusieurs personnes et de ce fait voir les noms suggérés qui reviennent le plus régulièrement.

Le titre d'ainé se gagne sur la base de respect qu'une personne reçoit dans une communauté. Quelquefois, la communauté toute entière n'est pas d'accord sur le statut d'ainé d'une certaine personne. Alors, retrouver un aîné n'est pas toujours un processus facile.

Généralement, les aînés aiment le contact en personne en dehors de l'école. Quand on leur parle avec respect, ils pardonnent très vite les erreurs de protocole honnêtes commises par les personnes bien intentionnées. Par contre, ce qui est important à leurs yeux, est de voir que vous apprenez le protocole et de constater que vous respectez leurs valeurs. Il n'y a pas de problème pour qu'un professeur de science, qui cherche à apprendre les coutumes autochtones, parle à un aîné. Les conversations téléphoniques peuvent s'ajouter au contact en personne.

Le protocole de cadeaux reflète des valeurs clés dans les cultures autochtones. Nous n'avons pas l'intention d'expliquer ici ces valeurs, mais nous suggérons simplement une idée à considérer. Dans de nombreuses communautés, la connaissance est transmise à une autre personne sur la base des relations personnelles entre les deux personnes. La connaissance n'est pas un objet qu'on se passe, mais un lien de relations humaines et l'inter-dépendance de toutes choses. Le don d'un cadeau à un aîné signifie, dans ce contexte, ce type de relation. Ainsi, en lui offrant un cadeau, vous exprimez votre désir d'entrer dans ce type de relation. Les cadeaux peuvent prendre plusieurs formes. On utilise des confitures, des gelées et du thé placé dans des paniers faits de bois naturels (pas en plastique). Nous avons aussi offert des livres et des objets fabriqués par les étudiants (comme la gelée d'églantine faite à l'école et des brochures compilées par les étudiants sur un sujet étudié dans le module. Le tabac ou des couvertures sont des cadeaux appropriés pour certains aînés, plus spécialement si vous êtes au sud dans La Saskatchewan. Cependant, le protocole sur le don de cadeaux peut varier considérablement d'une communauté à l'autre.



Il existe au moins deux manières de savoir quel protocole vous devriez suivre. La première possibilité est de demander à une connaissance de vous indiquer le protocole de la communauté. Cette démarche peut vous emmener à rencontrer un ami ou l'ami d'un ami, c'est à dire finalement rencontrer quelqu'un que vous ne connaissez pas.

Quand cette personne comprend la raison pour laquelle vous voulez demander à un aîné de partager sa connaissance (ce qui est la motivation de votre cadeau), alors cette personne vous fournira un bon conseil. À ce moment, vous serez prêt à rencontrer cet aîné pour la première fois. Les cadeaux sont offerts et non donnés aux aînés. En acceptant votre cadeau, un aîné accepte que lui ou elle rentre dans une relation avec vous selon votre désir. Ainsi, votre demande vient avant d'offrir le cadeau.

La deuxième manière d'apprendre le protocole est plus directe. Votre première rencontre avec un aîné consistera à vous présenter, à donner des informations sur ce que vous voulez accomplir dans votre module de science et à faire des arrangements sur la prochaine rencontre afin de discuter de votre requête. Durant cette première rencontre, vous admettez que vous ne connaissez pas le protocole (quel cadeau est approprié) pour votre type de requête et vous demandez tout simplement à l'ainé quel type de cadeau lui semble approprié. Vous êtes tout à fait franc et honnête avec l'ainé et vous lui exprimez votre désir de connaître le protocole traditionnel approprié. On a toujours reçu des réponses franches en retour à cette démarche. Vous allez être prêt pour votre seconde rencontre avec l'ainé dont vous recherchez la connaissance ou l'assistance, ensuite vous pouvez offrir le cadeau.

Quand vous demandez à un aîné de parler à vos étudiants, négociez d'abord avec lui du lieu le plus approprié pour l'interaction avec les étudiants, dépendant des réalités de vie des étudiants. Fort probablement, votre classe sera le lieu le plus approprié, mais il ne faut pas présumer que ceci est le cas, ni que cette possibilité est la seule valable. De cette manière vous donnez vraiment à l'ainé une voix réelle sur la question du lieu et de l'heure à laquelle il parlera. Dans nos modules, les étudiants ont conduit des entrevues avec les aînés, et ces derniers ont réagi très favorablement à ces entrevues. Ils appréciaient les entrevues conduites par des étudiants respectueux et aiment que la jeune génération les honore.



Sciences de la guérison

Quand des aînés viennent dans votre classe pour parler à vos étudiants, ne vous attendez pas à une concentration spécifique sur le sujet de votre leçon. Notre culture Eurocentrique apprécie des présentations qui suivent une ligne logique, spécifique et bien articulée. Les aînés aiment les explorations holistiques sur un sujet qui démontre l'interaction de toutes choses y compris de savoir comment vivre notre vie.

De même, quand des personnes locales viennent dans votre classe pour parler de leurs affaires (ris sauvage, la chasse etc.) attendez vous à ce qu'ils présentent une grande variété de sujets, tous reliés *dans leur culture* au sujet que vous leur avez demandé de commenter. Ces personnes ne sont pas hors sujet. Au contraire, vous êtes en train d'appréhender l'interaction de la vision autochtone sur le monde.

LE TRAVAIL DANS LA COMMUNAUTÉ

Si on comprend que la plupart d'entre nous dépassons une frontière culturelle quand nous agissons avec un aîné ou une autre personne détenant des connaissances dans la communauté, nous pouvons recueillir de bons conseils de Maria Lugones (1987). Elle nous révèle une expérience personnelle sur les « voyages » de son propre monde de femme de couleur au monde souvent hostile des anglophones blancs masculins. Ce voyage entre deux mondes est un dépassement de frontières culturelles. Son récit nous aide à apprécier les expériences que beaucoup d'étudiants rencontrent quand ils dépassent les frontières culturelles de leur propre culture de tous les jours à la culture de la science scolaire. Mais, en plus, elle nous donne des conseils sur la communauté de l'école Maria Lugones a eu du succès dans le monde blanc masculin anglophone sans perdre sa manière propre de penser, parce qu'elle a appris à traverser les frontières difficiles de manière très efficace. Son expérience nous donne des éléments pour traverser les frontières avec succès. « Je confirme cette pratique comme un talent créatif, riche, enrichissant et dans certaines circonstances comme une façon d'être et de vivre ». Maria utilise la métaphore « voyage à travers le monde » quand elle écrivait sur la flexibilité et l'enjeuement nécessaires pour passer du monde où elle était vue par les anglophones masculins comme une étrangère aux autres situations où elle était plus ou moins « chez elle ». Elle conseille la flexibilité dans les deux cas, dans celui de l'étrangère et dans celui de l'autochtone privilégiée (« ceux qui sont à l'aise dans le mode extérieur. p. 3 ».)

On atteint la flexibilité par une attitude qu'elle décrit comme « enjouée » Si vous êtes enjouée, cela vous permet d'être une personne différente dans des mondes différents sans vous perdre, parce que nous avons toujours des souvenirs de nous-mêmes dans notre monde personnel. La flexibilité et l'enjeuement peuvent réduire les risques psychologiques perçus associés avec le contact d'une autre culture, comme la culture autochtone de la communauté autochtone dans laquelle vous enseignez.

Selon Maria Lugones, nous pouvons être enjoués dans un monde mais pas dans l'autre car *nous sommes à l'aise* dans l'un et pas dans l'autre. Vous sentir à l'aise peut vous aider à passer la frontière culturelle avec succès, pourtant Maria Lugones suggère que nous pouvons avoir du succès dans le monde d'une autre culture même si nous n'y sommes pas à l'aise. Donc, vous pouvez travailler parfaitement bien avec les gens de votre communauté sans vous y sentir à l'aise. Mais, être à l'aise rend votre passage d'une frontière culturelle à l'autre plus facile. Maria Lugones définit le sentiment d'aise comme un rassemblement de plusieurs éléments dont la présence d'un seul peut vous procurer ce sentiment d'aise. Les éléments sont : (1) parler la langue; (2) accepter les normes de cette culture; (3) avoir un lien humain avec les personnes de cette culture; et (4) avoir un sentiment d'histoire partagée.



Elle suggère que nous ne cherchions pas le « moi holistique » dans chaque monde que nous visitons mais au contraire que nous acceptions le « moi multiple ». Voyager entre des mondes signifie se transformer d'une personne dans un contexte donné à une autre personne dans un autre contexte, sans pour cela perdre son identité comme une seule même personne que nous connaissons dans son monde familier.

La description de Maria Lugones des changements de frontière faits avec succès enrichit l'analyse de nos propres expériences avec la communauté autochtone. Son sens de flexibilité, d'enjeuement et d'aise clarifie que la capacité humaine peut penser différemment dans des cultures différentes, cette capacité a des implications pour nous qui apprenons davantage de la communauté autochtone et pour le succès de nos étudiants quand ils traversent les frontières culturelles pour apprendre la science occidentale.

Nous avons remarqué que les étudiants peuvent être des liens excellents entre le professeur de science et la communauté, à condition que les étudiants soient motivés sur le sujet en question et qu'ils soient formés en ce qui concerne le protocole et les entrevues. Il peut quelquefois être très utile de demander aux étudiants de faire une entrevue avec leurs grands parents et de présenter l'information en classe. (Dans beaucoup de communautés, les parents de vos étudiants appartiennent à la génération qui n'a pas eu une éducation autochtone, alors il vaut mieux faire les entrevues avec les grands-parents). Les étudiants peuvent également vous enseigner ce qu'ils ont appris de leur communauté, ensuite, vous pouvez vérifier l'information avec les personnes de connaissance dans la communauté, personnes que vos étudiants peuvent peut-être vous recommander. De cette manière vous détenez une information plus concrète avec laquelle vous pouvez contacter les « étrangers » dans la communauté. Le travail des étudiants peut rendre votre changement de frontières plus facile dans la culture autochtone en vous fournissant des idées que vous pouvez vérifier auprès des aînés ou d'autres personnes.

Si vous avez l'intention d'enseigner un module – Retour aux traditions, soyez préparé à apprendre beaucoup de choses nouvelles. Une partie de ce que vous apprendrez viendra des étudiants. Ils seront meilleurs que vous dans certaines activités comme par exemple dans la langue locale. Un de vos rôles devant la classe sera de stimuler les étudiants à comprendre l'éducation permanente qui vient de l'expérience des autres et que nous utilisons comme modèle.

Chaque communauté connaît sa propre manière de communiquer au sein de cette communauté. Vous avez besoin de connaître ces moyens de communiquer pour les utiliser quand vous devez travailler avec les personnes de la communauté, afin de pouvoir les exprimer.

Enfin, bien faire le travail n'est pas suffisant, il faut qu'on remarque que vous faites bien votre travail. Par exemple, une station de radio locale ou un bulletin hebdomadaire peuvent être des moyens de communication efficaces. Dans le développement d'un de nos modules, le professeur voulait que les membres des familles contribuent dans le contenu de l'Ed Road. Le professeur connaissait la résistance passive endémique des familles des étudiants. Alors le professeur essaya d'abord de trouver des histoires parmi quelques personnes de la communauté, ces histoires

avaient une relation avec le sujet du module.

Les histoires ont ensuite été publiées dans la section *nouvelles* du bulletin local. Cet article décrivait comment les personnes de la communauté avaient contribué au contenu de la classe de science de l'école. La station de radio avait également mentionné les mêmes nouvelles. Ce type de reportage a souligné le statut de ceux qui avaient la connaissance autochtone. Il a aussi établi le fait que partager des histoires dans le but d'améliorer la science scolaire était honorable. Quand les étudiants commencèrent leur travail pour retracer des histoires semblables, toute la communauté savait déjà de quoi il s'agissait et voulait coopérer avec les étudiants. Les premières histoires avaient fourni un modèle et une inspiration pour que les étudiants collectent d'autres histoires semblables parmi les membres de leurs familles. Cependant, avant que les étudiants commencent cette activité, on leur avait enseigné le protocole pertinent pour aller voir un aîné dans cette communauté et les avait informé sur la manière de conduire une entrevue. Dans trois de nos modules on réserve des leçons spécifiques aux talents des étudiants qui ont fait des entrevues. Au fur et à mesure que les étudiants collectionnaient leurs histoires, ils expérimentaient de nouveaux liens émotionnels avec la communauté, et de ce fait, leur propre identité s'en voyait renforcée. Également, leurs talents en communication progressaient. En même temps, nous avons aussi appris davantage sur la connaissance locale et nous en avons discuté de façon informelle avec des personnes dans la communauté. Nous vous recommandons de faire attention aux différents discords qui risquent d'exister au sein de la communauté sur certains sujets. Assurez-vous d'inclure tous les points de vue quand vous parlez d'un sujet potentiellement controversé. Assurez-vous également que les étudiants comprennent que leur travail consiste à *comprendre* les idées et pas nécessairement à les *croire*.

Les familles doivent être au courant de ce que vous allez faire dans votre module d'enseignement – Retour aux traditions. Si l'information arrive directement de vous (dans un bulletin ou par téléphone) il y aura moins de chance que des malentendus se glissent dans l'information que si la même information se passait de bouche à oreille.

Nous recommandons aussi d'impliquer certains parents dans des leçons surtout quand il s'agit de leçons sur la spiritualité. Quand les parents s'aperçoivent que il n'y a pas d'endoctrinement, vous serez libérés des malentendus à ce sujet. Aussi ceci donne l'occasion à un parent de discuter avec vous d'une question dans un contexte proactif et aimable plutôt que dans un contexte réactionnaire et agressif. Certains professeurs recherchent le parent le plus opposé à l'étude d'un certain sujet et l'invitent à participer à une leçon sur ce sujet.

L'idée d'un cadeau n'est pas exclusivement reliée aux aînés. Les autres personnes de la communauté qui vous aident de quelque manière se sentent honorées et valorisées quand elles reçoivent un modeste cadeau offert de façon respectueuse. Les cadeaux fabriqués par les étudiants ont un charme tout particulier. Certains modules fournissent des suggestions spécifiques et des occasions précises pour que les étudiants fassent des cadeaux.

La plupart des souvenirs mémorables que nous avons des étudiants se passent à des moments imprédictibles « moments propices à l'enseignement »

Vous devez être assez flexible pour suivre l'intérêt des étudiants durant la leçon. Également, vous devez faire preuve d'attention pour enlever des concepts de ce moment propice à l'enseignement et rendre les concepts explicites pour vos étudiants. Ces variables imprédictibles dans la leçon, qu'il s'agisse de science occidentale, de valeurs, de science autochtone, etc. devraient alors devenir un contenu dans la conclusion de votre leçon et un contenu qui soit traité comme tel. Ces moments propices à l'enseignement adviennent de façon plus fréquente s'il existe une diversité parmi vos étudiants et s'ils sont motivés. Dans certaines écoles, les étudiants viennent de deux communautés très différentes. Les étudiants qui viennent d'une communauté qui suit des coutumes plus traditionnelles peuvent être un atout pour aider à enseigner aux autres étudiants les concepts et les valeurs autochtones. Dans ces circonstances, on recommande encore plus de flexibilité et de délicatesse.



Nous vous recommandons fortement de mettre vos étudiants en contact avec Mère nature le plus possible dans le module, afin qu'ils puissent se replacer. Très souvent, les professeurs sont surpris de voir à quel point la conduite de certains étudiants s'améliore lorsqu'ils sont dehors, loin des murs de l'école. Quand ils sont entourés par la nature, bon nombre d'étudiants paraissent se retrouver au niveau interne et semblent être plus ouverts pour apprendre différentes choses. L'expérience est encore plus riche quand les personnes de la communauté se joignent à l'activité extérieure. Les aînés et d'autres peuvent revitaliser la langue autochtone des étudiants et leur identité culturelle. Vous pouvez prévoir de constater un effet direct sur l'attitude de certains étudiants vis à vis de votre cours de science et aussi par rapport l'enseignement académique en général. Ceci est ce que nous avons remarqué.

Par exemple, une de nos écoles a offert un cours de science dans les deux trimestres et sa suite dans le second trimestre. Quand une jeune femme suivit la suite du cours, elle remarqua des notes restées au tableau depuis la classe précédente une heure avant. Elle reconnut les notes du module d'enseignement – Retour aux traditions qu'elle avait étudiées au premier trimestre. De manière tout à fait spontanée, elle raconta au professeur, à sa grande surprise, combien ce module avait été agréable pour elle. Son attitude pour les classes de science avait été transformée. Souvent, nous ne pouvons pas imaginer l'effet de notre enseignement sur les étudiants. Certains étudiants gardent tous ces sentiments positifs à l'intérieur sans les partager.

CONCLUSION

Nous voilà arrivés à notre dernier conseil, qui est si évident qu'il vaut presque pas la peine de le mentionner, sauf qu'il est d'une grande importance. Notre conseil serait de vous inciter à aller de l'avant et à adapter un module d'enseignement – Retour aux traditions et d'apprendre de vos expériences. Nous apprenons beaucoup de nos expériences. Existe-t'il une autre manière d'apprendre à enseigner. Quand nous avons commencé ce projet nous n'avions pas de modèle ni de matériel pour nous guider. Ensemble, nous avons développé notre propre modèle guidé par des valeurs et des buts spécifiques (décrit dans notre guide de modules d'enseignement – Retour aux traditions)

Vous, au moins vous avez quelques modèles et du matériel pour vous aider. Vous apprendrez beaucoup plus en enseignant un module de science multi-culturelle qu'en lisant n'importe quel article que nous écrivons.

L'ÉQUIPE DU PROJET DE RETOUR AUX TRADITIONS

Histoires du terrain :
<http://capes.usask.ca/ccstulstories.html>

Le guide du professeur de retour aux traditions :
<http://capes.usask.ca/ccstulteacher.html>

LA CULTURE NATIVE TRADITIONNELLE ET LA RÉSISTANCE CULTURELLE



Iris HeavyRunner (Blackfeet), Coordinatrice, CAREI
Tribal College Faculty Development Project Université du Minnesota

Joann Sebastian Morris (Sault Ste. Marie Chippewa)
Directrice du Bureau de l'Éducation Indienne
Bureau des Affaires Indiennes
U.S. Department of Interior



La résistance vitale ou culturelle est un terme relativement nouveau, mais c'est un concept qui précède ce qu'on appelle la « découverte » de notre peuple. Les Aînés nous enseignent que nos enfants sont des dons du Créateur et qu'il incombe à la famille, à la communauté, à l'école et à la tribu de les nourrir, de les protéger et de les guider. Nous avons, depuis longtemps, reconnu qu'il est important que les enfants aient, à leurs côtés, des personnes qui nourrissent leurs esprits, qui soient proches d'eux en tout temps, qui les encouragent et les soutiennent. Ce processus traditionnel représente ce que les chercheurs contemporains, les éducateurs, et les représentants du service de travail social désignent maintenant comme étant la résistance vitale. Ainsi, la résistance vitale n'est pas vraiment un concept nouveau pour notre peuple; au contraire c'est un concept qui a été enseigné depuis des siècles. Le mot est nouveau, mais sa signification est ancienne.

Notre vision du monde est une loupe à travers laquelle nous comprenons d'où nous venons, où nous sommes aujourd'hui et où nous nous dirigeons. Notre identité culturelle représente notre source d'énergie. Cependant, dans l'histoire, les non-autochtones pensaient que les cultures et l'interprétation du monde des tribus retardaient l'assimilation des jeunes. Malheureusement, il existe encore des professionnels qui continuent à avoir ce genre de vision et qui ont un impact dans la vie des jeunes autochtones contemporains. Il est absolument essentiel que les chercheurs, les éducateurs et les représentants des services sociaux comprennent le rôle primordial et positif que joue la culture dans le soutien des jeunes autochtones et dans l'énergie nécessaire à la résistance vitale.

La vision mondiale d'une culture repose sur les croyances fondamentales qui guident et moulent les expériences de la vie des jeunes. Il n'est pas facile de résumer les valeurs et les croyances fondamentales des autochtones car il existe 554 tribus reconnues au niveau fédéral juste aux É-U et un nombre presque aussi grand au Canada. En dépit des différences dans les tribus, les comportements, les valeurs et les croyances de base sont semblables. Nous en citons une dizaine pour nous guider dans notre réflexion sur la résistance vitale interne, naturelle et culturelle : la spiritualité, les enfants et la famille élargie, la vénération de l'âge, la tradition, le respect de la nature, la générosité et le partage, la coopération, l'harmonie de groupe, l'autonomie, le respect des autres, la compassion, la patience, la relativité du temps et la communication non-verbale. Les éducateurs et les autres professionnels doivent comprendre que les valeurs des enfants autochtones sont inter-reliées.

LA SPIRITUALITÉ est une partie intégrale et fondamentale de nos vies. Dans l'histoire traditionnelle, la spiritualité était une partie intégrale de notre vie quotidienne. Au sein de la spiritualité autochtone repose le concept de l'interaction. La nature spirituelle de toute chose vivante était reconnue et respectée. Les aspects mystiques de la vie étaient alors discutés ouvertement. Une pratique cérémoniale puissante était tissée dans le cycle des saisons. Les cérémonies marquaient des moments importants dans la vie des gens, comme par exemple les cérémonies pour nommer les enfants et les cérémonies de rites de la puberté. Nous pensons que la spiritualité est au cœur de notre survie. De nombreux éducateurs autochtones disent que notre spiritualité a été la racine la plus profonde de notre survie à travers toutes les générations d'adversité et d'oppression. La plupart des personnes traditionnelles abordent la spiritualité autochtone avec grande précaution et respect. Il importe que les éducateurs et les représentants de service reconnaissent sa valeur tout en respectant également la nature privée de nos croyances spirituelles et nos pratiques. Basil Johnson, (Ojibway), explique la nature personnelle profonde de la spiritualité traditionnelle

« Afin de comprendre l'origine et la nature de la vie, l'existence et la mort, les personnes de langue Ojibway ont fait de la recherche sur l'esprit de l'âme qui est à la source la plus profonde de leur existence. Par des rêves ou des visions, ils ont fait naître une révélation de la connaissance, qu'ils ont ensuite commémorée et retransmise dans des histoires et des rituels. Mais en plus de cette révélation interne, ils ont aussi acquis un certain respect pour le mystère de la vie qui animait toutes les choses : l'humanité, le royaume des animaux, le royaume des plantes et la nature tout entière. » - Johnson, (1982, p.7)

La spiritualité est l'une des quatre dimensions essentielles de notre vision philosophique. Les autres sont les aspects mentaux, émotionnels et physiques de la vie. Ces quatre dimensions se doivent d'être équilibrées. Un enfant naît avec une capacité naturelle ou une résistance vitale évidente dans chacune de ces quatre dimensions. Cette résistance vitale représente notre capacité interne de bien-être, qui permet de libérer la résistance vitale de la communauté. Notre but serait que les enfants reconnaissent quand ils sont déséquilibrés, comprennent ce qui a causé ce déséquilibre et apprennent à redevenir équilibrés. Dr. Roger Mills appelle cela « la reconnaissance saine et pensée ».

Nous avons une variété de stratégies ou de moyens culturels qui peuvent enseigner l'équilibre sain. Joseph Epes Brown, nous révèle, « un des symboles qui exprime le mieux le concept autochtone de la relation entre les êtres humains et le monde de la nature qui les entoure est la croix inscrite au centre du cercle » (Brown, 1988, p.34)

Dans certaines tribus nous utilisons le remède de la roue pour aider les jeunes à comprendre l'interaction qui existe entre l'esprit, l'âme, le cœur et le corps. Ce qui est souvent appelé la philosophie de la «Red Road» a très bien été articulé par Isna Iciga (Gene Thin Elk) :

« La Red Road est une manière holistique d'aborder la question du mental, du physique du spirituel et de l'émotion en se basant sur les concepts et les traditions de guérison des autochtones, en ayant des prières à la base de toute guérison.

La psychologie autochtone est essentielle pour atteindre la personne dans son intérieur (l'âme), en utilisant un son spécifique, un mouvement ou une couleur. Ces essences sont présentes dans la Roue de médecine, qui est innée pour les autochtones. Les traditions et les valeurs des autochtones assurent un équilibre en vivant ces traditions culturelles de la Red Road. La guérison est une manière de vivre pour l'autochtone qui comprend et qui vit les traditions et les valeurs culturelles... -Aborgast, (1995, p.319)

Notre philosophie traditionnelle est holistique. Le travail du Dr. Roger Mills sur la santé nous est très utile pour comprendre le rôle de la pensée dans nos expériences. Ceci représente un exemple de la compréhension que nous voulons que les enfants acquièrent pour leur résistance vitale naturelle.

Notre culture est très riche en moyens utiles pour enseigner aux enfants notre vision sur les modes de vie sain et notre vue du monde. Ces moyens comprennent l'utilisation des langues traditionnelles, des cérémonies, des danses, des systèmes de clans et de sang, de la musique, des arts, des remèdes, de la nourriture, des habits et de beaucoup d'autres choses. La force culturelle de nos enfants et leur résistance vitale peuvent aussi être nourries par la tradition orale des récits. Les enfants apprennent à écouter avec patience et respect. Nous pouvons raconter nos histoires plusieurs fois; ce sont des histoires conçues pour le développement. Chaque fois nous apprenons quelque chose de nouveau. En fait, nous grandissons avec nos histoires. Elles représentent des facteurs de protection qui transmettent des attentes élevées et spécifiques culturellement, du support, des soins et des occasions de participation.

La famille autochtone traditionnelle représente la famille élargie. Chaque enfant a beaucoup de parents de clan et de sang qui partagent la responsabilité de l'éducation des enfants. Les aînés détiennent des légendes de tribus, l'histoire et les traditions et, de ce fait, sont traités avec beaucoup de respect. Notre croyance du caractère sacré de toute création nous oblige à nous considérer comme les préservateurs de l'environnement naturel. En reconnaissance de la relation avec les autres, on insiste sur le partage de toutes les possessions matérielles. Dans notre vision du monde, il est plus important d'être une bonne personne que d'acquiescer des biens matériels. La coopération naturelle parmi les membres des groupes différents vaut mieux que la compétition. L'harmonie du groupe relève de la plus haute importance. On maintient l'équilibre et l'harmonie en n'abusant pas des droits ni des croyances des individus. Le fait de rester silencieux et tranquille n'est pas un malaise pour les autochtones. Nous sommes à l'aise dans le silence et parler juste pour le plaisir de parler n'a jamais fait partie de nos habitudes. On voit le temps flotter mais il reste toujours avec nous, et nous apprenons à suivre le rythme de la nature.





LA CULTURE NATIVE TRADITIONNELLE ET LA RÉSISTANCE CULTURELLE

Les éducateurs et les autres personnes qui travaillent avec les jeunes autochtones qui démontrent du respect pour ces valeurs fondamentales, ces croyances et ces conduites, nourrissent la résistance vitale. Ils peuvent construire une connexion entre les jeunes et toutes les autres entités, encourager et discuter ouvertement leur développement spirituel; reconnaître le rôle primordial joué par les aînés, les oncles, les tantes et les autres parents de clans et de sang et rechercher leur implication. Nous pouvons aussi utiliser l'extérieur, encourager la générosité de l'âme, incorporer des activités d'apprentissage plus coopératives, respecter l'individu, allouer pour un temps de réponse plus long, être plus flexible avec l'horaire et respecter le fait que l'apprentissage peut aussi se faire par l'écoute et le silence.

Pris dans leur ensemble, ces valeurs et croyances traditionnelles sont la fondation culturelle qui, si, respectée à sa juste valeur, procure des attentes élevées comme les soins, les relations de soutien et les occasions spécifiques à la participation des enfants autochtones. Nous pensons que quand ces facteurs innés de protection culturelle seront présents, la résistance vitale des enfants se réalisera. Il faut incorporer nos croyances, nos valeurs et notre philosophie dans tout travail effectué avec nos enfants. Les représentants des services sociaux, les éducateurs et les autres doivent voir à ce que les familles autochtones deviennent des refuges sains et sûrs pour les enfants. Les chercheurs et les évaluateurs doivent utiliser des conceptions d'évaluation et des recherches compétentes culturellement dans les écoles autochtones et dans les communautés pour pouvoir capter et interpréter de façon adéquate l'essence de notre croyance.

Comme décrit dans les nombreuses histoires personnelles de Doyle Arbogast, dans *Wounded Warriors*, les enseignements culturels dénichent la résistance vitale personnelle. Les personnes qui ont répondu à des entrevues ont constaté que « ce que leurs ancêtres savaient toujours, c'est à dire que les chemins vers la paix, l'équilibre et la vie se tracent en acceptant la responsabilité d'honorer la beauté, l'âme et le mystère de leur propre héritage.

-Arbogast, (1995, p.1)

Les pratiques culturelles débloquent aussi notre potentiel humain. Sisoka Luta, (Jerome Kills Small) : « par l'intermédiaire du tambour, je ressens la partie autochtone de ma spiritualité avec laquelle j'ai un lien très spécial. Je sais que beaucoup de personnes trouvent la plus grande partie de leur force dans d'autres choses comme lea cabane de suerie et la pipe sacrée. Pour moi, c'est le tambour qui me donne ma force.»

-Arbogast, (1995, p.145)

Sungmanitu Hanska, (Long Coyote) dit :« l'implication et la participation aux choses qui touchent mon peuple ont toujours été très significatives pour moi. J'ai une graine plantée dans mon fort intérieur et elle a besoin de nourriture pour grandir. Quand cette graine reçoit un peu de nourriture comme une permission, un encouragement ou une invitation pour que moi - même je puisse la nourrir, alors, elle commence à germer. Je commence à comprendre que cette graine est effectivement mon âme. ».

-Arbogast, (1995, p.84)

Nous pensons que ceci est la santé innée de la résistance vitale dont parlent le Dr. Roger Mills, Bonnie Bernard et d'autres.

Candace Fleming (Kickapoo/Oneida/ Cherokee), explique, « En essayant de se détacher des styles de vie et des situations qui compromettent le bien-être, les autochtones... (les autochtones américains, ceux de l'Alaska, les Premières Nations) ont commencé à identifier pour eux-mêmes des valeurs et des conduites conformes à leur culture qui enrichissent la vie de l'individu, la famille et la communauté... Un traitement équilibré... doit se concentrer sur la résistance vitale, les forces et les contributions significatives. »

-Fleming, (1992, p.137) .

Dans notre travail avec 20 éducateurs et formateurs autochtones nationaux, nous étions d'accord que notre identité de tribu, la spiritualité, les Aînés, les cérémonies et les rites, l'humour, les traditions orales, la famille et le réseau de support sont des stratégies de protection essentielles. Toutes ceci représente ce qui nous a gardé forts. Une étude en cours Minneapolis a conduit des entrevues avec 136 directeurs de programmes et les travailleurs sur le front. Ils ont indiqué qu'ils avaient trouvé une immense force cachée dans le système de soutien familial, de soins aux communautés, dans les iden-

tités fortes, la spiritualité, les valeurs morales, la vision du monde, les cérémonies et les traditions. Toutes ces ressources contribuent à renforcer notre résistance vitale.

Nos récentes expériences de formation indiquent que les travailleurs autochtones en prévention trouvent le terme résistance vitale utile. Un participant a dit : « Maintenant j'ai un mot pour exprimer ce que j'ai toujours connu et trouvé difficile à expliquer aux enfants et aux adultes avec qui je travaille ». La résistance vitale nous aide à soutenir les étudiants qui veulent se ressourcer dans notre force culturelle.

Nous sommes heureux de voir que qu'un message d'espoir sur la résistance vitale, bien ancré dans les traditions culturelles locales, aide les éducateurs, les représentants de service sociaux et les membres de la communauté de la tribu à entrevoir des possibilités futures avec enthousiasme et énergie. Notre capacité humaine innée pour accepter la transformation et les changements, notre résistance vitale sont toujours présentes; Tout comme le cercle de vie, il ne se brise ni se temrine. Black Elk décrit le cercle de la force de cette manière :

«Vous avez remarqué que tout ce que fait un autochtone se passe dans un cercle, ceci parce que le Pouvoir du Monde se retrouve toujours dans des cercles et que tout essaye d'être circulaire. Jadis, quand nous étions heureux et forts, tout notre pouvoir nous venait du Cercle sacré de la Nation, et tant que le cercle ne se brisait pas les gens continuaient à s'épanouir. L'arbre fleuri était le centre vivant du Cercle, et le cercle des quatre points cardinaux le nourrissait. L'Est donnait la paix et la lumière, le Sud donnait la chaleur, l'Ouest donnait la pluie et le Nord avec son froid et son grand vent donnait la force et l'endurance. Cette connaissance nous est venue du monde extérieur avec notre religion. Chaque chose que le pouvoir du monde entreprend se fait en cercle. Le ciel est rond, et j'ai entendu dire que la terre est ronde comme une balle, et pareil pour les étoiles. Le vent, dans toute sa puissance, tourbillonne. Les oiseaux font leurs nids en cercles, car leur religion est la même que la notre. Le soleil se lève et se couche en cercle. La lune fait la même chose, et les deux sont ronds. Même les saisons font un grand cercle dans leur changement, et reviennent toujours à leur point de départ. La vie de l'homme représente aussi un cercle de l'enfance à l'enfance, et ainsi sont les choses partout où il y a du pouvoir. » - Brown, (1998, p.35)

RÉFÉRENCES

Arbogast, D.(1995). *Wounded Warriors*. Omaha, NE : publication Little Turtle.

Brown, J. (1998). *La légacie spirituelle des Autochtones américains*. New York : Crossroad Publishing.

Fleming, C. (1992). American Indians and Alaska natives: Changing societies past and present. In M.A. Orlandi (Ed.), *Cultural Competence for Evaluators. A guide for Alcohol and Other Drug Abuse Prevention Practitioners Working with Ethnic/Racial Communities (OSAP Cultural Competence Series)*. Rockville, MD: Office for Substance Abuse Prevention.

Johnson, B. (1982). *Ojibway ceremonies*. McClelland and Stewart: University of Nebraska Press

Cet article est une reproduction faite avec la permission de l'université de Minnésota, Centre de la Recherche Appliquée et de l'Amélioration (CAREI)

<http://www.youthandu.umn.edu/Rpractice/Spring97/traditional.htm>



Chansons Esquimaudes

Traduites par Tegudligak, du sud de l'Île Baffin
<http://www.nlc-bnc.ca/2/16/h16-7204-f.html>

Aii Aii

*Je me rappelle mes drôles aventures
Lorsque poussé par le vent j'allais à la dérive dans mon kayak
Et me croyant en danger
Mes craintes
Celles qui étaient si menues et me paraissaient si grandes
Pour toutes les choses nécessaires
Que je devais trouver et atteindre
Et pourtant il n'y a qu'une chose importante
La seule chose
Livrer et voir le grand jour qui point
Et la lumière qui remplit le monde.*

Aii Aii

*J'ai marché sur la glace de la mer
Émerveillé j'ai entendu
La chanson de l'océan
Et les profonds soupirs
De la glace qui prend
Alors allons-y
La force d'âme
Apporte la santé
A la loge des fêtes.*

Aii Aii

*La mer immense m'a mis en mouvement
M'emporte à la dérive
Et je flotte comme une plante dans la rivière
La voûte du firmament
Et la puissance des tempêtes
M'enveloppe
Et je reste
Tremblant de joie.*

Aii Aii

*Revenons à ma chansonnette
Patiemment je la chante
Au-dessus des trous dans la glace pour la pêche
Sans elle je me fatiguerais trop vite
Quand je pêche en remontant le courant
Quand la bise souffle le froid
Quand je me tiens debout grelottant
Sans prendre le temps d'attendre le poisson
Je finis par m'en retourner en disant
Que c'est seulement de sa faute – à celui qui gouverne le courant.*

poèmes

La mémoire de la Terre

“ Vous pouvez bien appeler les autochtones d'Amérique
‘ personnes invisibles ’,
mais leurs mots merveilleux, beaux,
comme les éons
de la vie de la terre
où ils ont vécu,
le temps ne les fera jamais disparaître
et Eux ne les oublieront pas,

Ils appartiennent à un peuple qui a
a toujours aimé la terre,
Ils lui parlent avec l'éclat de la pierre lancée dans ses eaux
et Elle leur répond

Le chant de la nature est
puissant et fidèle.
Il a la mémoire de son propre langage,
et bien des histoires à raconter. “

“ Chaque moment dans la vie
est complet en lui-même,
distinct de tout autre.
L'énergie des peuples autochtone
est comme une étincelle
C'est l'énergie dont le monde a besoin,
Elle est capable de déplacer les plaques tectoniques
C'est la même énergie qui fait naître un enfant au monde
Pour que la vie, de nouveau, puisse prendre corps
C'est ce qui nous relie à
la puissance de la légende,
une puissance qui appelle toutes les choses
dans l'existence et
en assure le respect
À jamais, en tout lieu

“ Tout être animé de compassion
et conscient de sa responsabilité
se doit de participer à la réalisation
d'une vision pleine d'espoir.
Cette vision est contenue dans les traditions
et la philosophie d'un peuple qui croit
dans la continuation de lui-même et
de toute vie.
Les mots sont comme des cadeaux,
que nos grands-parents nous ont laissés,
ce sont les herbes médicinales de l'esprit
Nous devons nous rappeler qui nous nourrit,
sans cela, nous seons toujours affamés “

<http://www.indigenouspeople.org/natlit/french.htm>

Regional Gatherings 2001

• le 10 octobre 2001
Toronto

Native Canadian Centre Auditorium, 16, rue Spadina.

• le 12 octobre 2001 Montréal
Crown Plaza Hotel, 505, rue Sherbrooke Est.

• le 24 octobre 2001 Regina
The Landmark Inn, 4150, rue Albert.

• le 26 octobre 2001 Halifax
World Trade Convention Centre, 1800, rue Argyle.

Pour obtenir renseignements, veuillez visiter notre site
Web: www.ahf.ca, ou contacter-nous:
1-888-725-8886 (237-4441 en Ottawa).

INTRODUCTION

La Conférence des jeunes a été convoquée afin que les jeunes discutent de la façon dont la Fondation autochtone de guérison (FADG) pourrait le mieux s'occuper des problèmes et des préoccupations de la jeunesse et augmenter sa participation aux projets que la FADG finance.

Les jeunes qui participent aux projets financés actuellement par la FADG ainsi que des membres du personnel et du conseil d'administration de cette dernière ont participé à des présentations animées en séances plénières et à des exercices en ateliers conçus pour traiter des sujets qui suivent :

La structure de la FADG et les projets pour les jeunes :

Mike DeGagné, directeur exécutif, Fondation autochtone de guérison (FADG), dans ses commentaires d'introduction, a présenté une information contextuelle au sujet de l'historique de l'expérience des pensionnats vécue par les peuples autochtones au Canada et au sujet de la mise sur pied de la Fondation autochtone de guérison qui a découlé de l'énoncé de réconciliation et d'excuse du gouvernement du Canada relativement à cette expérience.

M. DeGagné a fourni plusieurs détails au sujet du financement, du mandat et de l'affectation du financement des projets de la FADG à ce jour. Il a aussi donné des renseignements sur l'engagement de la FADG à veiller à ce qu'il y ait équité dans la distribution des fonds, y compris de s'assurer qu'il y ait une somme significative qui soit acheminée vers les jeunes Autochtones du Canada.

Vidéo du Lac Pélican

La bande vidéo de la conférence du lac Pelican explore les séquelles des expériences des pensionnats sur les anciens élèves, qui sont désormais des adultes, les répercussions sur leurs enfants et les efforts de ces anciens élèves pour entreprendre une guérison. Les participants ont été encouragés à discuter de l'effet qu'a produit cette vidéo en répondant aux trois questions qui suivent sur la démarche de guérison :

- i) Qu'avez-vous vu ?
- ii) Qu'avez-vous entendu ?
- iii) Qu'avez-vous ressenti ?

Commentaires des participants :

- une grande sensibilisation est encore nécessaire pour que les jeunes puissent entendre et comprendre les expériences profondément enracinées de leurs parents;
- la démarche qui consiste à briser le silence et à susciter une sensibilisation accrue soulève de vives émotions chez les victimes et leurs descendants, émotions qu'on doit traiter prudemment et sûrement;
- les Autochtones font preuve de courage, de volonté et de capacité de changer et de guérir de ces expériences.

Recommandations de la conférence des jeunes Autochtones :

Les buts, sujets, ateliers et recommandations provenant des conférences précédentes des jeunes, et des jeunes et des Aînés, présentés dans les documents accompagnant l'ordre du jour (onglet 3), ont été examinés. De façon générale, les conférences des jeunes ont été conçues pour offrir une tribune en vue d'augmenter l'interaction / le réseautage, d'examiner collectivement les problèmes et les besoins des jeunes, de trouver des solutions et d'en discuter. Les conférences ont porté sur une grande variété de sujets et ont dégagé un éventail de recommandations tout aussi large. Les recommandations traitaient d'activités particulières dans différents domaines tels que la santé, la santé mentale, les conditions sociales et économiques, la culture et la tradition ainsi que la disponibilité de programmes et d'installations. D'autres recommandations visaient à faire fond sur l'élan donné par les rassemblements pour favoriser le développement des habiletés des jeunes, la défense de leurs intérêts politiques et les activités entreprises par les jeunes eux-mêmes.

CONFÉRENCE DES JEUNES
DE LA FÉDÉRATION AUTOCHTONE
DE GUÉRISON
16 AU 18 MARS 2001
RAPPORT CONSENSUEL



Ateliers sur des questions ciblées :

Pratiques exemplaires dans la programmation actuelle pour les jeunes:

Cet atelier devait trouver des exemples courants de programmes et d'initiatives qui sont utiles aux jeunes, examiner les raisons du degré de réussite et discuter quel rôle la FADG pourrait jouer pour soutenir une programmation efficace pour les jeunes. En plus des trois questions qui portaient sur la démarche, les participants aux ateliers pensaient qu'il était essentiel de discuter des obstacles et des problèmes que les jeunes ont rencontrés dans leurs initiatives. Tout travail futur devra aussi tenir compte de ces préoccupations.

Les participants à cet atelier réunissant un petit groupe ont retenu environ 30 exemples d'autres démarches et programmes culturels, récréatifs et éducatifs qui leur semblaient être utiles aux jeunes. Les raisons de la réussite avaient trait au degré de participation et d'influence dont les jeunes participants étaient en mesure de faire preuve dans la mise en œuvre des programmes ainsi qu'à la qualité des interactions, du soutien et de la communication jeunes / adultes. Les participants ont lancé plusieurs douzaines d'idées qui pourraient être appliquées pour orienter l'action ou les buts et le contenu des programmes de la FADG, ou les deux.

Comprendre les séquelles des pensionnats chez les jeunes :

Les participants à l'atelier qui portait sur les séquelles ont examiné quelles étaient les répercussions pour leurs collectivités et leurs organisations, les rôles et les responsabilités lorsqu'il s'agit de s'attaquer à ces répercussions et les domaines où la FADG devrait agir. Les participants ont relevé plus de 40 types de séquelles pour les jeunes. Les discussions sur les rôles et les responsabilités des jeunes ont fait ressortir la responsabilité personnelle et à l'égard des projets, particulièrement en ce qui concerne l'amélioration de l'estime de soi. Les domaines où la FADG devrait agir portaient sur des questions telles que les critères qui concernent les jeunes, les rassemblements de jeunes et les évaluations des besoins de la collectivité / des jeunes.





CONFÉRENCE DES JEUNES
DE LA FÉDÉRATION AUTOCHTONE
DE GUÉRISON
16 AU 18 MARS 2001
RAPPORT CONSENSUEL

Accroître la participation des jeunes aux projets financés :

Les participants à cet atelier ne représentaient aucunement les 13 projets pour jeunes financés actuellement par la FADG. Les participants ont donc examiné les trois questions sur la démarche en fonction de leurs propres expériences relatives à d'autres programmes et initiatives pour les jeunes. L'atelier a porté sur des domaines où les jeunes ont une participation directe, sur les façons d'accroître la participation des jeunes et sur le rôle que la FADG pourrait jouer à l'avenir pour soutenir l'augmentation de la participation directe des jeunes aux projets financés par la FADG. La majorité des discussions des groupes ont porté sur les façons d'accroître les rôles et les responsabilités des jeunes. Entre autres exemples, il y avait l'augmentation des possibilités de réseautage entre les projets pour les jeunes, les responsabilités opérationnelles des jeunes et des rôles de soutien et de conseil de la part des victimes.

Identification des domaines qui suscitent des consensus / recommandations :

Après avoir examiné les tableaux à feuilles mobiles, les rapports sommaires et les notes des discussions dans les ateliers et en séance plénière de présentation des rapports, les thèmes principaux qui ressortaient étaient les suivants :

- reconnaissance, soutien et confiance à l'égard de la prise en charge par les jeunes et de leur leadership;
- favoriser et permettre les interactions jeunes / Aînés et jeunes / parents mutuellement profitables dans les projets;
- le besoin de s'attaquer aux obstacles et aux problèmes qui ont entravé la programmation et les initiatives actuelles et passées des jeunes;
- examiner les approches de partenariat qui pourraient être avantageuses pour les projets des jeunes;
- offrir une élaboration de la programmation et le perfectionnement des compétences dans une grande variété de domaines tels que le rôle parental, la gestion, les camps, les conseils, la rédaction de propositions, parler en public, la résolutions des différends, l'estime de soi et la confiance en soi.

Un examen des rapports des ateliers a permis de relever 29 éléments dont la FADG devrait tenir compte. Ces 29 éléments ont été tirés d'une rationalisation des quelques 65 idées présentées par les participants sur ce que le ou les rôles de la FADG pourraient être dans les domaines qui suivent :

- soutenir les pratiques exemplaires;
- accroître la sensibilisation relativement aux séquelles des pensionnats chez les jeunes;
- accroître la participation directe des jeunes aux processus et aux projets de la FADG.

Au cours de la séance plénière de la Conférence des jeunes de la FADG, les participants ont discuté de ces éléments en vue de déterminer :

- 1) que tous les éléments des rapports des ateliers qui traitaient de l'action, des processus de prise de décision et des critères de programmation de la FADG faisaient partie de la liste; ainsi, trois éléments ont été ajoutés à la liste remaniée;
- 2) un exercice de catégorisation en vue de lister les éléments en ordre de priorités et d'offrir une orientation et de nouvelles considérations sur la façon dont les éléments pourraient être mis en œuvre.

Voici la liste des éléments / options telle que modifiée lors de la discussion avec les participants ainsi que les 11 priorités :



Recommandations prioritaires

Priorité 1 - Recommandation

Élaborer des critères particuliers pour les projets des jeunes

Les programmes qui s'adressent aux jeunes doivent être différents. Ils doivent être attrayants pour les jeunes B les faire se sentir importants. Être tournés vers l'avenir. Offrir des choix, des responsabilités aux jeunes. Leur faire prendre confiance. Présenter des façons différentes d'envisager les problèmes. Offrir des initiatives particulières. Favoriser le leadership des jeunes, les aspects culturels, éducatifs. Être amusants / intéressants. Les jeunes doivent évaluer les projets des jeunes.

Priorité 2 - Recommandation

Enseigner aux jeunes les habiletés en matière de rédaction de propositions

Enseigner aux jeunes comment rédiger des propositions afin qu'ils puissent être confiants que leurs propositions seront traitées de manière positive. Publier les questions et les réponses au sujet du processus de demande dans le site Web de la FADG et avoir une personne-ressource pour les jeunes au sein du personnel de la FADG pour répondre aux questions.

Priorité 3 - Recommandation

Mettre sur pied un comité directeur des jeunes

Mettre sur pied un comité directeur des jeunes qui conseillera le conseil d'administration de la FADG sur les questions relatives aux jeunes. Ce comité devrait comprendre des jeunes qui représentent les organisations autochtones nationales et chaque province. Le membre représentant les jeunes au conseil d'administration de la FADG assurerait la liaison auprès du comité. Il pourrait y avoir une demande générale de propositions qui s'adresserait aux jeunes et les organisations de jeunes dans chaque province pourraient être invitées à présenter des demandes. Élaborer des critères et les faire parvenir aux participants au forum pour obtenir leur évaluation et leurs suggestions.

Priorité 4 - Recommandation

Favoriser le leadership chez les jeunes

Se concentrer sur les initiatives et le leadership des jeunes associés aux parents et examiner les programmes pour voir comment nous pouvons, en tant que pairs, retourner chez nous et élaborer ces programmes B nous sommes des chefs de file et nous pouvons faire une différence.

Priorité 5 - Recommandation

Augmenter le financement

Prolonger la période de financement à plus de cinq ans.

Priorité 6 - Recommandation

Accroître l'interaction entre les collectivités

Davantage d'interactions entre les collectivités.





Priorité 7 - Recommandation
Suivi des projets approuvés

S'assurer qu'il y a un engagement à effectuer un suivi des projets une fois qu'ils ont été approuvés.

Priorité 8 - Recommandation
Victimes à titre de conseillers

Susciter la participation de victimes à titre de conseillers en matière de projets / modèles de comportement.

Priorité 9 - Recommandation
Favoriser les programmes conjoints jeunes / Aînés

Projets conjoints pour les jeunes. Projets conjoints où les jeunes et les Aînés travaillent ensemble et discutent.

Priorité 10 - Recommandation
Recourir à des animateurs qui ont une compréhension

Les animateurs doivent avoir une expérience et une compréhension de la question : perspective, compassion.

Priorité 11 - Recommandation
Définir les «jeunes »

Offrir une définition claire des «jeunes ».

Autres recommandations

Recommandation: Diffusion nationale des communications

Une diffusion nationale des communications afin que les gens sachent ce que la FADG est et ce qu'elle fait.

Recommandation: Effectuer des visites sur les lieux des projets des jeunes

Un ou deux représentants de la FADG devraient effectuer une visite sur les lieux de notre projet. Augmenter le nombre des travailleurs de soutien communautaire et faire en sorte qu'ils visitent les projets, notamment les projets des jeunes.

Recommandation: Financement pour embaucher des jeunes

Offrir un financement plus important pour embaucher des jeunes.

Recommandation: Communiquer avec les programmes des jeunes

Participer davantage aux autres programmes des jeunes B faire savoir aux programmes des jeunes ce que la FADG peut faire pour eux.

Recommandation: Tenir des conférences nationales de jeunes ou y participer

Jouer un rôle dans les conférences nationales pour sensibiliser les jeunes chefs de

file, pas seulement les chefs de file des projets de la FADG mais tous les chefs de file, afin de les rassembler et de les sensibiliser davantage au sujet de la FADG ainsi que de l'historique et des séquelles des pensionnats.

Recommandation: Responsabilité accrue des jeunes

Responsabilité accrue accordée aux jeunes au moyen d'une plus grande diffusion des renseignements au sujet de l'accessibilité au financement de la FADG. Responsabilité à l'égard des gens.

Recommandation: Appuyer le perfectionnement des habiletés parentales

Permettre aux jeunes de montrer l'exemple. Aider les jeunes à mener des vies plus positives grâce à des modes de vie sains afin de la aider à acquérir de bonnes habiletés parentales à long terme.

Recommandation: Soutenir les programmes parents / jeunes

Programme parents / jeunes. Participation des parents. Parents qui participent aux programmes B y inclure les enfants.

Recommandation: Faire la promotion du site Web de la FADG

La FADG doit mieux faire la promotion de son site Web, y inclure un forum de bavardage / un livre d'invités ou un groupe de nouvelles, une liste d'envoi à tous les jeunes B le rendre plus attrayant et plus accessible pour les jeunes.

Recommandation: Organiser des rencontres de jeunes

Organiser davantage de réunions de jeunes pour étudier les pratiques exemplaires, éventuellement sur une base trimestrielle ou semestrielle, ou tenir des réunions par le moyen de téléconférences, de caméras Web, etc. Tenir des réunions de jeunes représentants des différents projets financés pour qu'ils discutent des réussites de ces projets. Aider à sensibiliser davantage au sujet des problèmes. Rassemblements de jeunes au sujet du dossier et des effets des pensionnats. Conférences B lire le suivi, trop de conférences traitent des mêmes questions, nécessité de s'engager.

Recommandation: Financer les évaluations des besoins des jeunes

Financer des programmes pour évaluer les besoins des jeunes, particulièrement dans les collectivités hors réserves d'où l'aspect cohésif de la culture autochtone est absent. Jouer un rôle dans la recherche des besoins de leurs collectivités (selon eux). Répondre aux besoins de la collectivité B lever les obstacles. Répondre aux besoins des collectivités et comprendre leur situation générale, ce qu'elles recherchent et ce qu'elles ont déjà établi.



Recommandation: Financer des programmes de motivation des jeunes

Il y a plusieurs jeunes dans notre collectivité qui ne s'intéressent à rien. Il devrait y avoir des fonds pour élaborer des programmes qui aideraient à les motiver à participer.

Recommandation: Toutes les propositions devraient traiter des besoins des jeunes

Les critères auxquels devraient répondre les propositions devraient toucher les besoins des jeunes.

Recommandation: Forum Web pour les administrateurs de projet

Un forum Web pour ceux qui entreprennent ou dirigent des programmes afin qu'ils aient un lieu de rencontre pour discuter des projets (ouvrir la communication à l'ensemble du pays).

Recommandation: Bulletin destiné aux jeunes





Pourquoi ne pas destiner *Le premier pas* seulement aux jeunes (bulletin).

Recommandation: Mettre un budget de côté pour les projets des jeunes

La FADG devrait mettre un budget de côté particulièrement pour financer les projets des jeunes.

Recommandation: Donner aux jeunes la responsabilité de leurs projets et en exiger l'imputabilité

Les jeunes doivent avoir la responsabilité administrative du financement de leurs projets et une imputabilité plus directe à l'égard de la FADG. Les jeunes ne s'inquiètent pas au sujet de l'argent qui leur est destiné, mais aimeraient savoir où il va.

Recommandation: Augmenter la publicité entourant le financement de la FADG

Besoin de plus de publicité au sujet des possibilités de financement par la FADG.

Recommandation: Améliorer la perception publique à l'égard de la FADG

S'attaquer au stigmate que traîne la FADG au sujet de son financement. Il y a une attitude de ne pas chercher à présenter des demandes parce qu'elles ne seront pas approuvées sous prétexte qu'elles ne sont pas présentées de la bonne façon. Les jeunes se découragent (possibilité d'offrir un soutien technique aux jeunes).

Recommandation: Concours et récompenses pour les jeunes

Organiser des concours pour les jeunes et leur offrir des récompenses. Faire connaître le tout aux jeunes qui font partie de la liste d'envoi afin d'accroître leur participation. Les jeunes aiment participer à ces types de défis.

Recommandation: Fournir des documents de référence sur les pensionnats

Fournir des documents / de l'information de nature éducative au sujet du système des pensionnats et des expériences qui y ont été vécues.

Recommandation: Donner la possibilité aux jeunes de diriger leurs propres programmes

Les jeunes doivent avoir le pouvoir de diriger leurs propres programmes destinés aux jeunes. Les jeunes doivent participer à l'élaboration et à la mise en œuvre des projets.

Recommandation: Davantage de rassemblements de jeunes

Organiser davantage de rassemblements de jeunes.



CONCLUSION :

La Conférence des jeunes de la FADG s'est conclue par un engagement que le rapport consensuel de l'animateur serait révisé et présenté au conseil d'administration de la FADG lors de sa réunion à la fin de mars 2001. On prévoit que pour donner suite à une directive du conseil d'administration, le personnel de la FADG élaborera une « stratégie pour les jeunes » qui contiendra les éléments retenus à cette conférence.

Le personnel de la FADG présent a remercié les jeunes pour leur participation et leur apport. La réunion s'est terminée comme elle a commencé, par une prière dite par les Aînés présents.

LISTE DES PARTICIPANTS

Fred Alunik, Ingamo Hall Friendship Centre
 Matthew Angecone, Thunder Bay
 Rhoda Audla, Qikiqtani Inuit Association
 Karl Barker, Neeginan Corporation, Thunderbird House
 Diana Beck, Native Women's Association of Canada
 Crystal Busch, Sexually Exploited Youth, Save the Children
 Sterling Crowe, Yorkton Tribal Administration Inc.
 Joseph Dore, Association nationale des centres d'amitié
 Cheyanne Doxtador, Six Nations Development Program
 Jamie Gallant, Congrès des Peuples Autochtones
 Tracey Brown, Inuit Tapirisat du Canada
 Darla King, Assemblée des Premières Nations
 Ramona MacKenzie, Association multiculturelle du Nord-Ouest de l'Ontario,
 Conseil régional de la jeunesse multiculturelle
 Kevin McArthur, bande des Dénés de Hay River
 Reggi McKay, Première nation Wapekeka
 Brandon Mitchell, Listuguj Community Health Services
 Tommy Moar, Assemblée des Premières Nations du Québec
 Wendy Nakagee, Mushkegowuk Council
 Catherine Paul, Mi'kmaw Kina'matnewey
 Shona Sark, Première nation de Big Cove
 Trudi Tinant, Métis National Council

ÉTAIENT ÉGALEMENT PRÉSENTS :<

Mike DeGagné, directeur exécutif, Fondation autochtone de guérison
 Administratrice Cindy Whiskeyjack, conseil d'administration de la FADG (jour 2)
 Jackie Brennan, adjointe exécutive, Recherche
 Angie Bruce, Association philanthropique de guérison autochtone
 Johnny Dayrider
 Rosie Dayrider, Aînée
 Giselle Robelin, agente des communications
 Harold Tarbell, animateur de la conférence
 Rae Ratslef, secrétaire, Raincoast Ventures. •

PRATIQUES EXEMPLAIRES DANS LES PROGRAMMES ACTUELS DES JEUNES
IDENTIFIÉES PAR LES PARTICIPANTS
À LA CONFÉRENCE DES JEUNES 2001 ORGANISÉE PAR LA FADG

Programmes et initiatives qui sont utiles aux jeunes (culturels, récréatifs et éducatifs)

Culturels

- Camps / programmes linguistiques / culturels
- Cérémonies traditionnelles
- Camp culturel sur la justice
- Groupes de tambour
- Rodéo pour les jeunes
- Sueries pour les jeunes
- Programmes Bon départ pour les Autochtones
- Programmes avec les Aînés
- Camps en pleine nature B Aînés / jeunes
- Camps de jour

Récréatifs :

- Halte-accueil pour les adolescents
- Sports
- Patin
- Cafés
- Soirées Karioke
- Club de garçons et filles B programmes autochtones sur l'alcool et les drogues

Éducatifs :

- Camp scientifique
- Ateliers sur le leadership
- Cercles d'échanges et de discussion pour les jeunes
- Programme pour poursuivre les études
- Centre d'alphabétisation de pairs B tuteurs dans les écoles secondaires
- Programmes de la GRC
- Centre d'éducation et de formation
- Modèles de comportement locaux
- Formation en counselling de pairs
- Conseils de jeunes
- Programme de mentorat police / jeunes

Obstacles et problèmes

- Rassembler tout le monde
- Gardiennes d'enfants B garde d'enfants
- Obstacles à la communication, groupes d'âge différent, publicité
- Degré de participation des jeunes plus âgés
- Problèmes d'alcool et de drogues
- Les Aînés ne sont pas vraiment disponibles en ville
- Les Aînés ne veulent pas être bénévoles, doivent être payés, se plaignent que nous ne connaissons pas assez la culture
- Les Aînés retiennent l'information
- Les jeunes manquent de compréhension, de patience à l'égard des Aînés
- Vie des jeunes au foyer B violence familiale, alcoolisme, etc.
- Pas de centre pour les jeunes
- Pas de programmes à long terme
- Argent / financement
- Manque d'installations
- Pression des pairs
- Dépression chez les jeunes
- Collectivités sous-développées, notamment les collectivités isolées
- Taux élevé de suicide
- Isolement, choc culturel lorsque les jeunes quittent la collectivité
- Habiletés parentales
- Grossesses non désirées
- Racisme B des deux côtés
- au sein de sa propre culture

- ne pas parler la langue
- être à moitié Blanc
- les victimes des pensionnats ont connu le racisme parce qu'elles ne connaissaient pas leur culture, puis ont transmis le racisme
- racisme à l'égard des parents adolescents

Raisons pour lesquelles ces programmes ou initiatives sont une réussite

- Procurent des activités positives aux jeunes
- Chacun participe, personne n'est laissé de côté
- Dirigés par les jeunes B à l'aise, meilleure compréhension
- Jeunes chefs de file
- Programme dirigé par les jeunes à un certain degré
- Sensibilisation B ouvrir des blessures
- Motivation
- Avoir des installations pour les jeunes
- Soutien de la collectivité
- Promotion de l'estime de soi et de la fierté à l'égard de la culture
- Communication avec les parents
- Aider à la guérison

LES SÉQUELLES DES PENSIONNATS
CHEZ LES JEUNES

Séquelles des pensionnats chez les jeunes de nos collectivités et organisations ?

- toxicomanies pour cacher la douleur
- perte de la culture et de la langue
- rejet de ce qu'ils sont
- difficulté à communiquer, ne pas savoir comment faire face aux problèmes
- besoin de reconnaître que cela a eu lieu et les séquelles vécues aujourd'hui
- perte des habiletés parentales
- nous sommes la septième génération, nous pouvons apporter les changements nécessaires
- perte de l'amour, difficulté à montrer son amour
- les enfants ne font pas confiance aux adultes et se mettent en colère contre eux
- l'éducation de notre peuple et de nos chefs de file – les jeunes regardent de haut nos chefs et leur éducation limitée
- nous devons faire en sorte qu'il soit plus important pour nos jeunes de s'instruire
- aussi notre système d'éducation ne permet pas de transférer les crédits des écoles secondaires à un cours universitaire régulier
- la violence sexuelle est une séquelle des pensionnats
- perte de la spiritualité (culture / religion)
- absence de soutien parental aux enfants qui fréquentent l'école
- dysfonctionnement social (ne plus se sentir à l'aise dans des contextes sociaux)
- les victimes des pensionnats subissent la discrimination parce qu'elles ne connaissent pas beaucoup leur culture ou leur langue
- le racisme est transmis aux jeunes par les victimes
- violence historique / mensonges au sujet de l'histoire des Autochtones, désinformation
- ségrégation / enseignement différent pour ceux qui fréquentent les écoles régulières et ce qu'on enseigne aux élèves autochtones
- différence de reconnaissance entre les programmes réguliers et les programmes autochtones

- racisme au sein même de notre peuple entre les Autochtones qui vivent dans les réserves et hors réserve (cela peut provenir de l'expérience des pensionnats)
- il n'est pas bon de pratiquer la ségrégation à l'égard des jeunes élèves autochtones par rapport aux autres parce qu'ils devront plus tard s'intégrer aux autres races et ils seront timides et incertains

Rôles et les responsabilités des jeunes lorsqu'il s'agit de guérir ces séquelles

- à titre de jeunes, nous pouvons prendre la responsabilité de sensibiliser les Autochtones qui ne veulent pas parler de ce qui leur est arrivé
- cercles de guérison et programmes de mentorat pour les jeunes
- besoin de reconnaître que nous pouvons mettre fin au cycle transgénérationnel en nous assurant que nos enfants mèneront une meilleure vie que nous et nos parents / que nous devons opérer le changement

CITATIONS – CONFÉRENCE DES JEUNES

Les séquelles sont profondément enracinées et affectent les personnes qui ont fréquenté les pensionnats et leur entourage. C'est une bonne façon de sensibiliser les collectivités autochtones dans l'ensemble du Canada. Certaines personnes ne sont pas au courant des problèmes. Pour entreprendre un voyage de guérison, il faut être conscient des problèmes et de la raison pour laquelle les gens agissent comme ils le font.

Nous devons comprendre que cela est arrivé dans notre vie. Phil Fontaine est un chef autochtone récent. C'est très bon que des gens se lèvent et brisent le silence afin d'encourager les autres.

J'ai vu des gens arriver et essayer de changer les Autochtones pour en faire ce qu'ils pensaient que nous devrions être ou ce qu'ils voulaient que nous soyons. L'assimilation. En cherchant à le faire, ils nous ont transmis quelque chose que je ne peux pas comprendre : la violence physique, sexuelle et mentale. Ils pensaient probablement qu'ils faisaient la bonne chose, nous changer et nous rendre meilleurs, mais comment pouvaient-ils nous rendre meilleurs s'ils nous transmettaient des choses négatives ?

J'ai vu que les gens ont entrepris leur guérison. Ils se lèvent et disent « oui, cela m'est arrivé » et ils pardonnent, ce qui est une bonne chose.

Nous sommes les jeunes d'aujourd'hui et nous marchons vers l'avenir. Nous avons tous le pouvoir de choisir et de changer

Au début, j'ai regardé la bande vidéo et j'ai ressenti de l'empathie à l'égard de ce que notre peuple a subi, mais ensuite j'ai constaté que la bande vidéo enseigne ce que notre peuple a subi et ce qu'il fait pour surmonter cela et mes sentiments se sont transformés en fierté et en respect parce que ces gens cherchent à surmonter ce qui aurait pu les tuer mentalement, spirituellement et, même, physiquement.

À titre d'ancien élève dans un pensionnat, il y a quatre ans, j'ai commencé ma guérison en examinant mon propre mode de vie, ma manière de faire autochtone. C'était là depuis toujours, ma famille et ses prières autochtones, mais de la façon dont j'ai été élevé, je pensais que j'étais un Blanc et je cherchais à agir comme tel. Mais, il y a quatre ans, je suis né de nouveau lorsque je me suis rendu compte que je ne pourrais jamais être un Blanc, malgré tous les efforts pour le devenir.

portrait d'un projet



PROGRAMME DE DÉVELOPPEMENT SOCIAL DES SIX NATIONS

"Nous apprendrons en partageant notre culture avec les autres. Et une fois que nous aurons appris, nous saurons. Et lorsque nous saurons, nous comprendrons. Et lorsque nous aurons compris nous pourrions nous apprécier les uns les autres. Ceci est la vision de notre peuple, celle du passé, du présent et de l'avenir."

— Aroha Crowchild

AIDER LES ENFANTS DE NOTRE NATION

Profil communautaire - Six Nations de Grand River

La communauté des six nations of the Grand River est la communauté qui enregistre la plus grande population parmi les 608 Premières Nations du Canada. Elle est située au cœur des régions les plus peuplées du Canada et de l'Ontario. Avec une population totale de 20,435 membres, les Six Nations disposent d'environ 45 000 acres de terrain. 10 448 membres résident à l'intérieur de notre communauté. Les Six Nations de la communauté de Grand River incluent les nations suivantes : Cayuga, Oneida, Onondaga, Mohawk, Seneca et Tuscarora.

Les terres des Six Nations de Grand River ont été légalisées par Sir Frederick Haldimand le 25 octobre 1784. Leurs dimensions étant de six milles de large de chaque côté de Grand River à partir de l'embouchure de la rivière au Lac Érié jusqu'à sa source. Ces terres ont été accordées à titre de compensation pour les six millions d'acres sacrifiés par les Six Nations autour des rivières Mohawk et Susquehanna, lors de leur alliance avec les Britanniques durant la guerre d'indépendance américaine. Aujourd'hui, la plus grande surface terrienne communautaire est située sur 5 villages du sud de l'Ontario.

Briser le cycle

Les traumatismes intergénérationnels résultant des abus subis dans les pensionnats se transforment en un cycle d'abus physique, émotionnel/verbal, sexuel qui se perpétue de génération en génération. En conséquence, les enfants présentent des symptômes de ces abus par le biais de leur comportement, qu'ils démontrent et qui sont identifiés à l'école. Le Programme de développement social travaille avec ces enfants et leurs familles, afin de briser ce cycle et leur fournir l'assistance, les conseils psychologiques dont ils ont besoin. Il assure les interventions nécessaires et leur enseigne comment entretenir des relations saines entre les membres de la famille, leurs amis, et les membres de leur communauté.

Les enfants identifiés comme étant victimes d'abus physique/sexuel sont référés aux agences communautaires aptes à traiter les enfants et les membres de leur famille par des méthodes holistiques. Une surveillance régulière en milieu scolaire sert de prévention. En outre, l'école encourage les enfants à démontrer tout ce dont ils sont capables en les encourageant à entretenir les meilleures relations possibles avec leurs amis et avec les membres de la communauté scolaire l'estime de soi tient une grande place, car très souvent, les comportements agressifs sont le résultat de leur vie familiale avec des parents ressortant à des comportements agressifs ou abusifs contre les enfants. Lorsque ceux-ci sont identifiés à l'école, nous intervenons de manière appropriée, afin de briser le cycle des abus.

Le système des pensionnats a également détruit les connaissances, compétences, techniques et approches relationnelles autochtones traditionnelles, jadis transmises de génération en génération, en les remplaçant par des relations et gestes parents/enfants autoritaires, froides et distantes au niveau émotionnel

Les relations parents/enfants basées sur des techniques qui consistent à instiller la peur, la honte, les abus physiques, les mesures punitives, suscitent la haine de soi, une faible estime de soi, la confusion, la rivalité, le déni de la culture et de l'identité. Cette coupure dans les relations parents/enfant/famille empêche les parents de développer de bonnes compétences parentales et les enfants d'en bénéficier, avec les résultats cités plus tôt. Cette génération d'enfants présente les effets de cette coupure à l'intérieur de l'école à travers leur comportement : manque de concentration, de préparation à l'apprentissage. Un grand nombre de ces enfants proviennent d'un environnement familial qui trace ses racines aux pensionnats. Nous offrons donc des programmes de développement de compétences parentales, de

l'information ou encore nous référons les enfants et leur famille à d'autres programmes de développement de compétences parentales. Nous référons aussi les parents à des programmes de counselling pour les aider.

Les impacts des pensionnats sur notre communauté

À cause des répercussions intergénérationnelles impacts des pensionnats et d'autres difficultés sociétales, nos enfants ont beaucoup changé. Les parents et éducateurs ont remarqué que les besoins des enfants ont également changé. Les enseignants passent une proportion grandissante de leur temps et de leur énergie répondre aux besoins sociaux, émotionnels et physiques des enfants et de moins en moins de temps à enseigner les matières de base. Des forces extérieures à notre communauté ont déséquilibré les familles en prenant les enfants et en les isolant dans des pensionnats. Plusieurs générations de nos gens ressentent encore la douleur de l'abandon, de la perte de leur langue et culture, le manque d'attention et surtout d'amour parental qui aurait du recevoir lorsqu'ils étaient enfants. Ces enfants sont maintenant des adultes qui sont affectés à des degrés différents. La douleur se retourne vers l'intérieur et devient maladie de l'esprit et déséquilibre. Le déséquilibre au niveau de l'esprit, du corps et du mental ressort de plusieurs manières. Dans notre communauté, ce déséquilibre apparaît sous la forme d'abus, physique, sexuel et émotionnel, d'alcoolisme et de toxicomanie, de désintégration familiale et d'incapacité à maintenir des relations durables.

Le Programme de développement social travaille directement dans les écoles élémentaires de la réserve des Six Nations. Notre programmation, telle que : counselling individuel et en groupe, soutien en temps de crises, animation scolaire (compétences sociales) et enseignements traditionnels, a pour but de répondre aux multiples besoins de nos enfants. Pour les adultes et la communauté, le programme fournit des cercles de guérison traditionnels, des groupes de parents et des sessions d'information sur des sujets que la communauté a identifié comme étant des priorités. Le programme travaille en collaboration étroite avec les agences qui se spécialisent dans le traitement de problèmes spécifiques. Les clients/familles qui sont en difficulté sont encouragés à choisir comment ils veulent guérir et ils sont soutenus dans leur décision.

Il est essentiel de regrouper tous les talents des professionnels et des guérisseurs traditionnels si l'on veut soutenir les membres de la communauté, qui ont besoin de toute une variété de services. Pour aider les enfants et leurs familles, nous utilisons un modèle de gestion de cas. Les traumatismes directs et intergénérationnels résultant d'abus physiques, sexuels, émotionnels, spirituels et culturels sont traités avec la participation des enfants et des parents, de manière respectueuse, patiente et en faisant preuve de sensibilité. Les clients démontrant des comportements dysfonctionnels, qui sont devenus des habitudes nuisibles pour soi et les autres sont référés aux Services de santé mentale, aux centres de toxicomanies, aux services sociaux, aux refuges de femmes, etc... Nous référons de préférences nos clients aux agences et aux programmes qui offrent des activités ou des services de counselling qui traitent les abus résultant des. Le Programme de développement social continue de gérer les cas de ses clients, en collaboration avec les autres agences assurant ainsi une stabilité des services en milieu scolaire.

Pour aider nos enfants est un projet financé par la FADG. Coordinatrice du projet :

Melba Thomas
Adresse : P.O. Box 5000
Ohsweken, Ontario
N0A 1M0

Tél : (519) 445-2039





L'ÉDUCATION TRADITIONNELLE EST UN FACTEUR PUISSANT DE RÉUSSITE

par Cheyanne Doxtator, Six Nations

Grandir dans la société d'aujourd'hui n'est pas une tâche facile pour une personne Ongwehonweh. Vivre dans ce monde tout en essayant de conserver nos modes de vie traditionnels signifie avant tout savoir maintenir un équilibre.

On peut mettre de l'équilibre dans nos vies en s'appuyant sur nos solides valeurs culturelles et c'est ce que fait Kawenni:io/Gaweni:io High : elle fournit à ses étudiants un programme basé sur la culture mais incluant un programme d'enseignement provincial. Les étudiants acquièrent ainsi un solide sens de leur identité, en tant que personne Ongwehonweh people depuis leur plus jeune âge et une éducation qu'ils peuvent utiliser dans le monde moderne.

Les étudiants de l'école secondaire Kawenni:io/Gaweni:io bénéficient d'une éducation qui les préparera pour leur future carrière sans qu'ils aient à sacrifier les valeurs et les concepts traditionnels ou contemporains. Ils acquièrent aussi, parmi de nombreuses, des compétences en lecture, écriture, mathématiques et sciences, compétences qui les aideront à continuer leurs études.

Ils ont tous appris leur langue, leurs cérémonies, leurs danses et leurs chants et aussi ce que signifie être un Ongwehonweh. Une autre chose très importante aussi bien pour les étudiants que pour leurs professeurs est que l'école les aide à réaliser l'importance des cérémonies que nous continuons de pratiquer dans nos maisons longues traditionnelles.

Le but de notre école est d'aider les enfants à devenir des êtres forts et fiers de ce qu'ils sont en tant que peuple souverain. Ce message puissant qu'ils internalisent au long de leurs années d'école les aidera à survivre dans le monde moderne et à franchir les obstacles qu'ils rencontreront. Pour que les gens survivent, il faut d'abord qu'ils reconnaissent qui ils sont, et c'est seulement lorsqu'ils le savent qu'ils peuvent réaliser leur plus grand potentiel en tant que personne Ongwehonweh.



Cheyenne est la représentante des Six Nations à la Conférence des jeunes de la FADG qui a eu lieu à Edmonton du 16 au 18 mars 2001

LA GÉNÉRATION PERDUE

Geronimo Henry a créé une fondation à but non lucratif en 1997, qui s'appelle "la génération perdue" afin de lever des fonds pour les anciens élèves des pensionnats. Le symbole de la fondation est un ruban à trois couleurs. Les rubans, de couleur noire, rouge et blanche signifient l'espoir

et l'unité pour tous les survivants des pensionnats. N'importe qui contribue à la fondation reçoit des rubans symboliques.

Henry explique la signification des rubans: Le rouge, dit-il est pour la couleur de la peau des autochtones, la couleur blanche est pour la pureté et l'innocence des enfants envoyés au pensionnat, et la couleur noire est pour l'enfer qu'il y ont vécu. Le cercle n'a pas de signification spéciale, il sert simplement à des fins d'identification. L'institut a été établi en par la compagnie de Nouvelle-Angleterre, une société missionnaire protestante qui avait sa base en Angleterre et qui avait comme mission de convertir et civiliser les autochtones "sauvages" native. L'école a ensuite été gérée par l'église anglicane et contrôlée par le gouvernement fédéral par l'intermédiaire de son ministère des Affaires indiennes et du Nord. Ce n'est qu'au cours des dernières années de 1800s qu'Ottawa a pris les rennes de "l'éducation" des enfants autochtones et a inclus les pensionnats dans ses politiques gouvernementales.

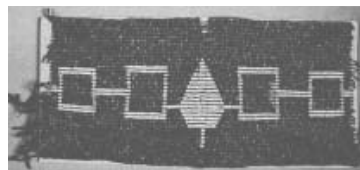
Lorsqu'il a ouvert ses portes, l'institut Mohawk ne pouvait accommoder que les enfants des Six Nations, mais il a plus tard pris en charge des enfants autochtones de partout au Canada. L'institut, qui abrite maintenant le Centre culturel de Woodland, faisait partie des quelques 80 pensionnats fonctionnant à travers tout le pays.



Lorna McNaughton est l'une des survivantes de l'institut Mohawk

Source:

<http://www.geocities.com/Athens/Olympus/3808/>



La Confédération Iroquoise Une alliance interculturelle pour la paix

Robert Vachon* (Canada)

Il y a plusieurs siècles, les nations iroquoises se sont unies pour établir une paix durable. Encore aujourd'hui, la légende du Gardien de la paix leur rappelle la source profonde de cette alliance. Il est dit qu'à un endroit dans "la terre des langues tordues" (qui aujourd'hui correspond à l'est de l'Ontario), une vieille femme a vu en rêve un envoyé du Grand Esprit.

La Grande Loi sur la paix est la constitution des Hodenosaunee, la Confédération des 6 Nations d'Iroquois. Lorsqu'un chef Hodenosaunee prend ses fonctions, il déclare un serment jurant de considérer, pour toutes ses décisions et actions futures, le bien-être des 7 générations à venir, dont "les visages demeurent encore sous la terre. Car ils nous observent".

Les nations iroquoises de l'Amérique du Nord ont établi historiquement une Alliance connue sous le nom de "Confédération des six Nations Iroquoises", qui comprend actuellement les nations Tuscarora, Seneca, Cayuga, Onondaga, Oneida et Mohawk. Cette Confédération a vu le jour vers le XII^{ème} siècle, afin de mettre fin aux confrontations et guerres entre les différentes nations de la famille iroquoise. Dès le début, l'esprit de cette Confédération repose sur la *Kajenerokowa* qui signifie "Grande Paix".

Selon la légende, un Messager, qui n'était pas iroquois mais huron, arriva pour reconduire ces peuples vers le sentier de la Grande Paix. Son premier message fut :

Je plante l'Arbre de la Paix - un grand Sapin - et j'enterre sous lui tous les instruments de guerre. Toutes les nations et tous les individus sont les bienvenus pour s'abriter sous l'aile de ses branches. Il a des branches qui se déploient et grandissent sans cesse et des racines blanches qui s'étendent aux quatre coins de la terre.

Cette Grande Paix n'est pas vue comme étant de facture humaine, mais comme l'expression de la "Voix de la Grande Splendeur", qui a pris forme et parole par la bouche du Messager, appelé Grand Pacificateur.

Les peuples membres de cette Confédération se sont engagés depuis à vivre pour la paix et l'harmonie entre les nations, iroquoises ou non, autochtones ou non.

Dans l'articulation de cette Confédération il faut tenir compte que chaque nation conserve sa langue, ses coutumes et ses particularités culturelles, mais en formant un seul corps, un seul esprit, un seul cœur, réunis dans une confédération flexible. Chaque nation garde son indépendance, mais toutes se sentent unies entre elles, non par des relations de pouvoir ou de propriété, mais par une sorte des liens de parenté. L'existence même du Grand Conseil de la Confédération, formé par 50 *Rotianer* ("hommes bons attirés" dans les langues iroquoises), n'intervient dans les affaires internes d'une nation qu'à la demande expresse des *Rotianer* de cette dernière. Chaque *Rotiane* de chaque nation est nommé et déposé par les mères de clan de chaque nation et de toute la Confédération.

Un certain nombre de symboles sont utilisés constamment dans la Grande Loi de la Paix pour la rendre visible : la Chaîne des bras liés qui empêche à jamais l'Arbre de la Paix de tomber ; les cinq flèches attachées ensemble, les rendant incassables ; l'Arbre de la Paix surmonté de l'aigle aux ailes et les instruments de la guerre enterrés en dessous ; différents *Wampums* (ceintures ou autres objets tissés de coquillages marins) symbolisant des alliances importantes et souvent permanentes.

Cette Confédération a établi depuis longtemps des alliances avec d'autres nations, autochtones et aussi européennes, dans l'esprit fraternel d'une "chaîne de bras entrelacés", tel que le mot mohawk pour les définir l'expression (*Tehonateneshawau : kon*).

Dans le cas des alliances avec d'autres nations autochtones, celles-ci ont toujours été des alliances de réciprocité communautaire, de famille élargie, par lesquelles les différentes nations s'engageaient à partager les territoires de chasse, les connaissances sur ces territoires, les fourrures des animaux... Il peut y avoir aussi des pactes de non-agression, symbolisés par l'enterrement des armes de guerre et d'assistance mutuelle, soit pour se défendre des ennemis, soit pour établir des relations commerciales.

En ce qui concerne les alliances avec les nations européennes qui sont arrivées à l'Île de la Tortue (Amérique du Nord) à partir du XVI^{ème} siècle, celles-ci étaient établies sur la base d'une reconnaissance des voies uniques et irréductibles de chacune des cultures en jeu. On établissait clairement la volonté de part et d'autre d'accepter et respecter les différences de celles-ci. Ces alliances se fondent sur le traité à deux rangs ou deux sentiers, que les Iroquois nomment *Kashwen : tu* ou *Guswenata*.

Souvent les Iroquois ont illustré leur relation avec les peuples européens en disant qu'on peut naviguer ensemble mais pas nécessairement dans le même bateau ; chacun peut suivre sa propre voie en canot ou en bateau dans le même fleuve. Il s'agit d'un pluralisme radical, qui prend tellement au sérieux ce que l'autre est, qu'on cherche à le respecter et non pas à le changer ou le convertir à soi-même.

Mais la compréhension que les Européens avaient de ces alliances était différente de celles des Iroquois. Pendant que ces derniers les voyaient comme une alliance parentale entre frères et sœurs pour la protection et la paix, les premiers les concevaient d'abord comme une alliance seigneuriale et d'amitié avec des "sujets et des alliés".

De cette interprétation européenne dérivait plus tard, une fois ceux-ci devenus plus forts face aux iroquois, une volonté et une pratique de conquête envers ces nations dans le mépris des alliances établies, qui demeurent pourtant toujours valables et actuelles pour les peuples iroquois.

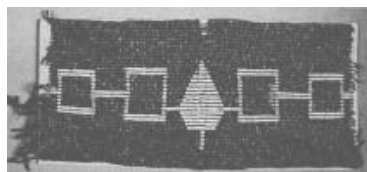
En conclusion, il est important de retenir que la Confédération de Six Nations Iroquoises doit être interprétée comme une alliance interculturelle, grâce à deux éléments extrêmement importants :

- Elle ne repose pas sur une création humaine, mais sur les dispositions inscrites dans la Nature - la Grande Splendeur - au-delà de chaque nation.
- Elle s'articule sur des relations de réciprocité parentale et communautaire, ce qui peut comporter des fonctions différentes, mais jamais dans un esprit de domination.

Ceci nous interpelle sur les conditions de départ nécessaires pour ce que nous appelons dialogue interculturel soit possible : la nécessité d'un horizon qui dépasse tous les acteurs et aussi l'acceptation de l'incommensurabilité de chacun de ces derniers.

- Robert Vachon est directeur de la recherche à l'Institut Interculturel de Montréal





Depuis les emps anciens, l'unité des Iroquois se symbolisait par une ceinture wampum créée selon un design qui est maintenant connu sous le nom de "Ceinture de Hiawatha". La "Ceinture de Hiawatha" était composée de 5 motifs. Au centre, ce qui a quelquefois été décrit comme un coeur, pour d'autres cela représente l'arbre sacré sous lequel les Iroquois tenaient leur Conseil. De chaque côté de ce motif central se trouvent deux carrés de différentes dimensions. Ces carrés sont reliés les uns aux autres et également au motif central par une bande étroite

Ce symbolisme est très clair. Ces cinq motifs représentent les cinq tribus originales. De gauche à droites ces tribus sont :

*Les Seneca, Les gardiens de la porte de l'Ouest;
Les Cayugas, Les peuples des marais, Gardiens de la pipe sacrée;
Les Onondaga, qui étaient "les porteurs du nom" et gardiens de la ceinture de wampum qui contient l'histoire des Iroquois;
Les Oneida, les "Gens de la Pierre" symbolisés par l'arbre sacré;
Les Mohawk, les "gardiens de la porte de l'est".*

<http://sixnations.buffnet.net/Culture/>

Suite de la page 10

lettres

Bonjour Peggie

Certainement, et avec plaisir! J'ai passé votre adresse à notre coordinateur de la liste d'envoi.

Vous recevrez les numéros demandés, avec celui de juin.

Merci de votre intérêt.

Giselle.

*

Bonjour Giselle,

Je vous remercie d'avoir publié mon poème et celui de Barnie. Cela était quelque chose d'important pour nous et nous avons vraiment été touchés.

THERESA TURMEL.

*

Bonjour!

Allez visiter ce site, il est très intéressant
http://www.geocities.com/sun_flare_4u/
Tous les visiteurs peuvent maintenant écrire leurs commentaires...

C'est une invitation que j'ai également transmise à tous les autres sites autochtones.

Je vous remercie à l'avance de votre collaboration,

MARY FORTIER.

la septième génération

Qu'est-ce que la septième génération?

"la légende affirme que les Shamans qui ont prédit l'arrivée de l'homme blanc et la destruction presque complète de nos peuples ont aussi prophétisé la réémergence des peuples autochtones, sept générations après Christophe Colomb. Nous sommes cette Septième Génération."

Nous devons aussi reconnaître que la vie dans nos communautés a changée de manière dramatique au cours des générations. Le changement est inévitable mais la culture est le mécanisme qui empêche ce changement de s'opérer au détriment de la vie sociale, cérémoniale, économique, éducative et politique de la communauté. Chaque génération Haudenosaunee doit appliquer les principes, croyances et valeurs qui lui ont été enseignées d'évaluer le monde dans lequel il vit, pour ensuite formuler une réponse qui lui permette de vivre dans leur propre monde, selon ses propres termes.

Le moyen d'accomplir cela nous a été donné. Nous l'appelons la Philosophie de la Septième Génération. Les chefs en ont été instruits afin que, lorsqu'ils délibèrent sur des sujets graves au sein du Conseil, ils prennent en considération l'impact de leurs décisions sur les sept générations qui suivront.

Ils doivent par conséquent procéder de manière prudente, en réfléchissant sur l'effet de leur décision sur le bien-être de leurs descendants. Ceci requiert qu'ils prêtent une grande attention à l'avenir. Mais cela signifie aussi qu'ils en assurent la stabilité.

Certaines choses devront toujours rester les mêmes parce que nous vivons toujours sur la même terre, dans la même région, et nous avons encore les traditions qui ont permis à nos ancêtres de survivre. Ces mêmes traditions seront essentielles aux générations futures. Maintenir nos traditions vigoureuses et leur assurer une viabilité est la responsabilité de cette génération. Le don que nous faisons à notre propre avenir est donc tout ceci. Mais ces traditions ne sont pas que des mots couchés sur du papier simplement pour être étudiés lorsqu'on en a besoin. Ces traditions doivent être pratiquées tous les jours.

Le mode de vie des Haudenosaunee requiert un engagement à construire l'avenir, quelquefois en dépit des tendances courantes ou du désir qu'ont les gens de changer ces traditions.

*Nous sommes engagés à maintenir notre survie comme peuples distincts.
Nous croyons que les leçons de la création, la direction qui nous a été donnée dans les Premiers Enseignements, l'unité de la Grande Loi de la Paix, et les obligations morales de Gaiwiio nous fournissent la carte du futur.*

Histoire de l'école Chef Jimmy Bruneau

"j'ai demandé qu'une école soit construite sur ma terre....que cette école soit administrée par mon peuple, et que les gens de mon peuple travaillent dans cette école, et que nos enfants y apprennent deux modes de vie, le nôtre et celui de l'homme blanc"

-Chef Jimmy Bruneau (1881- 1975)



Mur commémoratif en l'honneur du Chef Jimmy Bruneau, des photos de nos Aînés, des oeuvres artistiques traditionnelles et une statue du Chef Jimmy Bruneau.

De cette façon, nos enfants apprendront les deux cultures de manière égale et ils auront la force de deux personnes....

Ce que nous a dit le Chef arrivera dans des années d'ici, il a su voir très loin et cette vision nous sert aujourd'hui."

- Elizabeth Mackenzie



Le tambour et les jeux de mains ont tiennent une place importante dans les traditions culturelles pratiquées à l'école.

Les débuts de l'école Chef Jimmy Bruneau

Pendant des milliers d'années, les parents Flanc-de-chien élevaient leurs enfants et leur apprenaient les choses de la vie par le biais de leurs activités quotidiennes. Les enfants faisaient l'acquisition des compétences dont ils avaient besoin pour survivre, ainsi que les valeurs qui leur permettaient de vivre en harmonie avec leur famille, leur communauté et leurs terres ancestrales. A notre siècle, de nouvelles compétences et connaissances sont devenues nécessaires. Les gens n'ont pas seulement besoin d'acquérir des compétences pour survivre et prospérer, ils ont aussi besoin de l'éducation qu'ils acquièrent en réussissant à l'école, au collège et à l'université

Chef Jimmy Bruneau a reconnu l'importance de cette nouvelle éducation, mais il a également vu son peuple revenir des pensionnats sans aucune compétence de survie traditionnelle, sans être capables de parler leur langue et de ce fait incapables de communiquer avec leurs parents et leurs Aînés. C'est cette vision qui l'a motivé à travailler avec les leaders Flanc-de-chien afin de convaincre le gouvernement de construire une école à Rae, qui enseignerait des "deux façons".

1971 marqua l'ouverture de l'école Chef Jimmy Bruneau, à Edzo. Elle devait à l'origine recevoir tous les enfants des communautés Flanc-de-chien, mais celles-ci eurent bientôt leurs propres écoles élémentaires. Cependant les parents continuaient d'envoyer leurs enfants à Yellowknife pour suivre les cours du secondaire. En 1991 l'école Chef Jimmy Bruneau a commencé à offrir un programme d'enseignement secondaire. En 1994, l'école célébrait la première cohorte de ses diplômés!



Voici une image qui montre notre vie il y a de nombreuses années.

Chef Jimmy Bruneau est mort le 16 janvier 1975. C'était un grand chef, un visionnaire, dont les qualités de leader demeurent un exemple pour notre peuple. Comme l'a affirmé l'une de nos Aînés, "il a su voir très loin et cette vision nous sert aujourd'hui."





Notre communauté: Rae-Edzo



L'école Chef Jimmy Bruneau est située dans la petite communauté de Rae-Edzo, dans les Territoires du Nord-Ouest du Canada. La communauté se trouve à environ une heure de route de Yellowknife. La plupart des élèves qui fréquentent l'école proviennent de Rae et de Edzo, mais aussi des autres communautés Flanc-de-chien.

Rae est située sur les rives du lac Marion et Edzo se trouve de l'autre côté du lac, le long de l'autoroute. Rae-Edzo forme donc un village, gouverné par le conseil du village, le traité 11 et la bande de Rae, ainsi que les gouvernements du Territoire et le fédéral. Les gens de la communauté sont des Flanc-de-chien et font partie du peuple de la nation Dénée.

Par tradition, les gens de notre communauté vivaient de la chasse au caribou et d'autres animaux qui leur fournissaient viande, vêtements et matériaux utilitaires et artistiques. Il y a encore des gens dans notre communauté qui sont des chas-



seurs, des pêcheurs et des trappeurs. Nous célébrons notre culture en organisant des festins. Après avoir festoyé, nous French Point in Rae organisons des jeux de main ou des danses au son des tambours. Au cours de l'été, un groupe d'élèves et d'enseignants partent pour une expédition en canots pendant environ une semaine, pour rendre visite aux communautés isolées et assister au grand rassemblement des Flanc-de-chien.

Aujourd'hui, de nombreuses personnes de notre communauté ont un emploi dans les bureaux du gouvernement, les mines de diamant, les écoles et le secteur commercial de Yellowknife. Les enfants et jeunes adultes fréquentent l'école et travaillent à devenir "forts comme deux personnes".

En tant qu'élèves de l'école Chef Jimmy Bruneau, nous avons aussi l'opportunité d'apprendre de nos Aînés. Les Aînés nous ont dit que les Dénés ont toujours entretenu des relations respectueuses avec la terre, le monde des esprits, les autres personnes et avec eux-mêmes. Ces principes sont nécessaires pour survivre en tant qu'être humain. Les Dénés ont leur propre perspective sur l'éducation. Pour eux, l'éducation consiste à fournir les compétences, les connaissances qui permettent de survivre. Le contenu éducatif de cette vie nous a été transmis de génération en génération par l'intermédiaire de nos Aînés, selon une tradition orale. Nos Aînés sont la source première d'une vraie éducation Dénée.

Cette page a été créée par Martina,
une élève du niveau 11 et par Darcy,
un élève de l'école secondaire de l'école du Chef Jimmy Bruneau.



WILLIAM DUNCAN

Une expérimentation en ingénierie sociale

William Duncan, missionnaire de l'Église d'Angleterre (anglicane), arriva à Fort Simpson en 1857. En 1862, suite à une épidémie de petite vérole, Duncan alla s'établir à Metlakhatla, avec un groupe de 50 Tsimshéans.



Fort Simpson en 1873.

Le village de Metlakhatla était une expérimentation en ingénierie sociale, doté d'ateliers de menuiserie de forgeron, d'une scierie et d'une usine de mise en boîte du saumon. Les établissements locaux incluaient une mairie, une

maison du commerce, une école, une cour de justice et une prison.

Duncan, scandalisé par le mode de vie des Indiens de la côte, imposa à cette communauté isolée des coutumes et une culture calquée sur les moeurs anglaise victorienne, en appliquant des règles strictes régissant les rites religieux, la fréquentation de l'école, le gouvernement, l'industrie et les détails de la vie quotidienne. Les traditions indiennes étaient interdites, afin de ne pas diminuer l'influence des efforts des missionnaires qui avaient pour but de transformer les Tsimshéans en de diligents citoyens protestants.

Duncan finit par ouvrir un magasin afin d'approvisionner les habitants convertis, (il avait déjà tenu un commerce, avant d'entrer au séminaire), ce qui le mit en compétition directe avec la Compagnie de la Baie d'Hudson.



En haut: Metlakhatla boasted the largest church north of San Francisco. Photographed in 1881.

Le projet d'ingénierie envisagé par William Duncan faisait la grande admiration de ses compatriotes blancs, parmi lesquels le futur député superintendant des affaires indiennes, Duncan Campbell Scott.

La population de Metlakhatla augmenta pour atteindre le chiffre de 1000 habitants et de 200 maisons. Suite à une dispute entre Duncan et l'évêque anglican, le missionnaire et 800 de ses ouailles les plus fidèles traversèrent la frontière pour aller s'installer en Alaska en 1887. En 1907, la plupart des édifices publics de Metlakhatla furent détruits par le feu et le village perdit peu à peu de son importance. Il est aujourd'hui une bourgade peu peuplée.

Sources: A Pour of Rain, par Helen Meilleur, et <http://www.civilization.ca/members/fph/simsian/vilintre.html>

Un cours sur les pensionnats autochtones pour les étudiants canadiens

(recommandée pour le niveau 10)

Extrait traduit de la page de RESCOL à <http://schoolnet.ca/aboriginal/issues/schools-e.html>



Historique

Bien avant l'arrivée des Européens en Amérique du Nord, les peuples autochtones possédaient déjà un système d'éducation hautement développé. Essayez d'imaginer combien il était difficile, pour les peuples autochtones, de survivre en tirant tout ce dont ils avaient besoin de leur environnement naturel, et vous réaliserez alors tout ce que les enfants autochtones devaient apprendre pour survivre lorsqu'ils étaient adultes et autonomes. Les Aînés et les parents autochtones ne devaient pas seulement transmettre tout ce qui permettrait à leurs enfants de survivre, mais ils leur transmettaient aussi leur Histoire, leurs créativité et talents artistiques, leur musique, langue et leurs valeurs morales et religieuses.

Lorsque les missionnaires européens ont commencé à vivre parmi les peuples autochtones, ils ont décidé qu'il fallait séparer les enfants de leurs parents pour préparer les peuples autochtones à adopter un mode de vie civilisé (européen) et que cela devait se faire le plus rapidement possible. Les pen-

On allait rassembler les enfants en général au mois d'août, pour les transporter en train, camion, autobus ou avion jusqu'aux pensionnats. Ils étaient alors séparés de leurs frères, sœurs et amis, et regroupés comme des moutons selon leur âge. On leur a donné des habits et on leur a donné un numéro de lit. Bien que de nombreux enfants ne parlaient pas anglais, le personnel de l'école ne s'adressait à eux qu'en anglais. Les enfants étaient, en fait, punis s'ils parlaient leur langue maternelle. Pendant la première année et bien souvent pendant de longues années, les enfants ne pouvaient à personne leurs besoins de base. La solitude, la maladie, la confusion et les abus devaient tous étre subis en silence.

De nombreux éléments se sont combinés pour que cette expérience devienne un vécu douloureux pour ces jeunes enfants autochtones. Par exemple, la chaleur suffocante des édifices, le douloureux besoin de se confier à quelqu'un qui les aimait, la souffrance d'être séparés de leur famille, la nourriture malodorante et indigestible, la grandeur et l'étrangeté des lieux, le grand nombre de gens confinés dans un seul endroit, la discipline similaire à celle d'un camp de

cela, ils leur répondaient et passaient leur temps avec les autres enfants qui fréquentaient le pensionnat avec eux. Les parents remarquaient aussi qu'ils avaient tendance à provoquer des arguments et à devenir rapidement violent (ce qui est tout à fait étranger à la culture autochtone). Les enfants semblaient aussi prêts à blesser les autres qu'à ignorer les conseils des Aînés et à leur obéir.

Ce qui était encore plus difficile pour les parents, c'était de voir que leurs enfants ne pouvaient plus parler leur langue. Après plusieurs années de pensionnat, les enfants éprouvaient de la difficulté à s'exprimer dans leur langue. Les parents se sentaient donc des étrangers pour leurs enfants qui ne parlaient qu'en anglais et se demandaient souvent si les enfants parlaient de choses qu'ils ne voulaient pas que leurs parents entendent. Les enfants parlaient en anglais lorsqu'ils étaient en colère et de cette manière l'Anglais est devenu synonyme de mauvaises manières et de langage grossier.

L'aspect le plus destructeur des pensionnats, du point de vue autochtone, est le fait qu'on leur ait enseigné que leur culture ne valait pas la peine d'être préservée. Les élèves ont appris que leurs valeurs traditionnelles autochtones étaient primitives et fausses, et que les Canadiens blancs provenaient d'une forme plus "avancée" d'organisation sociale. Les élèves ont appris à considérer leur foyer comme un endroit "sale" et "froid", leurs parents comme des gens habillés de manière "bizarre" et eux-mêmes comme des personnes qui sentaient "mauvais".

Ils ont commencé à croire que les cérémonies et rituels qui harmonisaient la vie sociale et spirituelle de leur communauté et qui donnaient à ses membres un sens d'importance et d'identité au sein du groupe, étaient "païennes" et "le travail du diable". L'organisation des écoles et le contenu des programmes d'enseignement faisaient comprendre aux enfants que les valeurs humaines, les institutions politiques, les pratiques spirituelles et les stratégies économiques des autres Canadiens étaient infiniment supérieures au mode de vie "primitif" autochtones.

Ayant passé leurs années formatives dans un environnement communautaire et familial traditionnel, pour être ensuite planté de force dans un camp de concentration appelé école, a été une expérience déséquilibrante pour ces enfants. Le pensionnat a brisé la transmission naturelle, harmonieuse des croyances, des compétences et des connaissances d'une génération à l'autre, et a coupé délibérément l'enfant autochtone de son environnement en discréditant sa culture, en le punissant lorsqu'il parlait sa Langue et en prêchant la supériorité des attitudes européennes. Cette expérience a causé des dommages sévères et dans d'innombrables cas, inguérissables à l'enfant, à sa famille et à sa communauté, au sein desquelles on l'a ensuite fait revenir.

Les pensionnats ont aussi eux des aspects positifs. Ils y ont appris à lire et à écrire, ils ont appris qu'il existait des modes

Un Aîné autochtone, qui parlait de sa vie au pensionnat, disait qu'il voulait écrire un livre d'humour intitulé "langue collée au poteau." Il faisait référence au pensionnat qu'il avait fréquenté : en hiver le prêtre, lorsque des enfants parlaient leur langue maternelle, les faisait sortir dehors et leur commandait de coller leur langue à un poteau de métal.

sionnats ont été instaurés pour deux raisons: pour séparer les enfants de leur famille et parce que la culture autochtone était considérée comme quelque chose qui ne valait pas la peine d'être conservée. La plupart des gens avaient décidé que la culture autochtone était inutile et qu'elle était de toute façon en voie de disparition et que les êtres humains finiraient tous par évoluer et se transformer pour ressembler à la civilisation "avancée" européenne.

Les tous premiers pensionnats ressemblaient aux missions religieuses. Plus tard, ces écoles-missions ont été administrées conjointement par les églises canadiennes et le gouvernement fédéral. Pendant de nombreuses années, les pensionnats ont fait partie de la politique officielle d'éducation des autochtones.

Ne parlant aucun anglais, n'ayant jamais été en voiture ou en camion, n'ayant jamais mangé autre chose que de la viande, du poisson, des baies, du bannock (et peut-être une chose sucrée de temps à autre) des enfants autochtones dont certains avaient six ans ou moins, ont dû laisser derrière eux le monde familial de leur famille et ont été envoyés dans le monde inconnu de l'homme blanc

concentration, les abus physiques, sexuels et mentaux, et la perte continue de liberté et de contrôle sur sa vie personnelle. Tout cela doit avoir été un choc énorme pour les nouveaux élèves.

L'école de l'homme blanc était en complète contradiction avec tout ce que ces enfants autochtones avaient appris dans leur propre foyer. La société autochtone place une grande mesure de responsabilité sur les épaules des enfants: on s'attendait à ce qu'ils participent à l'entraide familiale. L'école, au contraire demandait peu des enfants: ils n'avaient pas à aider les autres, ils n'avaient aucune responsabilité pour le bien-être d'autrui. Au pensionnat, l'enfant autochtone ne pouvait protéger personne, surtout pas lui-même

Quelques enfants pouvaient retourner chez eux pendant deux courts mois d'été. Les parents se retrouvaient avec des enfants qui avaient totalement changé.

Ils n'avaient plus le goût d'aider leur famille, que ce soit porter de l'eau ou accomplir les autres petites tâches nécessaires à la vie familiale. On devait leur demander chaque fois et ils refusaient souvent d'écouter leurs parents. Au lieu de

◀ de vie différents du leur. Mais c'est la manière dont les pensionnats ont enseigné ces choses et dont ils étaient organisés qui ont démontré un manque de respect flagrant pour le mode de vie des élèves. Autochtones.

Vers 1950, le gouvernement canadien a commencé à réaliser que sa politique des pensionnats était un échec. Le dernier pensionnat au Canada a fermé ses portes environ trente ans plus tard.

Aujourd'hui, les peuples autochtones veulent que l'on reconnaisse de ce que leurs communautés ont subi à cause des pensionnats. Les peuples autochtones ont demandé et ont reçu les excuses des églises anglicane, unie, et catholique romaine qui administraient ces écoles. Au fur et à mesure qu'un nombre grandissant de survivants des pensionnats consentent à révéler leur vécu, les abus physiques et sexuels qu'ils ont subi, plusieurs institutions religieuses qui administraient ces écoles ont été inculpées.

Les répercussions des pensionnats continuent d'affecter l'éducation des peuples autochtones. De nombreuses personnes ont fréquenté les pensionnats, et, à cause de ce qu'ils ont vécu dans les pensionnats, ils sont maintenant des parents et des grands-parents ont de mauvais souvenirs qui les font résister à l'éducation de leurs propres enfants. De plus, bien que la fermeture des pensionnats à eu comme résultat le fait que de plus en plus d'enfants autochtones ont été dirigés vers les écoles provinciales, les programmes d'enseignement de ces écoles n'ont pas changé pour répondre aux besoins des enfants autochtones. Aujourd'hui, le pourcentage à travers tout le Canada, des enfants autochtones qui finissent le niveau 12 est d'environ 20% et encore plus bas que cela dans les régions du Nord. Les enfants autochtones continuent de confronter des difficultés d'adaptation, réaction naturelle puisqu'ils doivent vivre dans un milieu éducatif qui a été conçu pour une culture autre que la leur.

Un grand nombre de Premières Nations ont retiré au gouvernement les rennes de leur éducation. En élaborant leurs propres programmes d'enseignement et en administrant leurs propres écoles, les autochtones ont l'intention de reprendre le contrôle de l'éducation de leurs enfants et de laisser derrière eux l'expérience des pensionnats.

Questions pour les étudiants

Vous vous demandez peut-être : pourquoi les étudiants autochtones ne peuvent-ils pas juste s'adapter au système scolaire régulier? Considérez cette situation: supposez que vous êtes un jeune garçon canadien de sept ans qui parle anglais seulement. Comment vous sentiriez-vous si vous deviez fréquenter une école japonaise? Vous ne parlez pas japonais. L'écriture japonaise est très différente de l'écriture anglaise.

Cependant les écoles japonaises sont considérées être les meilleures du monde. Seriez-vous un échec si vous aviez des difficultés à suivre dans ce système?

Les enfants autochtones ont été forcés à faire des ajustements dans leur manière d'être, de faire et de vivre lorsqu'ils sont arrivés au pensionnat. Essayez de vous rappeler, avec autant de détails que possible, une expérience personnelle qui vous a obligé à faire d'importants ajustements. Rédiger un texte ou encore lancez une discussion en classe, et comparez vos expériences à celles des enfants autochtones qui sont allés au pensionnat.

Un Aîné autochtone, qui parlait de sa vie au pensionnat, disait qu'il voulait écrire un livre d'humour intitulé "langue collée au poteau." Il faisait référence au pensionnat qu'il avait fréquenté : en hiver le prêtre, lorsque des enfants parlaient leur langue maternelle, les faisait sortir dehors et leur commandait de coller leur langue à un poteau de métal. Comment pensez-vous qu'une telle personne en soi arriver à transformer une telle expérience en humour? Si vous lisez le livre de Basil Johnson, intitulé *Indian School Days*, vous y découvrirez son sens de l'humour. Pourquoi, à votre avis, certaines personnes autochtones sont-elles capables de réagir à leurs expériences au pensionnat avec tant d'humour.

Voici quelques exemples qui illustrent le genre de punitions que les jeunes enfants autochtones ont eu à subir dans les pensionnats:

Pour avoir échoué à un examen: pas de nourriture pour toute une journée. Pour n'avoir pas assez travaillé dur: 4 heures supplémentaires de travail (dans l'école ou le jardin). Pour avoir désobéi, pour s'être mal conduit ou pour avoir manqué de respect: pas d'eau ni de nourriture pendant une journée, être battu (à coup de bâton sur le dos), corvée de jardinage supplémentaire. Pour avoir parlé dans sa langue maternelle: première offense: être privé de souper et être battu. La troisième offense est considérée comme une désobéissance et est punie comme telle. Pour s'être éloigné des autres, c'est-à-dire négliger de se tenir avec un compagnon: plusieurs heures sur les genoux sur un morceau de rocher et à la vue de tout le monde.

Il existe plusieurs similarités entre ces punitions et celles infligées aux prisonniers de guerre. Faites une recherche sur les camps de prisonnier de guerre et comparez leur expérience à celle des enfants autochtones dans les pensionnats.

Lisez et réfléchissez au sujet du poème de Rita Joe, poétesse Mi'kmaq qui parle de la vie au pensionnat de Shubenacadie, Nouvelle Écosse.

J'ai perdu mes mots
Les mots que vous avez volés
Quand je n'étais qu'une petite fille
Au pensionnat de Shubenacadie

Vous me les avez arrachés
Je pense comme vous
Je crée comme vous
Des ballades embrouillées qui parle de mon monde

J'ai deux sortes de paroles,
Avec les deux je vous dis
votre manière de faire à un pouvoir plus grand.

Gentiment, je vous tends la main et vous demande
Laissez-moi trouver mes mots
Pour que je vous apprenne qui je suis

Rédigez un court essai qui exprime vos pensées au sujet de ce poème. Quelle est l'opinion du poète au sujet du pensionnat? Quelles sont les émotions qu'elle exprime lorsqu'elle se rappelle le pensionnat? Qu'est-ce qu'elle dit avoir perdu? Comment espère-t-elle changer l'avenir?

Examinez la citation suivante, du livre de Brian Maracle intitulé *Crazywater*, et dans lequel le caractère expliquez pourquoi l'alcoolisme chez les autochtones est relié aux pensionnats.

"Regarde-le comme ça: plus de soixante mille autochtones ont passé par les pensionnats depuis qu'ils ont été ouverts, et vous avez une maintenant au moins deux générations qui ont subi ce processus et c'est maintenant que vous essayez de trouver la réponse à la question "qu'est-ce que c'est, l'amour?"

Comment êtes-vous supposé de savoir comment tomber en amour quand vous n'avez vous-même reçu aucun amour neuf mois sur douze, pendant des? Cela saute au yeux qu'ils ne savent pas comment aimer. Ils se sont enfuis parce qu'ils savaient qu'il manquait quelque chose. Ils n'ont pas eu d'amour, moi non plus.

La question n'est pas "pourquoi buvez-vous?" posez d'abord cette question "savez-vous comment aimer?" Vous découvrirez alors que ce qui sépare ces deux questions n'est qu'une ligne très fine, parce qu'elles ont la même origine. Vous vous saoulez parce que vous ne pouvez pas aimer, et vous vous saoulez en faisant semblant de savoir aimer."

Pourquoi pensez-vous que l'expérience des pensionnats peut mener quelqu'un vers l'alcoolisme?

Activités de classe

Imaginez que vous êtes un élève autochtone dans un pensionnat. Écrivez une lettre à vos parents. Décrivez-leur votre école, les tâches et les corvées que l'on vous oblige à faire. Dites-leur ce que vous pensez du personnel et des administrateurs de l'école (qui étaient en majorité des membres du clergé, dites leur ce qui vous manque.

Les enfants autochtones des pensionnats avaient beaucoup de difficultés à se réadapter à la vie familiale lorsqu'ils revenaient finalement dans leurs communautés. Préparez un petit sketch dans lequel un membre de la famille s'ajuste au retour des enfants. Vous aurez besoin d'au moins deux personnages (un pensionnaire et un parent) mais vous pouvez aussi en inclure d'autres : (une mère, un père, un grand-parent ou un autre membre de la famille. Essayez de vous mettre dans les souliers du personnage que vous décrivez. Quels étaient les problèmes que les parents et les enfants devaient vivre lorsque les enfants revenaient du pensionnat? Comment se sentaient les personnes autochtones de la communauté, les membres de la famille des enfants qui revenaient du pensionnat?

Les enfants autochtones qui ont été au pensionnat ont vécu un processus d'assimilation qui les a dévasté. Le processus normal de croissance et de changement a été rompu brutalement lorsqu'ils ont été forcés de vivre dans des conditions malsaines au niveau psychologique, physique et spirituel. Lorsque la croissance et le développement d'un organisme vivant sont interrompus, cet organisme essaiera de toutes ses forces de croître quand même, mais dans des circonstances qui endommagent son développement normal.

À titre d'exemple, prenez une plante ou un petit morceau de pelouse que vous pouvez surveiller pendant une période de temps (un mois à peu près). Placez une boîte au-dessus de l'herbe. Vérifier le progrès de l'herbe chaque semaine et documentez vos observations. Par exemple décrivez en détail comment était l'herbe avant qu'elle soit recouverte par la boîte – sa couleur, la forme de la tige, et aussi les sentiments que vous ressentiez en la regardant. Faites une comparaison de tout cela avec l'herbe à la fin de votre expérimentation.

Maintenant rédigez un court texte sur le sujet suivant: Toute société ou civilisation dont le développement normal est obstrué éprouvera de la difficulté à mener une vie saine et équilibrée. Assurez-vous d'inclure vos réflexions aux notes que vous avez prises au cours de votre expérimentation avec l'herbe, et au sujet des expériences vécues par les enfants autochtones, leur famille et communautés dans les pensionnats.

Pour faire un suivi plus complet, enlevez la boîte et surveillez la réaction de l'herbe une fois qu'elle est replacée dans son environnement naturel. Dans votre essai, comparez ces observations supplémentaires avec l'idée de l'autonomie gouvernementale autochtone.

Les Aînés, dans les communautés autochtones, ont toujours reçu un grand respect. Les Aînés sont considérés comme des ponts entre les anciennes traditions et croyances des autochtones et les influences du monde moderne. Ils sont respectés pour leur sagesse et expérience de vie. L'expérience des pensionnats a brisé les liens entre les enfants et les Aînés dans la communauté, en sapant le rôle que les Aînés jouaient dans l'éducation des enfants.

Écrivez un journal qui explore votre propre relation avec vos grands-parents (ou d'autres personnes âgées qui ont un rôle important dans votre vie). Essayez de vous rappeler les leçons et les valeurs que vous avez apprises de ces personnes. Si vous n'avez pas eu de liens avec une autre personne, décrivez ce que vous ressentiez du fait que vous n'avez pas eu un tel lien avec un Aîné.

Stratégie nationale pour la jeunesse autochtone

Rédigé par le Groupe de travail sur la Stratégie nationale pour la jeunesse autochtone

Le 2 décembre 1999

La Stratégie nationale pour la jeunesse autochtone vise à être une stratégie dynamique capable de combler les besoins des jeunes Autochtones compte tenu du climat et des circonstances du moment.

Il ne fait pas de doute que les jeunes Autochtones constituent un élément dynamique de la société canadienne. Ils seront demain les chefs de file, les éducateurs, les maîtres à penser de leurs collectivités respectives et en seront les modèles à suivre. Ils constituent bien sûr le lien avec le passé et les traditions, mais ils sont en outre les dépositaires du savoir et incarnent la vision de l'avenir. C'est cette même jeunesse autochtone qui contribuera à forger l'avenir du Canada à l'aube du prochain millénaire. Les jeunes Autochtones représentent à la fois la tranche de population qui connaît la plus forte croissance démographique et celle qui connaît le taux de pauvreté, de chômage et de suicide le plus élevé. Possédant un faible niveau de scolarité et privés de soins de santé adéquats, les jeunes Autochtones voient également le marché du travail se refermer de plus en plus devant eux, rendant leur situation encore plus précaire comparativement aux autres jeunes Canadiens. Il ne fait pas de doute que l'avenir culturel, économique, social et politique des jeunes Autochtones aura des répercussions considérables sur la vie de tous les Canadiens.

Les dirigeants gouvernementaux et autochtones reconnaissent qu'il faut mettre au premier plan les problèmes socio-économiques auxquels sont confrontés les jeunes Autochtones et proposer des mesures énergiques si l'on veut leur offrir des perspectives d'avenir optimistes et constructives. Il faut donc encourager le renforcement des capacités des collectivités autochtones à concevoir et à mettre en œuvre des programmes et des services destinés à leurs jeunes par le biais des organismes existants ou projetés. Soulignons qu'il est de l'intérêt de tous de mettre en œuvre des programmes et des services qui sont fondés sur le respect mutuel, la reconnaissance, la responsabilité et le partage.

La Stratégie nationale pour la jeunesse autochtone est fondée sur la conviction qu'il sera possible de mettre en œuvre des solutions et d'atteindre les résultats escomptés lorsque tous les intervenants – gouvernements, collectivités et établissements autochtones, secteur privé, organismes bénévoles et particuliers – collaboreront activement dans un esprit de véritable partenariat. La Stratégie vise à ce que les jeunes Autochtones aient la possibilité de poursuivre des objectifs en matière de carrière et de qualité de vie qui appuient les choix individuels ainsi que les aspirations sociales et économiques des collectivités autochtones.

Contexte

En novembre 1997, les premiers ministres des provinces, les dirigeants territoriaux et ceux des cinq organismes autochtones nationaux demandaient au gouvernement fédéral de convoquer une réunion entre les ministres fédéraux-provinciaux-territoriaux responsables des affaires autochtones et les dirigeants autochtones nationaux. La réunion avait pour but d'étudier diverses questions de nature sociale liées aux peuples autochtones, un processus complet de renouvellement des politiques sociales et les besoins des jeunes Autochtones.

En mai 1998, les ministres responsables des affaires autochtones à tous les paliers de gouvernement et les dirigeants autochtones nationaux réunis à Québec ont convenu d'élaborer une Stratégie nationale pour la jeunesse autochtone. On a alors mis sur pied un groupe de travail chargé de coordonner les travaux relatifs à cette stratégie. Ce groupe de travail est formé des représentants des cinq organismes autochtones nationaux, du gouvernement fédéral (représenté par Développement des ressources humaines Canada, par le Bureau du Conseil privé et par le ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien) et de la Colombie-Britannique, de l'Alberta, de la Saskatchewan, du Yukon, de la Nouvelle-Écosse, du Manitoba et du Québec. D'autre part, les organismes autochtones nationaux ont entrepris de mettre sur pied des organismes consultatifs auxquels siègeront des jeunes Autochtones. Depuis lors, ces comités et conseils consultatifs ont apporté leur concours à la conception de la Stratégie. L'annexe I du présent document décrit ces divers organismes consultatifs.

Réunis à Regina en mars 1999, les premiers ministres des provinces et les dirigeants autochtones nationaux ont insisté pour que les travaux relatifs à la Stratégie se terminent dans les délais prévus.

Situation actuelle

Les jeunes Autochtones et leurs familles doivent avoir accès à des débouchés dans un milieu de vie favorable afin de rompre le cercle vicieux que constituent la pauvreté, la violence, la faiblesse des structures familiales, le faible degré de scolarisation, la criminalité et la dévalorisation. Sans les appuis nécessaires, ces jeunes et leurs familles auront peine à surmonter ces obstacles et à accéder à une qualité de vie meilleure. Les données statistiques sur la situation actuelle des jeunes Autochtones illustrent les graves défis auxquels ces jeunes doivent faire face quotidiennement.

Appui d'une Vision pour les jeunes Autochtones

Pour préparer l'avenir, il importe de miser sur la diversité des collectivités autochtones et de reconnaître les valeurs spirituelles, affectives, matérielles, intellectuelles et culturelles qui leur sont propres. Les jeunes Autochtones reconnaissent l'importance de connaître leur histoire et leurs traditions. Ils veulent se familiariser davantage avec leur culture et leur langue afin d'être en mesure d'assurer leur mieux-être. C'est par le truchement des jeunes Autochtones eux-mêmes que ce concept a été formulé dans le Rapport de la Commission royale d'enquête sur les peuples autochtones :

Nous pensons que le patrimoine, la culture et la religion sont ce qui font de nous des êtres humains. Il est extrêmement difficile dans la ville d'apprendre ces choses parce que nombre des personnes informées qui ont des connaissances dans le domaine et qui peuvent nous aider ne vivent pas ici. Il nous faut de l'aide et des ressources pour rejoindre ces gens et construire des liens entre nous et eux, (4-157).

Les jeunes Autochtones entrevoient également un avenir qui puisse leur procurer des possibilités équitables de mener une vie prospère et satisfaisante. Dans ce but, les jeunes Autochtones doivent posséder les compétences, les aptitudes et les connaissances qui leur permettront de profiter pleinement des ressources éducatives de la formation et des perspectives d'emploi.

Ces perspectives d'avenir pour le bien-être économique des jeunes Autochtones devront être de qualité égale à celles qui s'offrent aux autres jeunes Canadiens. Afin de concrétiser cette Vision, les gouvernements et les organismes autochtones devraient viser à atteindre les objectifs suivants :

- Favoriser le développement économique des collectivités et susciter des possibilités d'affaires et d'emploi;
- Faire participer les jeunes Autochtones au processus décisionnel qui influe sur leur existence. Accepter ces jeunes comme partenaires égaux dans le développement de leur avenir individuel et collectif;
- Éliminer les obstacles à l'éducation et au développement socio-économique;
- Faciliter l'instauration d'un milieu favorable;



- Appliquer des mesures qui permettront aux jeunes Autochtones de se prendre en main, de réaliser leurs aspirations et de jouir d'une qualité de vie meilleure.

Il importe donc d'élaborer une approche intégrée qui tiendra compte des besoins et des aspirations des jeunes Autochtones afin d'être en mesure de s'attaquer efficacement aux défis qui se présentent.

Notre but était de passer du stade « État-individu » au stade « gens-problèmes ». Nous avons adopté comme prémisses qu'il ne fallait pas envisager la santé de l'enfant, de la famille et de la collectivité comme étant des éléments distincts, que l'habilitation résulte de l'appartenance et de la responsabilisation, que chacun de nous possède la sagesse, que des efforts de promotion sont essentiels pour assurer la préservation du mieux-être. (Justice familiale des Premières nations : Projet MEE-noo-stah-tan Mi-ni-si-wint, Agence Awasis au Manitoba).

Principes

Afin de concrétiser cette Vision, les intervenants se doivent de travailler dans un véritable esprit de collaboration et d'adopter une approche à la fois globale et multisectorielle tant à l'intérieur de chaque palier de gouvernement qu'entre chacun de ces paliers. Les possibilités doivent être à la fois réalistes et exécutables afin que les jeunes Autochtones canadiens aient une chance de succès. Voilà pourquoi les gouvernements, les établissements et les organismes autochtones sont invités à adhérer aux principes suivants (sans ordre de priorité particulier) dans leurs démarches visant à mettre en œuvre les divers programmes et services :

Inclusion

Les jeunes Autochtones doivent participer à l'élaboration des programmes et des services qui leur sont destinés. C'est cette inclusion des jeunes qui assurera le succès véritable de l'entreprise.

Diversité communautaire et base communautaire

La diversité des collectivités autochtones – définies dans le présent document comme étant le rassemblement de personnes partageant des traits similaires – doit être une notion admise d'emblée. On devra donc, lorsque cela est possible, personnaliser les programmes et les services en fonction des collectivités auxquelles ils sont destinés. On devrait faire tous les efforts également afin d'assurer la participation des collectivités concernées dans la conception et la mise en œuvre des programmes et des services destinés à leurs jeunes.

Flexibilité

Les stratégies destinées à combler les besoins et les aspirations des jeunes Autochtones devraient être dotées de la flexibilité nécessaire pour qu'elles puissent être adaptées aux circonstances qui peuvent survenir localement ou dans le monde et qui pourraient influencer sur les jeunes Autochtones. Ces stratégies doivent également être flexibles afin de pouvoir tenir compte des différents intérêts et priorités des divers compétences, gouvernements, établissements et organismes.

Respect des particularismes

Le savoir, l'histoire, les coutumes et traditions des Autochtones doivent jouir du respect qui leur est dû. Ces particularismes doivent se refléter dans les programmes et les services destinés aux jeunes Autochtones.

Efficacité et efficacité

Les diverses approches doivent tenir compte des structures de régie et des établissements autochtones existants et, dans la mesure du possible, faire appel à leurs connaissances spécialisées et à leurs services. Les formules de mise en œuvre des initiatives doivent affermir ces structures et appuyer les structures et les établissements autochtones. Elles doivent compléter les



politiques, les arrangements et les ententes d'autonomie gouvernementale pertinente en plus d'être conformes aux traités et aux ententes sur les revendications territoriales en vigueur.

Approche holistique

Il importe de tenir compte des aspirations et des besoins spirituels, émotionnels, physiques, intellectuels et culturels des jeunes Autochtones lors de la conception de politiques et de programmes qui leurs sont destinés ou de l'amélioration des politiques et des programmes existants. Ceux-ci doivent intégrer harmonieusement ces éléments et refléter la diversité de la culture autochtone.

Accessibilité

Les programmes et services doivent être transparents et transmettre une information qui soit claire, précise et facilement accessible aux jeunes Autochtones, compte tenu de la répartition géographique et démographique. Les jeunes doivent avoir accès sans difficulté à l'information qui précise la manière dont ils peuvent participer ou recourir à ces programmes et services. Dans ce but il faudra tenir compte de certains facteurs tels que l'éloignement et les coûts qui se répercutent sur l'accessibilité.

Habilitation de l'individu

Les jeunes Autochtones jouent un rôle de premier plan dans les démarches qu'entreprennent les collectivités autochtones pour atteindre leurs objectifs socio-économiques. Les programmes et les services doivent donc viser à doter les jeunes des outils dont ils ont besoin pour participer efficacement aux décisions qui les touchent et pour contribuer aux établissements et structures clés et pertinents des gouvernements, des établissements et des collectivités.

Habilitation des collectivités

De nombreux jeunes Autochtones ont été élevés dans une solide croyance en les valeurs de la collectivité et ils considèrent les buts personnels qu'ils recherchent comme un apport à leur famille, à leur collectivité, aux gouvernements et aux établissements. Les initiatives doivent tenir de l'importance des collectivités autochtones dans la démarche de ces jeunes pour réaliser leurs buts et leurs aspirations.

Objectifs

Les intervenants doivent unir leurs efforts pour atteindre les objectifs suivants :

Éducation et perfectionnement des compétences

Favoriser la fréquentation scolaire et l'apprentissage et améliorer le rendement scolaire.

Santé

Permettre aux jeunes Autochtones d'acquérir des habitudes de vie saines.

Culture

Respecter et promouvoir la culture et les collectivités autochtones de





stratégie pour la jeunesse



même que la langue, l'histoire, les coutumes et traditions, l'identité propre et les valeurs ancestrales. Beaucoup de jeunes Autochtones souhaitent renouer avec leur culture et les valeurs traditionnelles.

Sports et loisirs

Encourager les jeunes Autochtones à participer plus activement à des activités sportives et de loisirs et les inciter à adopter un mode de vie actif.

Conditions sociales

Aider les jeunes Autochtones à réaliser leurs aspirations de qualité de vie meilleure.

Conditions économiques

Sensibiliser davantage les jeunes Autochtones à la diversité des perspectives économiques. Favoriser une plus forte participation de leur part à cet égard.

Vie politique

Appuyer les occasions réelles de participation des jeunes Autochtones aux faits politiques de leurs collectivités et de leurs gouvernements et aux affaires politiques au niveau fédéral, provincial et territorial.

Processus

Accroître la participation des jeunes Autochtones et de leur collectivité à l'élaboration, à la mise en œuvre et à l'évaluation des programmes et services qui sont destinés aux jeunes. Mettre au point une approche qui renforce la participation communautaire et suscite une coordination au sein des divers gouvernements et établissements, organismes autochtones et entre les divers paliers de gouvernement en ce qui a trait aux programmes et services qui se rapportent aux jeunes Autochtones.

Éducation du public

Encourager l'élaboration de stratégies qui visent à sensibiliser le public en ce qui a trait aux problèmes et aux défis auxquels font face les jeunes Autochtones et appuyer ces stratégies.

Cet article est extrait du document Stratégie nationale pour la jeunesse autochtone:

http://www17.hrdc-drhc.gc.ca/BRA/Jeunesse/Strategie_jeunesse/strategie_jeunesse.html



References

Aikenhead, G.S. (1997). Toward a First Nations cross-cultural science and technology curriculum. *Science Education*, 81, 217-238.

Aikenhead, G.S. (2000). *Teacher guide to rekindling traditions*. <http://capes.usask.ca/ccstu>.

Baker, D.R. (1998). Equity issues in science education. In B.J. Fraser & K.G. Tobin (Eds.), *International Handbook of Science Education* (pp. 869-895). London: Kluwer Academic Publishers.

Battiste, M. (Ed.) (2000). *Reclaiming Indigenous voice and vision*. Vancouver: UBC Press.

Cajete, G. (1999). *Igniting the spark: An indigenous science education model*. Skyand, NC: Kivaki Press.

Friedel, T.L. (1999). The role of Aboriginal parents in public education: Barriers to change in an urban setting. *Canadian Journal of Native Education*, 23, 139-158.

Goulet, L. (2000, May). *First Nations teacher education: Affirming cultural identity and deconstructing race*. A paper presented at the 2000 Congress of the Social Sciences and Humanities, Edmonton.

Lugones, M. (1987). Playfulness, "world"-travelling, and loving perception. *Hypatia*, 2(2), 3-19.

MacIvor, M. (1995). Redefining science education for Aboriginal students. In M. Battiste & J. Barman (Eds.), *First Nations education in Canada: The circle unfolds* (pp. 73-98). Vancouver, Canada: University of British Columbia Press.

Peat, D. (1994). *Lighting the seventh fire*. New York: Carol Publishing Group.

Perley, D.G. (1993). Aboriginal education in Canada as internal colonialism. *Canadian Journal of native Education*, 20, 118-127.

Pickering, A. (Ed.) (1992). *Science as practice and culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Ritchie, S., & Butler, J. (1990). Aboriginal studies and the science curriculum: Affective outcomes from a curriculum intervention. *Research in Science Education*, 20, 249-354.

Royal Commission on Aboriginal Peoples. (1996). *Renewal: A twenty-year commitment* (vol. 5). Ottawa: Government of Canada.

Snively, G. (1995). Bridging traditional science and western science in the multicultural classroom. In G. Snively & A. MacKinnon (Eds.), *Thinking globally about mathematics and science education* (pp. 1-24). Vancouver, Canada: Centre for the Study of Curriculum & Instruction, University of British Columbia.

Stairs, A. (1995). Learning processes and teaching roles in Native education: Cultural base and cultural brokerage. In M. Battiste & J. Barman (Eds.), *First Nations education in Canada: The circle unfolds* (pp. 139-153). Vancouver, Canada: University of British Columbia.

Le programme pour les jeunes à deux esprits
par Julian F. Wilson, Saulteaux

« *Aucun engagement que nous prenons aujourd'hui ne sera donc plus important pour la prospérité et le bien-être à long terme de la société canadienne que celui d'investir nos efforts en faveur des très jeunes enfants.* » (Discours du Trône, le 12 octobre 1999)

-Gil Lerat, conseiller pour les jeunes à deux esprits
à l'Urban Native Youth Association de Vancouver.

Depuis l'annonce en 1998 de Rassembler nos forces : le plan d'action du Canada pour les questions autochtones et la création par la suite de la Fondation autochtone de guérison, beaucoup de projets très intéressants sont apparus à travers le pays pour permettre au processus de guérison de commencer. Le programme pour les jeunes dits « à deux esprits » (Two-Spirited Youth Program, ou TSYP, en anglais) est un de ces projets.

Le TSYP fonctionne depuis juillet 1999 et a été spécifiquement conçu pour se concentrer sur les répercussions « transmises d'une génération à l'autre », comme en fait foi la mission de la Fondation autochtone de guérison, qui est « d'appuyer les peuples autochtones et de les encourager à concevoir, développer et renforcer des démarches de guérison durables qui s'attaquent aux effets des sévices sexuels et physiques subis dans les pensionnats, y compris les répercussions intergénérationnelles ».

Le programme est géré, sous les auspices de la Urban Native Youth Association de Vancouver, par Gil Lerat, spécialiste de la chimiodépendance. Lerat est le benjamin d'une famille de douze enfants et est membre de la Première nation de Cowessess, dans le sud-est de la Saskatchewan. En tant que conseiller pour les jeunes « à deux esprits », Lerat explique : « Je travaille au Centre de ressources pour les jeunes de Broadway, qui est un centre pour les jeunes à risque, c'est-à-dire les jeunes qui risquent de se retrouver dans la rue en raison de leurs circonstances particulières. »

« Le Centre s'occupe des questions touchant les jeunes gais, lesbiennes, bisexuels, transgenderistes, etc., mais mon rôle à moi est de me concentrer sur les répercussions intergénérationnelles du système des pensionnats. Pour mieux comprendre ce que sont les répercussions intergénérationnelles, il faut se référer à ce qu'on appelle en psychologie la « phase d'attachement », essentiellement de zéro à six ou sept ans. Il s'agit de la période pendant laquelle un enfant s'attache à ses parents, celle où un enfant acquiert un ensemble d'idées qui lui sont transmises par ses parents. Quand les enfants autochtones ont été arrachés à leurs parents et placés dans le système des pensionnats, on leur a

refusé cette partie très importante du développement humain, tout en leur inculquant des idées européennes qui faisaient fi des croyances culturelles et de la spiritualité autochtone.

Pour moi, il ne fait aucun doute, dit Lerat, que chaque Autochtone vivant aujourd'hui a souffert des effets résiduels du système des pensionnats ou a été affecté d'une façon ou d'une autre par ce système.

« En soumettant ces enfants au système d'enseignement conventionnel, on détruisait leurs croyances culturelles, leur spiritualité et leur attachement à leurs parents. Par conséquent, pendant qu'ils grandissaient et qu'ils commençaient à confronter ce qu'ils avaient supporté au pensionnat, sans processus de guérison approprié, beaucoup de ces enfants se sont tournés vers l'alcool et la drogue pour cacher leur douleur. Ce qui est arrivé, c'est que quand ils ont commencé à avoir des enfants, ces derniers leur ont aussi été enlevés et ont été mis dans des pensionnats. Donc le cycle se perpétuait. »

« Pour moi, il ne fait aucun doute, dit Lerat, que chaque Autochtone vivant aujourd'hui a souffert des effets résiduels du système des pensionnats ou a été affecté d'une façon ou d'une autre par ce système. Par exemple, les enfants qui grandissent aujourd'hui dans une famille alcoolique ou une famille chimiodépendante pourraient être les héritiers de l'époque des pensionnats.

Les enfants qui sont dans la « phase d'attachement » et qui grandissent dans des foyers alcooliques et des foyers chimiodépendants voient cela comme une façon de vivre « normale ». Notre tâche est d'essayer de briser ce cycle, et c'est en quoi consiste ce programme. La guérison prendra du temps. Donc ma priorité est d'examiner vraiment sérieusement les effets intergénérationnels du système des pensionnats en ce qui concerne spécifiquement les jeunes à deux esprits. »

« Les statistiques sont là, dit M. Lerat. Vous n'avez qu'à regarder le nombre de suicides d'adolescents dans les réserves. C'est vraiment dur pour un jeune à deux esprits de « sortir du placard » et les statistiques montrent qu'environ 70 pour cent des suicides d'adolescents autochtones qui se produisent dans les réserves aujourd'hui sont le fait de jeunes à deux esprits. C'est ahurissant! Dans une petite collectivité très unie, quand quelqu'un a deux esprits, à cause de l'homophobie et des railleries qu'il peut avoir à subir, la seule chose qui lui

portrait d'un projet



semble normale dans son cas, c'est la mort. C'est très triste, parce que la plupart des Autochtones à deux esprits que j'ai rencontrés sont des personnes très intelligentes. Il est effrayant de penser que nous laissons nos jeunes mourir à cause de ce qu'ils sont. »

« Je conseille les jeunes de façon individuelle et j'organise des activités de groupe de soutien tout au long de la semaine. J'ai aussi fait des présentations sur le sujet dans deux écoles publiques de Vancouver qui ont un nombre élevé d'élèves autochtones », dit Lerat. La philosophie du programme, comme l'explique Lerat, est que « les jeunes à deux esprits ont droit à un environnement sûr, sain et non menaçant dans lequel ils peuvent apprendre, se développer et profiter de la vie, indépendamment de leur orientation sexuelle ou des rôles assignés traditionnellement à chacun des sexes. Nous offrons aux jeunes à deux esprits un environnement sûr, sain et respectueux dans lequel ils peuvent explorer les questions qui les concernent – gratuitement. » Le programme est offert aux jeunes autochtones qui ont entre 13 et 29 ans.

La Urban Native Youth Association a commencé à offrir des services aux jeunes autochtones de la grande région de Vancouver en 1989, lorsqu'on s'est aperçu qu'un nombre de plus en plus important de jeunes quittaient les réserves pour la ville. Un jeune autochtone qui n'a que peu de compétences professionnelles et une formation minimale, et qui ne sait pas vraiment où aller pour obtenir de l'aide, aboutit habituellement dans la rue.

Pour de plus amples renseignements sur le programme Two-Spirited pour les jeunes, communiquer avec Gil Lerat, conseiller pour les jeunes à deux esprits, Urban Native Youth Association, 691, rue Broadway Est, Vancouver, Colombie-Britannique, V5T 1X7; tél. : (604) 709-5728; télécopieur : (604) 709-5721; courriel : glerat@unya.bc.ca



Maisons de la jeunesse autochtone à vocation multiple en milieu urbain

Le 12 février 1999, la secrétaire d'État (Enfance et Jeunesse) et députée de Western Arctic, Ethel Blondin-Andrew a annoncé une subvention de 100 millions de dollars, répartie sur cinq ans (1998-2003), à l'Initiative sur les maisons de la jeunesse autochtone à vocation multiple en milieu urbain. Le réseau est ciblé sur les jeunes Autochtones de 15 à 24 ans qui vivent dans des centres urbains de plus de 1 000 habitants. Dans certains cas, les jeunes âgés de cinq ans de moins ou de plus seront aussi admissibles. Les programmes et activités offerts par ces maisons viseront une gamme étendue de problèmes et de besoins des jeunes autochtones : le chômage, l'abandon scolaire, l'abus d'alcool et de drogues, les activités criminelles et de gang, la prostitution juvénile, et la monoparentalité chez les jeunes, en plus d'assurer un soutien culturel et récréatif.

L'initiative sera conçue, gérée et mise en œuvre par des Autochtones, et les jeunes en particulier. La création du réseau comprendra deux volets :

L'Association nationale des centres d'amitié (ANCA) administrera les fonds par le biais de son réseau actuel de centres d'amitié, tandis que les sections locales des associations Inuit régionales et du Ralliement national des Métis (RNM) gèreront les autres aspects.

Dans les villes de l'Ouest, où il y a beaucoup d'Autochtones et une situation politique et administrative plus complexe, les comités consultatifs de jeunes Autochtones établiront les plans et les priorités et recommanderont les projets à financer, tandis que le ministère du Patrimoine canadien gèrera les fonds et que les organisations autochtones veilleront à la prestation des services.

Les projets et activités pourraient viser entre autres à encourager les jeunes à terminer leurs études, à renforcer la participation au monde du travail, le perfectionnement des compétences, l'orientation professionnelle et la formation, à rehausser l'amour propre et les connaissances pratiques élevage, y compris la façon d'élever les enfants, à renforcer la participation aux programmes hygiéniques, culturels et récréatifs, et à offrir d'autres portes de sortie que les gangs et l'activité criminelle, par le truchement de programmes d'action communautaire et d'intervention dans la rue.

Ces maisons orienteront aussi les jeunes Autochtones vers d'autres services et programmes locaux de soutien de manière à tirer le meilleur parti des ressources.

Elles pourraient être installées dans des centres d'amitié ou des locaux loués, ou d'autres locaux désignés par la collectivité autochtone locale. Les programmes d'action communautaire et d'intervention dans la rue pourraient aussi se dérouler dans les écoles, les centres récréatifs, les centres commerciaux ou des ensembles immobiliers locaux, et faire appel à divers partenariats et fournisseurs de services, autochtones ou non.

Ces maisons polyvalentes répondent à un engagement pris dans le deuxième Livre rouge, intitulé *Bâtir notre avenir ensemble*, et vont dans le sens du *Plan d'action du Canada pour les questions autochtones — Rassembler nos forces*. C'est aussi un élément clé du volet de la Stratégie pour les Autochtones vivant en milieu urbain qui a trait à la jeunesse.

Pour plus d'informations, communiquez avec Gilles Pineault, ministère du Patrimoine canadien, au (819) 997-4187 ou par fax au (819) 997-7287.

Profil d'un programme de prévention

Bent Arrow

De jeunes autochtones retrouvent l'espoir

«Nous fournissons aux jeunes une solution de rechange à la criminalité.» C'est ainsi que Shauna Seneca décrit aussi bien les objectifs que les réalisations du programme de la Bent Arrow Traditional Healing Society destiné aux jeunes autochtones d'Edmonton.

Le programme de 16 semaines est axé sur les jeunes citadins âgés de 16 à 24 ans — un groupe à risque élevé pour ce qui est du crime en milieu urbain. Selon Seneca, qui (en collaboration avec son conjoint Brad) est directrice générale du programme, environ 60 p.100 des jeunes qui suivent le programme ont déjà eu des démêlés avec le système judiciaire. «Nos enfants qui ont commis des crimes croient qu'il n'existe pas d'autres options. Notre devoir est de les convaincre du contraire.»

L'approche qu'ils utilisent s'inspire largement de la culture et de la spiritualité autochtones traditionnelles. Seneca fait remarquer que «le programme accorde une grande importance au développement de l'estime de soi. Se mettre en rapport avec leur identité et leur spiritualité autochtones constitue une composante majeure de la démarche.» L'expérience pratique dans le «vrai» monde est aussi essentielle au programme.

Depuis sa création en 1992, Bent Arrow a forgé des liens impressionnants avec le milieu des affaires local. Les étudiants passent cinq semaines en stage pratique auprès d'employeurs qui acceptent de les engager s'ils répondent à leurs critères. Le taux élevé de succès, selon Seneca, tient au fait que Bent Arrow collabore étroitement avec les employeurs tout au long de la période d'essai de cinq semaines. «Nous formons les employeurs afin qu'ils sachent avec qui ils travaillent», affirme Mme Seneca.

Cependant, les relations personnelles avec les étudiants sont au cœur du projet. Seneca soutient que «cette place ressemble (et à dessein) davantage à la famille élargie. Ces enfants ont besoin de gens pour s'occuper d'eux quoi qu'il arrive. Beaucoup d'entre eux n'ont jamais connu cela auparavant.»

Les résultats attestent de la sagesse de leur approche. Des 24 jeunes «à risque élevé» inscrits à leur plus récent programme, 18 ont reçu leur diplôme et 10 de ces derniers se sont dénichés un emploi, 4 sont retournés à l'école tandis que 4 autres cherchent activement un emploi.

«Nous fournissons des ressources, des compétences et du soutien pour les convaincre qu'ils n'ont pas besoin de retomber dans leurs vieilles habitudes.»

<http://www.cfc-efc.ca/docs/00000572.htm>

www.ahf.ca



Le premier pas est intéressé à obtenir des photographies au sujet des pensionnats afin de les publier dans ses prochains numéros. On dit souvent qu'une image vaut mille mots, et les photographies sont un moyen unique de raconter l'histoire des pensionnats, et des répercussions intergénérationnelles. Si vous avez des photographies et que vous consentiriez à les partager avec nos lecteurs, contactez-nous au 801-75 rue Albert, Ottawa, Ontario, K1P 5E7.

Tél : 1-888-725-8886

Les cultures amérindiennes traditionnelles, courants authentiques et dynamiques, encouragent un épanouissement distinctif et subtil de la personne. Les Indiens puisent dans leurs grands principes spirituels un sens de l'identité, de l'honneur et de l'estime de soi. Leur vie spirituelle repose sur la croyance en l'existence de liens étroits essentiels entre les choses de la nature, toutes les formes de vie de première importance se trouvant rattachées à la Terre- Mère.

Les cérémonies

Les cérémonies sont le principal moyen d'expression des croyances religieuses. Un officiant ou un ancien veille à l'authenticité et à l'intégrité des observances religieuses. Il n'y a pas d'écritures, car l'acte d'écriture enlèverait toute signification à la cérémonie. Les enseignements sont transmis d'ancien à ancien de façon stricte-ment orale.

Les anciens

Les anciens peuvent être soit des hommes, soit des femmes. Ce qui les démarque le plus des autres c'est cette grande sagesse qui vient avec l'âge et l'expérience. Mais il y a des exceptions. Les anciens ne sont pas nécessairement vieux. L'esprit du Grand Créateur choisit parfois d'imprégner un jeune Autochtone. Les dons spirituels des anciens varient. Certains peuvent interpréter les rêves, d'autres sont d'adroits herboristes ou des guérisseurs pendant la cérémonie de la sudation.

Les prières

Les Amérindiens communiquent avec le Grand Créateur et les esprits auxiliaires par des prières qu'ils adressent individuellement ou en groupe.

Le calumet

Le calumet est fumé à l'occasion de cérémonies privées ou collectives, où la prière se répand avec la fumée de la plante qui se consume. Le calumet n'a pas de longueur fixe. Certains modèles ont un tuyau décoré de perles ou de cuir. D'autres sont sculptés avec art et ont un fourneau incrusté d'argent. Le fourneau peut être en bois ou en stéatite, incrusté ou sculpté en forme d'animal totémique (un aigle aux ailes déployées) ou d'un autre animal sacré.

On doit démonter le calumet pour les déplacements. Cet objet n'est pas la propriété d'un individu en particulier. Il appartient à toute la communauté. Le porteur du calumet en est généralement le dépositaire. Si chaque Indien a le droit de porter le calumet, ce privilège s'acquiert en pratique par vole religieuse. Le calumet est normalement confié à un autre gardien en vertu des règles strictes du jeûne et de la purification. Il y a des calumets réservés à l'usage des hommes ou à celui des femmes, et qui deviennent impure dès qu'ils sont touchés par une personne de l'autre sexe.

La cérémonie du calumet

La cérémonie du calumet est une grande réunion à laquelle président les anciens. Les participants se rassemblent en cercle. On enflamme une tresse de foin d'odeur (une des quatre plantes sacrées) et on la fait brûler comme de l'encens pour purifier les fidèles avant d'allumer le calumet. Le foin d'odeur qui brûle symbolise également l'unité, c'est-à-dire l'union des coeurs et des esprits dans un seul et même corps.

L'ancien fait craquer une allumette, la porte à l'extrémité de la tresse de foin d'odeur et attise l'herbe fumante avec une plume d'aigle pour activer la production de fumée. Puis, il va d'un participant à l'autre dans le cercle, et chacun ramène quatre fois la fumée vers sa tête et son corps à l'aide de gestes de la main. L'ancien continue pendant ce temps d'attiser le bout incandescent pour que l'herbe continue de brûler avec la même étincelle.

L'ancien bourre ensuite le calumet de tabac et l'élève aux quatre directions sacrées. Certaines tribus de l'ouest commencent par l'ouest, tandis que les tribus orientales préfèrent se concilier l'esprit de l'est, d'où monte au point du jour la lumière qui éclaire et porte conseil. L'ancien se tourne après vers le sud, où réside l'esprit tutélaire de la croissance après l'hiver. Puis il fait face à l'ouest et au monde des esprits, où habitent les âmes de ceux qui ont quitté ce monde. Enfin, il rend hommage à l'esprit du nord qui guérit et purifie le corps.

Les esprits sont invoqués dans la prière principale, dédiée à un participant à la cérémonie, un défunt ou quelqu'un qui se trouve éloigné. Circulant de l'un à l'autre dans le cercle, le calumet est fumé en l'honneur de toute la création et des esprits auxiliaires invisibles toujours présents pour guider l'humanité. Les dernières bouffées de tabac sont pour le Grand Créateur. Une autre version de la cérémonie du calumet est celle du cercle sacré, qui se déroule essentiellement comme la première, sauf qu'elle comporte des périodes pendant lesquelles les participants peuvent s'adresser à l'assemblée.

Plantes sacrées: le cèdre, la sauge, les tresses de foin d'odeur, la racine de Calamus, les feuilles de peuplier et le tabac

Où l'âme va-t-elle se cacher?

Lorsque tout ce qui fait votre monde vous est enlevé
Et que le seul choix est de rester
Où l'âme va-t-elle se cacher?

Lorsque, on vous interdit les adieux
Et que personne n'essuie les larmes de vos yeux
Où l'âme va-t-elle se cacher?

Lorsqu'on se moque quand vous parlez
Et que d'autres ont choisi où vous allez
Où l'âme va-t-elle se cacher?

Lorsque vos émotions sont objets de dédain
Et que l'on vous dit que vos prières sont en vain
Où l'âme va-t-elle se cacher?

Lorsque les autres cherchent à vous déchirer le coeur
Et qu'e s'est tu le son du tambour intérieur
Où l'âme va-t-elle se cacher?

Lorsque vous languissez de tous ceux qui vous aiment tant
Et que vos yeux aspirent à voir l'aigle sacré sur les ailes du vent
Où l'âme va-t-elle se cacher?

Lorsqu'ils vous ont gardé jusqu'à ce que l'enfant en vous ai disparu
Et qu'ils vous ont alors lâché, abandonné comme un enfant des rues
Où l'âme va-t-elle se cacher?

Où l'âme se cache-t-elle? La question n'est pas là,
Ce qui importe plus c'est comment elle grandit
Car l'âme est comme une rare et précieuse semence
Qui germe et pousse surtout dans le terrain de la souffrance
Elle nourrit l'âme et le coeur quand ils ont le plus faim
Et se multiplie pour combler vos besoins
Certains disent que l'endroit où se cache notre âme

Le premier pas est disponible gratuitement par poste régulière. Il peut également être téléchargé à partir de notre site Web.

Suivez les liens, ceux-ci vous mèneront à notre publication la plus récente ainsi que nos numéros précédents. Tous sont disponibles en format pdf.

www.ahf.ca





Ressources sur les pensionnats

La bibliographie suivante est fournie à titre de service au public. Sa publication ne signifie pas que la Fondation autochtone de guérison souscrit aux opinions exprimées dans ces documents. Cette liste inclut livres, articles, vidéos, bandes audio et vidéo, rapports et sites Web qui portent sur les pensionnats et/ou leurs répercussions intergénérationnelles.



Youth/jeunes

Perspectives on youth- Royal commission/Perspectives sur les jeunes- Commission royale
<http://www.indigenous.bc.ca/v4/Vol4Ch7s3.4tos3.7.asp>

The Aboriginal Youth Network
<http://ayn-0.ayn.ca/>

Aboriginal Youth Business Council
<http://www.aybc.org/>

National Aboriginal Youth Strategy/Stratégie sur la jeunesse autochtone
http://www.aaf.gov.bc.ca/aaf/pubs/naysdec17-99_.htm

Manitoba Aboriginal Youth Council
<http://www.mfnyc.mb.ca/group.html>

Schoolnet/Rescol
<http://www.schoolnet.ca/aboriginal/teachings>

Aboriginal Digital Collections/Collection digitalisée
<http://aboriginalcollections.ic.gc.ca/>

Aboriginal Relations office
<http://www17.hrdc-drhc.gc.ca/BRA/Jeunesse/jeunesse.html>

National Association of Friendship Centres - Youth Website
<http://www.aufsop.com/>

Metis National Advisory Youth Council
<http://www.ayn.ca/Métis/about.htm>

Other resources/autres ressources

<http://www.youthnet.on.ca/resources.html>

<http://www.kidlink.org/kie/america/canada/specifics.html>
<http://www.cpha.ca/english/natprog/aborig.htm>
<http://juliet.stfx.ca/people/fac/rmackinn/native.htm>
<http://www.library.ubc.ca/xwi7xwa/health.htm>

Youth with disabilities
<http://www.gov.nb.ca/0048/french/websites.htm>
http://www.unites.uqam.ca/bib/thematique/sc_hum_soc/social1.html#handicape

Mental Health issues
<http://www.rpnamb.mb.ca/bibfile.html>

Aboriginal Youth and disabilities
<http://www.schoolnet.ca/aboriginal/disable4/comlif-e.html>

Education residential school
<http://www.gov.yk.ca/depts/education/libarch/atHome/French/05/Page3.html>
<http://www.gov.yk.ca/depts/education/libarch/atHome/English/05/Page2.html>

Curriculum – Grades 9, 10, 11 & 12 (in French and in English)
www.edu.gov.on.ca
http://www.statcan.ca/francais/kits/aborig_f.htm
<http://www.statcan.ca/english/edu/teachers.htm>
http://www.crr.ca/fr/publications/ResearchReports/fPu_b_RRDivInMediaPg4.htm
<http://www.crr.ca/en/default.htm>

History
http://www.afn.ca/AFNFrench/Juin/Souverainet%C3%A9A9_autochtone.htm
<http://www.autochtones.com/fr/culture/chronolo.html>
<http://www.nlc-bnc.ca/bulletin/2000/jul2000f/03f.html>
<http://www.prsp.bc.ca/history/history.htm>
http://www.anwc.net/yelpres/res_schl.html

International support for Aboriginal Education
<http://www.unhchr.ch/Huridocda/Huridoca.nsf/TestFrame/3db34b72df501863802567de0039c825?Opendocument>

<http://www.parl.gc.ca/36/1/parlbus/commbus/senate/com-f/post-f/rep-f/repfinaledec97partie2-f.htm#Étudiants autochtones>

General

<http://www.usask.ca/nativelaw/rsbib.html>
<http://www.presbyterian.ca/residentialschools/faq.html>
<http://www.mnwo.uccan.org/annualMeeting/2000/ResSchoolShow/sld009.htm>
<http://www.cccb.ca/english/fullbacke.asp?ID=14>
<http://www.uccanbc.org/issues/background.html>
<http://www.turtleisland.org/resources/resources001.htm>

Maracle, Brian. Crazywater: Native Voices on Addiction and Recovery. (Viking Press: Toronto, 1993).

Shkilnyk, Anastasia. A Poison Stronger than Love: Destruction of an Ojibwa Community (Yale University Press: New Haven, 1985).

Four Worlds Development Project. The Sacred Tree. (University of Lethbridge: Lethbridge, 1984).

Maracle, Lee. Ravensong. (Press Gang: Vancouver, 1993).

Canadian Medical Association. Bridging the Gap: Promoting Health and Healing for Aboriginal Peoples in Canada. (CMA: Ottawa, 1994).

Culhane-Speck, Dara. An Error in Judgment: The Politics of Medical Care in an Indian/White Community. (Talon Books: Vancouver, 1987).

VIDEO. The Honour of All. (Alkali Lake Indian Band and Four Worlds Development Project, 1985).

**Si vous désirez obtenir une liste complète des ressources et références sur les pensionnats, appelez Giselle Robelin, communications
 Tel : 1-888-725-8886 – extension 309.**



le premier pas

La mission de premiers pas est d'honorer l'engagement de la Fondation envers les Survivants, leurs descendants et leurs communautés. Premiers pas est l'un des instruments par le biais duquel nous démontrons notre respect envers les ententes que la Fondation a signé et nous réalisons la Mission, la Vision et les objectifs de la Fondation autochtone de guérison, ainsi que les buts de la stratégie de communication de la Fondation.

Healing Words

Volume 3 Number 1 FALL 2001

A Publication of the Aboriginal Healing Foundation www.ahf.ca

Free



Breaking the Code of Silence

BY
ISABELLE
KNOCKWOOD

Page 11

Doctrines of Dispossession:



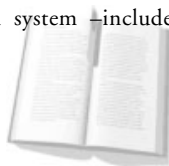
Racism against Indigenous peoples

The World Conference Against Racism:
Page 13

Residential School Resources Issue

See inside for information on Canada's residential school system —includes maps, charts, and pictures.

- Map of Canada's Residential Schools: page 16
- Complete Residential Schools Resources List: page 28
- Popular Information Series: page 6
- Residential School Bulletin Board: page 5



Inside

Letters

PAGE 2

Message from the Chairman

PAGE 5

Poems

PAGE 20

Photo Feature: Moose Factory Indian Residential School

PAGE 21

Residential School Resources

PAGE 32



letters

Received by e-mail:

Hi,

Do you know where I can find information regarding policies, procedures and such from the St. Mary's Residential School?

Thanks,

LEAH M.

Dear Leah,

As you know, St. Mary's Indian Residential School was operated in Kenora by Roman Catholics between the years (roughly) 1894 and 1962. There was also a St. Mary's Mission Indian Residential School in Mission, B.C. (run also by Roman Catholics/Oblate Fathers), but I assume your interest is in the former.

Concerning procedures and policies of St. Mary's Indian Residential School, the Federal Government of Canada, through the 1876 Indian Act and an 1892 Order-In-Council, assumed responsibility for the over-all direction of the Indian residential schools (IRS). The Government provided funding, set standards, and fulfilled an executive function. Churches had day-to-day supervision of the schools and generally oversaw hiring and discipline of staff. The exact nature of the church and government roles in the running of Indian Residential Schools is an issue receiving much attention in the courts.

Some pertinent policy documents are the 1867 British North America Act, the Indian Act of 1876, and Nicholas Flood Davin's 1879 IRS report. These public documents set forth the goals and operational mode of the schools and in most cases should be available.

I am not able to confirm whether or not the churches had a formal set of IRS policies and procedures, though I would expect that they did. The only internal document I have seen is an outline of the Girls' Supervisor duties, a document published by the Missionary Society of the Church of England in Canada: http://www.shingwauk.auc.ca/irsliterature/IRS_indexintro.html.

Sincerely,

-W.

*

Ahnee Healing Words,

My name is Nadine Buchanan and I just recently read your spring issue of *Healing Words*. I think that what I read was very informative to me and I would like to read more (it also helps me understand what kind of life my grandparents and great grandparents went through). If you can send me your most recent (or future copy) of *Healing Words*, it would be greatly appreciated.

Miigwetch,

NADINE M. BUCHANAN.

*

Hello,

My name is Rosemarie Cheecham and I have some questions which I hope you or some of your readers from the newsletter can answer. I would like some information on the names of some residential schools in Alberta which I attended. One was in Grouard, one in Jousard, Sturgeon Lake and Blue Quills school. I can remember Blue Quills but the others I have no recollection of. So I don't know when I was in any one, however, I was sent there when I was five years of age and I am now 56. I would like to know where I can get records, does anyone remember us Cheecham girls? Where can I get any photos? It's like we didn't exist...I would like to know.

Please help. Thank you. Are there publications that exist which give the names of these schools... What about my personal records ...Did I exist?

Dear Rosemarie,

The residential school in Grouard was named St Bernard Indian Residential School. It was operated by Roman Catholics between (approx.) 1939 and 1962.

Jousard's residential school was called St. Bruno Boarding School, and it was also operated by Roman Catholics – from about 1913 to 1969.

Sturgeon Lake's school was called Sturgeon Lake Indian Residential School. Another Roman Catholic school, it operated between 1907 and 1957.

You already know Blue Quills, a school which was operated in three communities (Lac la Biche, Brocket and St Paul) before being taken over by the Blood nation, in 1970. It was known also as Lac La Biche, Sacred Heart, Hospice St Joseph, St Joseph, St. Paul's, and Saddle Lake. It first opened in 1862.

You would have first attended in 1950-1. At this time, Grouard, St Bruno, and Sturgeon Lake were in operation. Blue Quills would have been in St. Paul, Alberta. Sturgeon Lake would have closed soon after, and you may have been moved from there in about 1957. If you remember Blue Quills, chances are you attended at a later age than 5.

I will put your letter in the next *Healing Words*, in September. Over 25,000 people, many of them former students, read the newsletter. They will have more information, and photos, than I have.

I'm not immediately aware of books that mention these schools. I have printed material here and it takes some time to go through records. I can also look through the small amount of photos I have, many of which are not dated or labelled. You can get pictures from the national archives here in Ottawa (the website is www.archives.ca). The churches have pictures also.

Unfortunately, in this case, the schools run by Roman Catholic organisations (Oblates, Jesuits, etc) are harder to research. There is an Anglican Church, a United Church, and a Presbyterian Church in Canada – whereas there is no organisation called "The Catholic Church." First you have to determine which of the many 'orders' ran the school (Christian Brothers, Jesuits, Oblates of the Order of Saint Benedict, Oblates of Mary Immaculate...etc.), then you have to find their location. This can require some research, as you know.

Our readers are usually able to help. And in the meantime I'll see if I can find anything. If you send your address, I'll forward the newsletter with all the information about your question that comes my way.

Best Wishes,

-W.

*

continued on page 3

letters

Dear Editors,

I was in Thunder Bay, Ontario a few weeks ago and happen to run across your newspaper, *Healing Words*, and I liked what I read, regarding the Former Residential School survivors. I am one of those survivors from the Residential School, and its sad to read about what the Government and the Christian people done to the Native of this land. You can see the native people of today that live in the city and small towns, and you can see the effects on their faces when you meet them. They don't look happy because the Government and the churches have attempted to take away their belief systems, which is the way of life for the Native people, of course, there is a lot of other abuses that took place among the Native people in those tragic times.

I'm from for the Marten Falls First Nation, and I was taken from my family to go to school, and after so many years, I became a english speaking person, and wondering around from city to city and from town to town, I began to wonder to myself of just who am I, of course I don't want to say too much, because there's just too much to say.

Would it be possible to receive *Healing Words* ? The paper is a very interesting paper to read.

Thank You.

Sincerely,

WANDA BAXTER.

continued on page 4

*Healing
Words*

To receive *Healing Words*, write to us at Suite 801, 75 Albert Street, Ottawa, Ontario, K1P 5E7 or phone 1-888-725-8886. (In Ottawa, phone 237-4441). Our fax number is (613) 237-4442 and our email is gobelin@ahf.ca or wspear@ahf.ca. Keep in mind that the newsletter is available in French and English and is free. Also available on-line! [http:// www.ahf.ca](http://www.ahf.ca)

submissions

You may submit your articles, letters, or other contributions by fax, mail, or email. We prefer electronic submissions in Corel Word Perfect or MS Word. Please send your writing to:

*The Editors, Healing Words
75 Albert Street
Ottawa, Ontario
K1P 5E7*

Our fax number is (613) 237-4442 and our email addresses for submissions are:

gobelin@ahf.ca
wspear@ahf.ca



Please send email submissions of photos in TIFF grayscale format, if possible. We ask for a resolution of 300 dpi. We cannot be responsible for photos damaged in the mail.

Please include a short biography with your submission as well as a return address and phone number. We may need to contact you about your submission.

The AHF does not pay for published submissions, but we do provide contributors with copies of the newsletter.

The views expressed by contributors to *Healing Words* do not necessarily reflect the views of the AHF.

There is no set length for manuscripts, but please try to keep submissions to a reasonable length (under 3000 words). All submissions are subject to the approval of the editorial team and may be edited for spelling, grammar, and length.

**A SPECIAL THANK YOU TO
ALL OUR CONTRIBUTORS !**

S . O . S . P O E T S

Thank you also to those poets whose work we publish here. Do you know how hard it is to find you? PLEASE, to ALL poets out there in communities, young, older, already published or not – send us your thoughts, your work, in poems, prayers, chants or songs.

It is especially difficult to find poems that we can publish in our French newsletter. But we would love also to get poems and songs in your own language.

continued from page 3

letters

Received by e-mail:

Aanii, hello, Wayne

As per our conversation on this past Friday, I am sending you pictures of the residential school in Moose Factory, I believe. These were found in the camp I bought over 18 years ago in some of the personal belongings of the previous owner.

Since my husband and I are both from Manitoulin Island, we are familiar with the previous owner's mother and the fact that she had been a teacher in residential schools. Her name was Rita Sim-Surrey-Wilken (married three times). She was the instructor in the picture with the blackboard.

I would be happy if these were included in your paper. Perhaps they would be of interest to the grown children who had attended and who's pictures these are of.

Take care.

PAM WILLIAMSON

(See PHOTO FEATURE on page 21.)

*

The Editors, *Healing Words*

I was happy to see the latest issue of *Healing Words*, focused on youth.

I think it is important for native youth to learn and understand what past governments were trying to do in their assimilation policy.

Hopefully the elders will see to it that this same policy never arises again.

I was wondering if any former students of the Sturgeon Lake Indian Residential School near Valleyview, Alberta read *Healing Words*. If so, would he or she get into contact with me, either at my address (162 Queen Street, Moncton, NB, E1C 1K8) or by phone (call collect): (506) 382-1163.

A friend of mine was visiting his mother in Totnes, Devon, England this past Spring and spotted the following on the wall of a building. I thought that this may stir up some interest:

When the last fish has been caught,
When the last tree has been cut,
When the last river has been poisoned—
Then they will realize they cannot eat money

-Cree Indian Chief, 1909.

Thanks again.

Sincerely,
JIM CUNNINGHAM.

*

Hi,

I would like to ask you if I could receive the *Healing Words* newsletter. I am a mental health therapist working in the Meadow Lake Tribal Council, Saskatchewan. I think the Newsletter will increase my knowledge and awareness of the First Nations issues and traditions, and for sure, will help me in my work. If possible, I would like to receive the *Healing Words* past issues.

Thank you very much,
ED VALLERIO.

*

Hi Giselle Robelin,

It's Tracy Brown. I went to the Youth Conference in March representing Inuit Tapirisat of Canada. I wanted to write you to say Qujannamiik for dedicating the last issue of *Healing Words* to youth. I am very glad that I was able to go to that conference in Edmonton, it was an incredible learning experience. It was good to gather with Aboriginal youth across Canada and share experiences. This conference made me see how Aboriginal youth want to improve our communities, strengthen our culture, learn our roots and become positive leaders. I'm sorry that I didn't write earlier to have submissions in the youth issue, but here is some poetry for your next issue [Editors' note: please see POEMS, page 20].

Qujannamiik/Thank you,
TRACY AASIVAK BROWN.

Take care.

continued on page 5

CHANGE OF ADDRESS FORM

The following form will help us to ensure that, if you move, *Healing Words* will continue to be mailed to you without interruption. Please clip this form and mail to:

Healing Words
C/O Aboriginal Healing Foundation
Suite 801 - 75 Albert Street
Ottawa, Ontario K1P 5E7

Name:

Old Address:

New Address:

Do you have any comments or suggestions for *Healing Words*?



Chairman's Message



Danet'e:

Welcome to the Fall 2001 issue of *Healing Words*.

As time goes on, the Aboriginal Healing Foundation acquires many useful resources. Our work in supporting and encouraging healing and reconciliation places us in a unique position to gather essential information. We believe that *Healing Words* is a good vehicle for sharing what we have assembled. And so, in this issue we present a number of residential school resources, in the hope that you may find them helpful.

One example of the Foundation's resources is the list of residential schools that operated in Canada. We receive many requests for information about schools, and so we are always working to develop this document. As you will see in this issue, readers of the newsletter—many of them Survivors of residential school—write to us for basic information. Despite our efforts and resources, we are not always able to answer their questions. I therefore encourage you to write to them, and to us, with any additions to, or corrections of, our publication. To date, the Foundation's list of schools is perhaps the most comprehensive available, but it is a work in progress, and it needs your participation.

I am also pleased to present never-before published residential school photographs, given to us by a reader. Our collection of photographs is still very small, and we appreciate your contributions. They help us to present to our readers the historical facts of the residential school system. Without those facts, there can be no proper understanding of the need for healing and reconciliation.

In this issue we have added a Bulletin Board, a new monthly feature that will assist Survivors in sharing information related to residential schools across Canada. The purpose of the board is to further the use of *Healing Words* as a national medium serving the healing needs of Survivors.

In our next issue, we will return to featuring more healing projects and stories. In keeping with the mandate of *Healing Words*, this edition features Isabelle Knockwood's account of her experiences at Shubenacadie Indian Residential School and the healing process she later undertook. On behalf of the *Healing Words* editors, I thank Isabelle for her courage in sending this article.

Please let us know what you think of this resource issue. We appreciate your letters. With your help, *Healing Words* will continue to evolve to meet the needs of Survivors.

Masi.

continued from page 4

letters

Hello,

I am a doctoral student at St. Paul University, working on the issue of religious identity and Aboriginal peoples. I have been asked to write a chapter for a book being published by Novalis Press, entitled *Forgiveness and Reconciliation*. My chapter is entitled, "Forgiveness and Reconciliation: Lessons from Canada's First Nations."

I recently came across an article in *Le Devoir* written by Georges Erasmus, entitled "De la verite a la reconciliation?" ("From Truth to Reconciliation" July 29, 2001, p. A9.) I read French, but I was hoping to see a copy of the English text, in the case that I did not fully understand some of the nuances.

I would also appreciate obtaining copies of the AHF's newsletters, which I have read on your website, but would like hard copies for my files. All this information will prove invaluable for the text I am preparing.

Miigwetch,

DARYOLD CORBIERE WINKLER,
Anishinabe, M'Chigeng First Nation.

Dear Daryold,

You are welcome to the article in English. A copy is attached to this message. Citations from Mr. Erasmus published work is of course subject to standard professional and ethical practices.

Either Wayne or I (Communications) will be pleased to welcome you here at the AHF and give you copies of our Newsletters. Thank you for your interest, Daryold, and if I can be of any further assistance, just contact me.

-Giselle. •

Bulletin Board

I would like some information on the names of some residential schools in Alberta which I attended. One was in Grouard, one in Jossard, Sturgeon Lake and Blue Quills school. I can remember Blue Quills but the others I have no recollection of. So I don't know when I was in any one, however, I was sent there when I was five years of age and I am now 56. I would like to know where I can get records, does anyone remember us Cheecham girls?

-ROSEMARIE CHEECHAM.

I was wondering if any former students of the Sturgeon Lake Indian Residential School near Valleyview, Alberta read *Healing Words*. If so, would he or she get into contact with me, either at my address (162 Queen Street, Moncton, NB, E1C 1K8) or by phone (call collect): (506) 382-1163.

-JIM CUNNINGHAM.

Do you know where I can find information regarding policies, procedures and such from the St. Mary's Residential School?

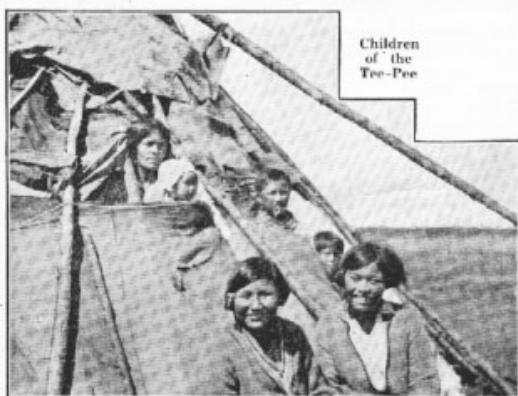
Thanks,

-LEAH M.

Dear Readers: please help other survivors by sending your response to *Healing Words*.

Indian and Eskimo Residential Schools

"Jesus said: Suffer the little children to come unto me . . . and he took them up in his arms . . . and blessed them."



POPULAR INFORMATION SERIES

No. 12

Issued free on application to
Missionary Society Church of England in Canada
Church House, 604 Jarvis Street, Toronto
Printed, September, 1939

Left: The Anglican Church of Canada, then known as the Church of England, published a "popular information series" of free booklets. The popular information series described individual mission fields at home and overseas. Booklet No. 12, printed in September, 1939, featured "Indian and Eskimo Residential Schools." The image to the left is the cover.

The following pages are photographic reproductions of the booklet.

Source:

http://www.shingwauk.auc.ca/irsliterature/IRS_indexintro.html



Indian children as they arrived at a school straight from tee-pee or hunting lodge.



The same group of children after four years at school.

Right: "Indian children as they arrive at a school straight from tee-pee or hunting lodge." The use of staged propaganda, such as the photos at the right, was a common practice of the period. School officials wished to show the effectiveness of their work at "civilizing" the "savage" Indian.

The school which these students attended is not indicated.



The question of Indian education is one which rests on no uncertain basis, as it was specifically mentioned in the treaties made with the Indians and in some such words as follows:

"... And further, Her Majesty agrees to maintain schools for instruction in such reserves hereby made, as to her Government of the Dominion of Canada may seem advisable, wherever the Indians of the reserve shall desire it."

The above is an extract from one of the Treaties of Canada made with the Indians of Manitoba and the Northwest Territories by the Hon. Alexander Morris, P.C., who was at that time (1880) "Lieutenant-Governor of Manitoba, the Northwest Territories, and Koo-wee-tin".

His Honour, in closing his report on the Treaties made, gave expression to the following hopes and desires:

"And now I come to a very important question. What is to be the future of the Indian population of the Northwest? I believe it to be a hopeful one. I have every confidence in the desire and ability of the present administration, as of any succeeding one, to carry out the provisions of the treaties, and to extend a helping hand to this helpless population. That, conceded, with the machinery at their disposal, with a judicious selection of agents and farm instructors, and the additional aid of well-selected carpenters, and efficient school teachers, I look forward to seeing the Indians, faithful allies of the Crown, while they can gradually be made an increasing and self-supporting population.

"They are wards of Canada, let us do our duty by them, and repeat in the Northwest the success which has attended our dealings with them in old Canada, for the last hundred years.

"But the Churches too have their duties to fulfill. There is a common ground between the Christian Churches and the Indians, as they all believe as we do, in a Great Spirit. The transition thence to the Christian's God is an easy one.

"Many of them appeal for missionaries, and utter the Macedonian cry: 'Come over and help us'. ... There is room enough and to spare, for all denominations, and the Churches should expand and maintain their work. ...

"And now I close. Let us have Christianity and civilization to leaven the mass of heathenism and paganism among the Indian tribes; let us have a wise and paternal government faithfully carrying out the provisions of our treaties, and doing its utmost to help and elevate the Indian population, who have been cast upon our care, and we will have peace, progress, and concord among them in the northwest: and instead of the Indian melting away, as one of them in older Canada, tersely put it, 'as snow before the sun', we will

(Continued on page 4)



Left: A description of the aims of Indian education. The booklet quotes from an 1880 treaty and from the Lieutenant-Governor of Canada, Alexander Morris:

"And now I close. Let us have Christianity and civilization to leaven the mass of heathenism and paganism among the Indian tribes; let us have a wise and paternal government faithfully carrying out the provisions of our treaties, and doing its utmost to help and elevate the Indian population, who have been cast upon our care, and we will have peace, progress, and concord among them in the northwest: and instead of the Indian melting away, as one of them in older Canada, tersely put it, 'as snow before the sun,' we will see our Indian population, loyal subjects of the crown, happy, prosperous and self-sustaining, and Canada will be enabled to feel, that in a truly patriotic spirit, our country has done its duty by the red men of the northwest, and thereby to herself...."



Above: "Indian children decorate the grave of Bishop Bompas for the annual memorial ceremony" (booklet caption).

Left: Confirmation at Wabasca, a "very isolated" school 100 miles from Slave Lake. According to the booklet,

This school was called St. John's as well as Wabasca and operated from the beginning of the century to the mid-1960s.

According to the booklet, St. John's school (in Wabasca, Alberta) was built in 1903 along the Northern Alberta Railway, "with Rev. C.R. Weaver in charge." In 1938 there were 35 pupils.





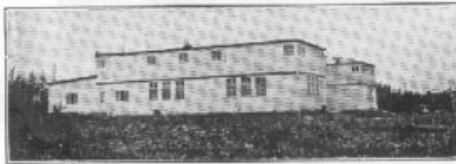
The Carcross
(Choooutla)
Indian
Residential
School in the
Diocese
of Yukon.

The first school in this vicinity was supervised by Bishop Bompas. The present School, built in 1911, has a capacity of 40 pupils and a Staff of eight.

St. Michael's
School,
Alert Bay, B.C.,
Diocese
of
Columbia.



Alert Bay was in 1879 a C.M.S. Mission. An Industrial School for boys was opened in 1882 and a home for girls in 1912. These two were consolidated in St. Michael's School, pictured above, which was opened in November, 1929. Capacity 200—a most complete Staff of 19, including Manual Training, Domestic Science and Music Teacher.



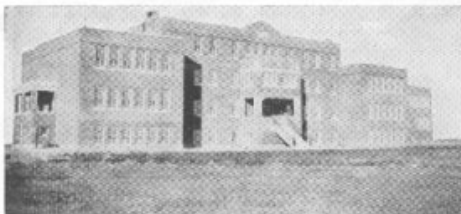
All Saints' School,
Aklavik,
N.W.T.,
Diocese
of the Arctic.

This the most northerly Residential School administered by the M.S.C.C. is on the Mackenzie River Delta, about 50 miles from Arctic Ocean. 50 of its 100 pupils are Eskimo, the others, Loucheaux Indians. The building was completed in 1936 with accommodation for 100 pupils.

St. Andrew's
School,
White Fish Lake,
Alberta,
Diocese
of
Athabasca.



This School began in a small way in 1904, in the mission house. Two years later the buildings as shown above were erected. It has a capacity for just 30 children.



Old Sun School,
Blackfoot Reserve,
Gleichen, Alta.,
Diocese of
Calgary,
in the prairie
country of
South Alberta.

Left: Carcross (Choooutla) Residential School, Yukon; St. Michael's, Alert Bay, B.C.; All Saints' School, Aklavik, NWT.

Carcross (aka Forty Mile Boarding School) was used also to house orphans. All Saints' (aka Aklavik Indian Residential School) was amalgamated with Shingle Point, which by 1936 had become overcrowded. As the booklet indicates, this was the most northern school operated by the Missionary Society of the Church of England.

According to the booklet, St. Michael's was built by the pupils.

(2) That 60 Residential Schools, 275 Day Schools, about 18 Improved Day Schools, and 10 combined Indian and White Schools, are operated for the benefit of Indian children.

The total enrollment at all of the above schools in 1937 was 18,297, of whom 8,930 were boys and 9,367 were girls.

Assuming that these people, especially the younger generations, are destined to become worthy citizens of Canada, which the M.S.C.C. does not consider admits of any reasonable or serious doubt—a definite agreement was made with the Indian Affairs Branch of Government whereby the Church of England should administer the Residential Schools provided for her Indian adherents on the basis of a fixed per capita grant for each child admitted to residence, plus the cost of live stock, certain items of equipment, repairs to buildings, etc. As the total sums provided by the government do not fully meet the operating costs, church organizations such as the Woman's Auxiliary, Sunday Schools, Young People's Societies, etc., assist in raising the balance.



St. Michael's, Alert Bay, School boat which was built by the pupils.

The cash contributions of \$30.00 per child made to supplement the government grants have been a great help to the society, in addition to the splendid contribution of clothing made annually by the Woman's Auxiliary for all school girls and the boys of twelve years of age and under. (The W.A. support all the women members of the Staff in these Schools—24 missionaries and 77 mission workers.)

The Syllabus of Instruction adopted is that prescribed by the Department of Education in the Province or Territory in which the School is located. From the standpoint of academic education this arrangement has proved very satisfactory so far as it goes, but there is an increasing desire on the part of a great many of the Indian boys and girls themselves for technical instruction, and a strong effort is being made to meet this desire.

Above: This booklet lists 80 Residential Schools, 275 Day Schools, and 10 Improved Day Schools. Also of note are 10 combined Indian and White schools.

Total enrollment is listed in 1937 as 18,297 (8,930 boys and 9,367 girls.)

Left: St. Andrew's School, White Fish Lake, Alberta; Old Sun School, Gleichen, Alberta.

The Gleichen, Alberta boarding school pictured here is the second building known as "Old Sun." An earlier building, known also as White Eagle's Boarding School and Short Robe, existed previously on the Blackfoot reserve.

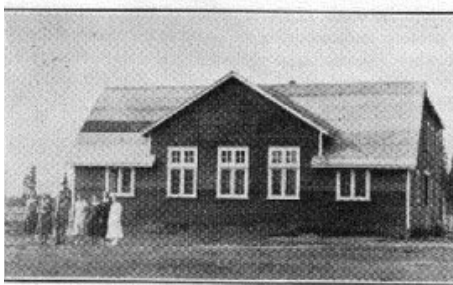
△ Right: St. Paul's, Cardston, Alberta; St. Cyprian's, Brocket, Alberta; St. Barnabas, Lloydminster, Saskatchewan.

St. Cyprian's, as indicated in this booklet, was also known as Victoria Jubilee Home.

St. Barnabas, or the Onion Lake Residential School, was destroyed by fire in 1943 and rebuilt.

Below: Fort George School, on the eastern shore of James Bay.

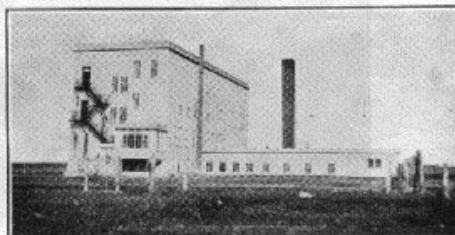
Established in 1933, Fort George (or St. Phillip's, as it was also known), took many students from the north. This was the first Anglican school commissioned in Quebec.



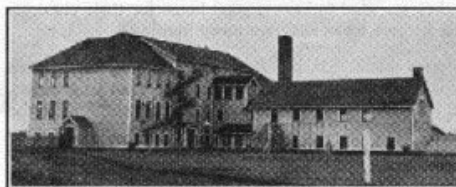
St. Paul's School, Cardston, Alta., Diocese of Calgary.

Situated in the midst of a thriving Indian farming settlement at the south end of the largest Indian Reserve in the Dominion—the Blood Reserve. The present School was opened in June, 1923, with accommodation for 140 pupils and a Staff of 15.

St. Cyprian's (Pelican) School, Brocket, Alta., Diocese of Calgary.



The first Residential School was opened in 1890; in 1897 a larger and better building, the "Victoria Jubilee Home", was opened by the Duke of Aberdeen, at that time Governor-General of Canada. In 1926 the new School was officially opened, with a capacity of 50 pupils.



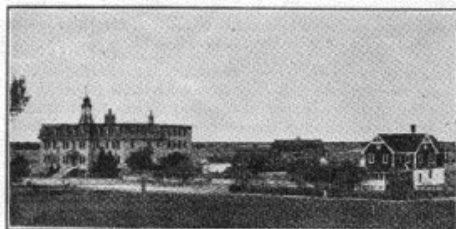
St. Barnabas School, Lloydminster, Sask., is situated 20 miles from Frog Lake on Onion Lake Reserve. Diocese of Saskatchewan.

This School opened in January, 1925 (capacity 100) is connected with the outside world by means of motor car, truck, telephone and telegraph. Here, as in all the other Schools, excellent vocational training is being given.

Sioux Lookout School is located approximately seven miles from the town of Sioux Lookout, Ont., Diocese of Keewatin.



On arrival at the Schools the children are carefully examined for T.B., and this is followed up when possible by the newly established Government travelling clinic. The matrons in most Schools are trained nurses.



Elkhorn School, near the Town of Elkhorn, Man., Diocese of Brandon.

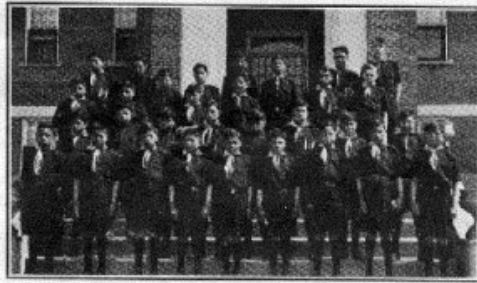
Left: Sioux Lookout School in Ontario; Elkhorn School, Manitoba.

Sioux Lookout was also known as Pelican Lake Day School.

Washakada Indian Residential School—later on Elkhorn—was moved after the CP railroad purchased the land on which the school was situated. Elkhorn closed around 1950.

△

The Scout Troop
at the new
Shingwauk School.
Typical of troops
in many of the
Schools.



At Sioux Lookout,
a physical
education class
typical of
many Schools.

Left: Scout Troop at Shingwauk Indian Residential School, Sault Ste. Marie, Ontario. The original building burnt down six days after opening. Today, the former residential school houses part of Algoma College.



Above: Unidentified students, Saskatchewan.

Below: Nora Gladstone of St. Paul's and John Jeffries of Chapleau.



A sewing class
is one of
our Schools,
in which
the girls are
taught mending
and
plain sewing.

Even many of the older generation of Indians are now no longer impressed by those Whitemen or Redmen who disparage the Whiteman's standards and would continue to Indianize the Indian by extolling the indigenous culture which existed before the Whiteman came. The Indians are demanding as their right the benefits and advantages of the Whiteman's education for themselves and for their children.

They are realizing more and more that they stand on the threshold of a new life, and that if they are to continue to live and to take their place in the new social order which the irresistible advance of civilization has built around them, they and their children must receive the help which the Indian Residential Schools are able to provide.

This help enables them to look upon the future as a new era, one inevitably different from the past in which individual ambition, unaided by the show and trappings of ancient Indian custom, must contend with the complexities and competitions of a modern world. In the Indian Residential Schools the children are taught the dignity of hard work and self-reliance. The teaching given puts hygiene into housekeeping, shows them how to get well when sick, and how to stay well, encourages practical and sanitary clothing, reveals and inculcates the principles of Christian living and Christian family life, and prepares the way for an increase in the Indian population.



Sacking
vegetables
at a
Western
School.

Most, vegetables, butter and eggs are in most cases produced by the Schools for their own use, and in some the wheat to be ground into flour.



Nora Gladstone of St. Paul's School, Blood Reserve, and John Jeffries of Chapleau, who attended the Coronation, representing the Indian boys and girls in all the Schools.

Below: A choir from St. Barnabas, Onion Lake.



This (at St. Barnabas, Onion Lake) is one of the well-trained choirs in our Residential Schools. In several cases a music teacher is included in the School Staff.

Breaking the Code of Silence

BY ISABELLE KNOCKWOOD

The first step in Healing is to talk. Your silence makes your abuser more powerful. It would even be more healing for former students of Indian Residential Schools to name names.

The Code of Silence was an unwritten rule imposed on Mi'kmaq children ages 7 to 16 who were resident students at the Indian Residential School in Shubenacadie in Nova Scotia from 1929 to 1966. Its purpose was to prevent resident students from talking about what they had seen and heard behind those high brick walls of the school on the hill which housed two hundred children at one given time. Residential Schools for First Nation students was funded by the Federal Government and administered by the Roman Catholic Church. These two powerful institutions worked in collusion in their unholy mission to "civilize the savages" and "make them white." Imposing the "Code of Silence" as one method to prevent former students from even talking after they left the school. When people refuse to talk, then it is impossible for lawyers, counsellors and researchers to find out what happened. Survivors of residential schools are the only ones who know what teaching methods were used by the priests, nun and brothers who taught at Indian residential schools, and if they tell us their stories then maybe we can take steps now to see that it never happens again. If it is still going on in public schools, then we can take steps to stop it.

A code of silence is taught orally and is usually accompanied by threats and promises. It is unwritten and consists of simple rules, regulations and behaviour which is difficult to identify because there is no documentation. Instead, the code is passed down orally under the guise of loyalty to the institution. When instructions are unwritten, the transmitters of knowledge—namely, the teachers and administrators—are free to use whatever teaching methods they can devise in order to keep secrets.

The two main teaching methods used at the Residential School to maintain secrecy were 1. Fear and 2. Favouritism.

Using fear to keep secrets is highly effective if pain is applied around the head, face and throat. This included punching the mouth with fists or objects such as spoons, forks or clothes brushes, pulling the lips forward with an up-and-down motion, pinching the throat where the vocal chords are located, picking up children by the cheeks or ears, boxing or pulling on the ears, blackening the eyes, pulling hair from behind and snapping back the head, or smashing the child's head on the wall, cement floor and blackboard. These were everyday practice. Watching a child being beaten was emotionally traumatic because the beating was accompanied by a nun's loud voice booming in the background, "SHUT UP! I TOLD YOU TO SHUT UP YOU LITTLE CUSS!" Children who watched such a beating swallowed hard and dared not cry.



Violation of Philomela. 17th-century drawing. Artist unknown.

My sister remembers Sister Wikew, who looked after the girls, lined them up in a row, took a pair of scissors out of the medicine cabinet and called one little girl up, saying, "I'm not really going to cut you. I just want the others to see what I am going to do to anyone who lies to me." Then she told the girl to stick out her tongue. The little girl obeyed and the nun took a towel from the rack and wrapped it around the little girl's tongue. Then she took the scissors and went snip, snip under the towel. From where we were standing, the other little ones thought that she had snipped off the tongue.

Mail coming in from family, and letters written by the students, were thoroughly censored. It was not unusual for a child to get a letter from home that had lines and paragraphs blacked out or simply cut out. When the child held up the letter, all the other children looked up in total amazement, thinking their own thoughts but daring not to comment. The mutilated letter sent an ominous message. Usually, there were no nuns around when this happened. They simply delivered the letter and scrambled off down one of the many long, dark corridors in the school. Nobody spoke, for they never knew which of the students was a squealer.

A squealer was a student resident—usually a summer girl who did not go home for vacation—who reported everything said by the other students. They were rewarded for their information with small favours, and this is how the method of favouritism was used. It was easy to identify the squealers. They got to work on the altar, and in the priests' and nuns' dining rooms. They were never strapped or beaten.

Thus, the Code of Silence was imposed by the administration and maintained by the students. The students unwittingly became the instruments of their own oppression, which was why the Code was so difficult to break.

The term graduation was unheard of because there were never any report cards. Children were moved up to the next grade only when they grew tall enough to reach the machinery in the laundry, kitchen, barn and furnace. Upon discharge, former residential school students brought the Code of Silence to the Indian reserves. "Keep your mouth shut and don't rock the boat or you will lose what little you have." That is oppression in its highest form.

The Indian Residential School was closed down by the Native Brotherhood in 1966 because former students began to speak out publicly about the mistreatment of native students there. A man who was whipped in 1934 by Father Mackey and Maintenance Man Mr. McLeod showed the Brotherhood the scars on his back. That was evidence enough to close the school down.





In 1985, I came home to Indian Brook reserve from the big city, Boston. The derelict school was still standing on the hill and I took a picture of it without getting out of my car. I thought the nuns were still watching my every move from the broken windows. I left the school in 1945, and now I was a grandmother and still afraid of Father Mackey and Sister Superior and Wekew (Sister Mary Leonard), even thought they were all dead. This demonstrates the long-term effects of the silence code. I was silent for twelve years while a student there, and silent for forty years since I left the school.

I began collecting stories from survivors of the residential school, which some of us call the Resi. Very few people would talk about it, let alone let themselves be taped. We were still afraid, but in Peter Julian's and Nora Bernard's and Betsey's spirit, courage had replaced the fear. They were the first ones to allow me to tape and write their stories.

After that, more students agreed to have their stories told. Some asked not to be taped; other remained anonymous.

Unfortunately I could not use their stories in my book *Out of the Depths*, because a consent form had to be signed for this purpose.

People came knocking on my door at night, after the Band office was closed, in order not to be seen by the church goers for fear of losing their Ration cheques. Thus, in darkness, under cover of the night world, former students met at my house and told about their experiences. From that time, I had collected over forty-seven stories. This gave me confidence to venture to other reserves to show photographs of the school and find people to interview. My intention was not to write a book, but to give the survivors a written account to show their children.

Then one morning a young man came to my house and told me that word got out that I was writing about the school. "People say you are bad-mouthing the church and they will take pockshots at your house and slash your tires." I stopped interviewing and would not open the door at night when people came. I had a fifteen year-old son and a seven year-old granddaughter inside my home.

But the story never left my mind. It stayed with me every night before I went to bed. It was in my dreams, in my long-term memory, and in every waking moment. I was always questioning Why? Why did the priest and nuns hate us? Why were they so cruel? Who told them to do that to us? Which school did they attend in order to all have similar goals and objectives?

Below: First Reunion, 1987. "We started off by saying our names and our numbers that we had at school." Isabelle Knockwood was referred to as Number 58 and 28.



Since no one was talking to me, I went up to the old building and thought maybe the bricks would talk to me. I took a picture of every room in the condemned school, and when they were developed, there were weird faces inside the peeling plaster falling from the walls and ceilings. The dungeon where children were kept for days on bread and water became infamous as the picture which evoked most of the memories. The photographs helped to jog people's memories, and a flood of stories was taped and transcribed on computer.

I worried about getting sued. The Micmac News carried two stories by Conrad Paul sometime in the early 1960s, and the Sisters of Charity put an injunction on the articles. The story was squelched. When I arrived on the scene in 1985, not knowing about Conrad Paul, I innocently went to the Mother House to research. I was given a packet of newspaper articles saying how the nuns loved the dear Indian children. When I returned for more research, I was shown the door and told not to come back. Peter Julian and Nora Bernard assured me that they would stand behind me. "They can't jail all of us," they said.

In 1986, I decided to have a Reunion. I approached the Mi'kmaw Spiritual Leader, Noel Knockwood, and asked him to bless the school. He refused. "You're going to rile up the evil spirits and they will jump inside you or someone." I then asked the Medicine Man David Gehue to bless the school and he said, "I wouldn't touch it with a ten-foot pole." It was up to me. YIKES!

There I stood alone, shivering in the early morning fog, around 6 am on top of the hill where, behind me, the Resi once stood. I lit my sweet grass and smudged, and called out, "Mamma, Mom help me!"

Honest to God, coming up the hill I saw the headlights of an approaching car. It came up to me and Marie Francis climbed out carrying a drum, helped by two young people. "Isabelle," she called out, "we came to help. We brought the Drum from the Friendship Centre in Halifax."

"Marie, how did you know that I needed support?" I was crying and laughing at the same time.

"I just knew," she said, hugging me. "I know these things."

Then we did the Sunrise Ceremony, and we drummed and sang a chant to ask our ancestors for help.

Over three hundred people came to the IRS Reunion, but not all at the same time. Cars were lined up on top of the hill, along the Shubie River road and down along Maitland Road. They came to celebrate the breaking of the Code of Silence, but they didn't know it. Neither did I.

I went back to university in 1989. I was 58 years old. In 1992, when I was 62 years old, *Out of the Depths: the experiences of Mi'kmaw children at the Indian Residential School in Shubenacadie, Nova Scotia* was published. The Code of Silence is broken and documented.

The Healing process has started and is well on its way to complete recovery for many of us. Thanks to the first people who had the courage to TALK.

Isabelle Knockwood is the author of Out of the Depths: the experiences of Mi'kmaw children at the Indian Residential School in Shubenacadie, Nova Scotia, published in Lockeport, Nova Scotia by Roseway Publishing. •



The Phantom of Racism: Racism and Indigenous Peoples

Racism has historically been a banner to justify the enterprises of expansion, conquest, colonization and domination and has walked hand in hand with intolerance, injustice and violence.

-Rigoberta Menchú Tum, Guatemalan Indigenous Leader and Nobel Peace Prize Laureate, "The Problem of Racism on the Threshold of the 21st Century."

"Doctrines of Dispossession"

Racism against Indigenous peoples

Historians and academics agree that the colonization of the New World saw extreme expressions of racism – massacres, forced – march relocations, the "Indian wars", death by starvation and disease. Today, such practices would be called ethnic cleansing and genocide. What seems even more appalling for contemporary minds is that the subjugation of the native peoples of the New World was legally sanctioned. "Laws" of "discovery", "conquest" and *terra nullius* made up the "doctrines of dispossession", according to Erica Irene Daez, chairperson/rapporteur of the United Nations Working Group on Indigenous Populations, in a study on indigenous peoples and their relationship to land.

Specifically, in the fifteenth century, two Papal Bulls set the stage for European domination of the New World and Africa. *Romanus Pontifex*, issued by Pope Nicholas V to King Alfonso V of Portugal in 1452, declared war against all non-Christians throughout the world, and specifically sanctioned and promoted the conquest, colonization, and exploitation of non-Christian nations and their territories. *Inter Caetera*, issued by Pope Alexander VI in 1493 to the King and Queen of Spain following the voyage of Christopher Columbus to the island he called Hispaniola, officially established Christian dominion over the New World. It called for the subjugation of the native inhabitants and their territories, and divided all newly discovered or yet-to-be discovered lands into two – giving Spain rights of conquest and dominion over one side of the globe and Portugal over the other. The subsequent Treaty of Tordesillas (1494) re-divided the globe with the result that most Brazilians today speak Portuguese rather than Spanish, as in the rest of Latin America. The Papal Bulls have never been revoked, although indigenous representatives have asked the Vatican to consider doing so.

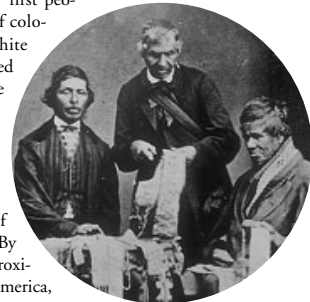
These "doctrines of discovery" provided the basis for both the "law of nations" and subsequent international law. Thus, they allowed Christian nations to claim "unoccupied lands" (*terra nullius*), or lands belonging to "heathens" or "pagans". In many parts of the world, these concepts later gave rise to the situation of many Native peoples in the today – dependent nations or wards of the State, whose ownership of their land could be revoked – or "extinguished" – at any time by the Government.

Indigenous leaders today contend that it is essentially discriminatory that native title does not confer the same privileges as ordinary title. According to Mick Dodson, an Australian Aboriginal lawyer, the concept of extinguishment "treats indigenous rights and interests in land as inferior to all other titles". According to indigenous law and custom, indigenous interests can only hold native title, and, according to the law put into place since then by the European immigrants, native title can be extinguished.

In an earlier age, these actions were defended as being in the "best interests" of the Indian/Aboriginal child, to improve her chances in the modern world. Assimilation was the goal. The value inherent in indigenous cultures and knowledge was not then recognized.

Indigenous Peoples in the 'New World'

The world's indigenous peoples – or "first peoples" – do not share the same story of colonization. In the New World, white European colonizers arrived and settled suddenly, with drastic results. The indigenous peoples were pushed aside and marginalized by the dominant descendants of Europeans. Some peoples have disappeared, or nearly so. Modern estimates place the 15th century, or pre-Columbus, population of North America at 10 to 12 million. By the 1890s, it had been reduced to approximately 300,000. In parts of Latin America, the results were similar; in others, there are still majority indigenous populations. But even in those areas, indigenous people are often at a disadvantage. Indigenous peoples in Latin America still face the same obstacles as indigenous peoples elsewhere – primarily, separation from their lands. And that separation is usually based on distinctions originally deriving from race.



Indigenous peoples in the 'Old World'

Among African peoples, there are clearly groups of peoples who have always lived where they are, who have struggled to maintain their culture, their language and their way of life, and who suffer problems similar to those of indigenous peoples everywhere, particularly when forcibly separated from their lands. These include poverty, marginalization, the loss of culture and language, and the subsequent problems of identity that often lead to social problems such as alcoholism and suicide. Because of these particular similarities, many people find it useful and suitable to consider such groups indigenous peoples.

The hunter-gatherer Forest Peoples (Pygmies) of the central African rainforests, comprising many groups, are threatened by conservation policies, logging, the spread of agriculture, and political upheavals and civil wars. They are usually at the bottom of the social structure. It is ironic that modern conservation policies intended to protect species of animals, not groups of humans, forbid many of these hunter-gatherers from hunting.

Nomadic pastoralist peoples like the Maasai and Samburu of east Africa are struggling with the encroachment of farming and conservation into their areas. As they are limited to smaller and smaller spaces, it becomes more and more difficult

"Doctrines of Dispossession"

Racism against Indigenous peoples

difficult for them to maintain their livestock, especially in difficult periods, such as times of drought. Increasingly, they are being forced to move to urban areas.

The San, or Bushmen, of southern Africa have in some cases disappeared, or nearly so, as they have lost or been driven from their traditional homelands. Large numbers remain in Namibia, but they are usually impoverished and unable to live their traditional way of life. Many of them, with nowhere to go, have simply stayed, and now find themselves poorly paid laborers on farms – made up of their traditional territory – now owned by whites or by other Africans.

The Imazighen (Berbers) are the indigenous peoples of northern Africa and the Sahel. The best known Imazighen may be the Tuareg. Most Imazighen who have not been assimilated live in the mountains or the desert. In Mediterranean areas, they have become sedentary; those living in the desert are usually nomadic. Today they exist as small linguistic pockets, with few, if any, cultural protections. Activists are working to maintain their language and culture.

"Well-intentioned" discrimination: the cost

In Australia, Canada and the United States, one practice which has only been recognized as discriminatory and damaging in the second half of the 20th century is the forced removal of Native/Aboriginal children from their homes. In Australia, the practice focused on mixed-race Aboriginal children, who were forcibly taken from their parents and given to adoptive white families. These children usually grew up without the knowledge that they were in fact partly Aboriginal. Today they have been named the "Stolen Generation".

In the US and Canada, Native children were sent to the notorious residential schools, which persisted well into the latter part of the 20th century. Language, religion and cultural beliefs were often the objects of ridicule. Speaking native words was forbidden, and often earned physical punishment – to force a stubborn Indian child to learn to speak good English. Contact with parents and family was often discouraged, or even disallowed. In the worst examples, to discourage run-aways, children were told their parents had died, that there was no home to return to; or, vice versa, to discourage parental visits, families were told that their children had died. In an ironic twist, these falsehoods sometimes proved prophetic: there were cases where children did run away in mid-winter, dressed only in nightclothes, hoping to find their way home. Today it is assumed that they froze to death, as their parents have never been able to find them.

In an earlier age, these actions were defended as being in the "best interests" of the Indian/Aboriginal child, to improve her chances in the modern world. Assimilation was the goal. The value inherent in indigenous cultures and knowledge was not then recognized.

In isolated areas, some residential schools attracted faculty and staff of the sort who prey on children. Extensive physical and sexual abuse has been documented. In North America, as the abuse has come to light, victims have been identified and there have been attempts to provide remedies and retribution.

The United Nations Tackles the Problem of Discrimination against Indigenous Populations

The United Nations first focused its attention formally on the problems of indigenous peoples in the context of its work against racism and discrimination.

In 1970, the Subcommission on Prevention and Discrimination and Protection of Minorities (a subsidiary body of the Commission on Human Rights) commissioned Special Rapporteur Martinez Cobo of Ecuador to undertake a study on "The Problem of Discrimination against Indigenous Populations". That monumental study, completed only in 1984, carefully documented modern discrimination against indigenous peoples and their precarious situation. His report catalogued the wide variety of laws in place to protect native peoples: some of these were discriminatory in concept, and others were routinely disregarded by

"Gathering Strength – an Aboriginal Action Plan" called for a renewed partnership with Aboriginal people based on recognizing past mistakes and injustices, the advancement of reconciliation, healing and renewal, and the building of a joint plan for the future. The Government also offered a Statement of Reconciliation, in which it said "To those of you who suffered this tragedy at residential schools, we are deeply sorry."

the dominant community. It concluded that the continuous discrimination against indigenous peoples threatened their existence.

The report found that some governments denied that indigenous peoples existed within their borders. Others denied the existence of any kind of discrimination – in contradiction to the reality encountered. It described cases where the governmental authorities, when reporting on the situation of indigenous peoples, unwittingly betrayed their baldly discriminatory thinking. For example, a governmental official in the Americas replied to Mr. Cobo's request for information on "protective measures" by stating: "In our civil legislation, the Indians are not even included among the incapable persons." Another responded: "They are not inscribed in the Birth Register, which means that they have no legal civil personality. They are beings without political, social or economic obligations. They do not vote. They pay no taxes." A judicial decision concluded that an Indian could not be found guilty of homicide because of "unsurmountable ignorance", stating "Although in our country they belong to the category of Citizens with rights and duties.... The Indian does not reach the text of Law. He does not understand it."



The establishment of the United Nations Working Group on Indigenous Populations in 1982 was a direct result of the Cobo study. Consisting of five independent experts, the Working Group meets annually in Geneva, and, until now, has been the only arena in the United Nations system in which indigenous peoples could state their views. The United Nations International Decade of the World's Indigenous People (1995-2004) has helped to focus efforts in the UN system on two primary goals: the creation of a Permanent Forum on Indigenous Issues, and the drafting of a declaration on the rights of indigenous peoples. The draft Declaration is still under consideration by the UN Commission on Human Rights. The Economic and Social Council (ECOSOC), the UN Charter body to which the Commission on Human Rights reports, recently took steps to establish the Permanent Forum on Indigenous Issues, which will consist of eight governmental experts and eight indigenous representatives. Indigenous representatives will for the first time be allowed to address directly an official United Nations Charter body, ECOSOC.

Due to growing concerns about the environment, the activity undertaken by the Working Group and other United Nations bodies and the advocacy work ▶

"Doctrines of Dispossession"

Racism against Indigenous peoples

carried on by indigenous groups and non-governmental organizations, indigenous peoples worldwide are receiving increasing attention from their respective governments. Countries such as Canada, Australia and the United States have focused efforts on settling land claims with indigenous groups and on achieving reconciliation for past injuries, including those done in the name of assimilation. In Scandinavia, the native Saami have established a parliamentary forum across their national borders. In Africa, indigenous groups have just begun to mobilize. In other areas, indigenous groups have taken strong positions in defiance of their governments. And in a first, a UN-brokered peace agreement in the civil war in Guatemala gave a specific role to indigenous peoples. But a lot has not been settled.

Retribution: Land claims and more

Native groups have made a great deal of progress in pursuing land claims, particularly in the Americas and Australia. Of particular note is Nunavut, Canada's newest and largest territory. Established on 1 April 1999 to be a homeland for the Inuit, who make up 85 per cent of its population, it was the result of the process that began in the early 1970s when Canada decided to negotiate settlements with aboriginal groups that filed land claims. The establishment of Nunavut represents a new level of indigenous self-determination in Canada.



In response to the reports of widespread abuse in the residential school system, the Law Commission of Canada in 1996 published a report, "Restoring Dignity: Responding to Child Abuse in Canadian Institutions". In its research, the Commission found that, in addition to physical and sexual abuse, it was imperative to also consider the emotional, racial and cultural abuse. Following the report, the Government of Canada announced a new programme "Gathering Strength – an Aboriginal Action Plan". It called for a renewed partnership with Aboriginal people based on recognizing past mistakes and injustices, the advancement of reconciliation, healing and renewal, and the building of a joint plan for the future. The Government also offered a Statement of Reconciliation, in which it said "To those of you who suffered this tragedy at residential schools, we are deeply sorry."

Unfortunately, it has become apparent that resolving such emotionally charged issues will take a great deal of time and commitment. With over 6,000 lawsuits currently seeking reparations for physical and sexual abuse, the Churches who ran the schools for the Canadian Government and who are co-defendants in the suits report that they are facing almost certain bankruptcy. And a number of the victims of abuse have committed suicide.

Unfortunately, it has become apparent that resolving such emotionally charged issues will take a great deal of time and commitment. With over 6,000 lawsuits currently seeking reparations for physical and sexual abuse, the Churches who ran the schools for the Canadian Government and who are co-defendants in the suits report that they are facing almost certain bankruptcy. And a number of the victims of abuse have committed suicide.



Elsewhere in North America, the United States is also in the process of settling many land claims. Some Indian Nations have successfully established a level of sovereignty. A few have established casinos that have become multi-billion dollar industries and that provide needed jobs to depressed areas – and not just to residents of the reservation.

In one particularly difficult case, the Federal Government has filed suit against New York State for illegally acquiring and selling land belonging to the Oneida Nation – land that is now occupied by thousands of upset American homeowners. While the Oneida Nation has insisted throughout that they have no intention of seizing anyone's land or evicting anyone, feelings have run very high. Death threats have been made.

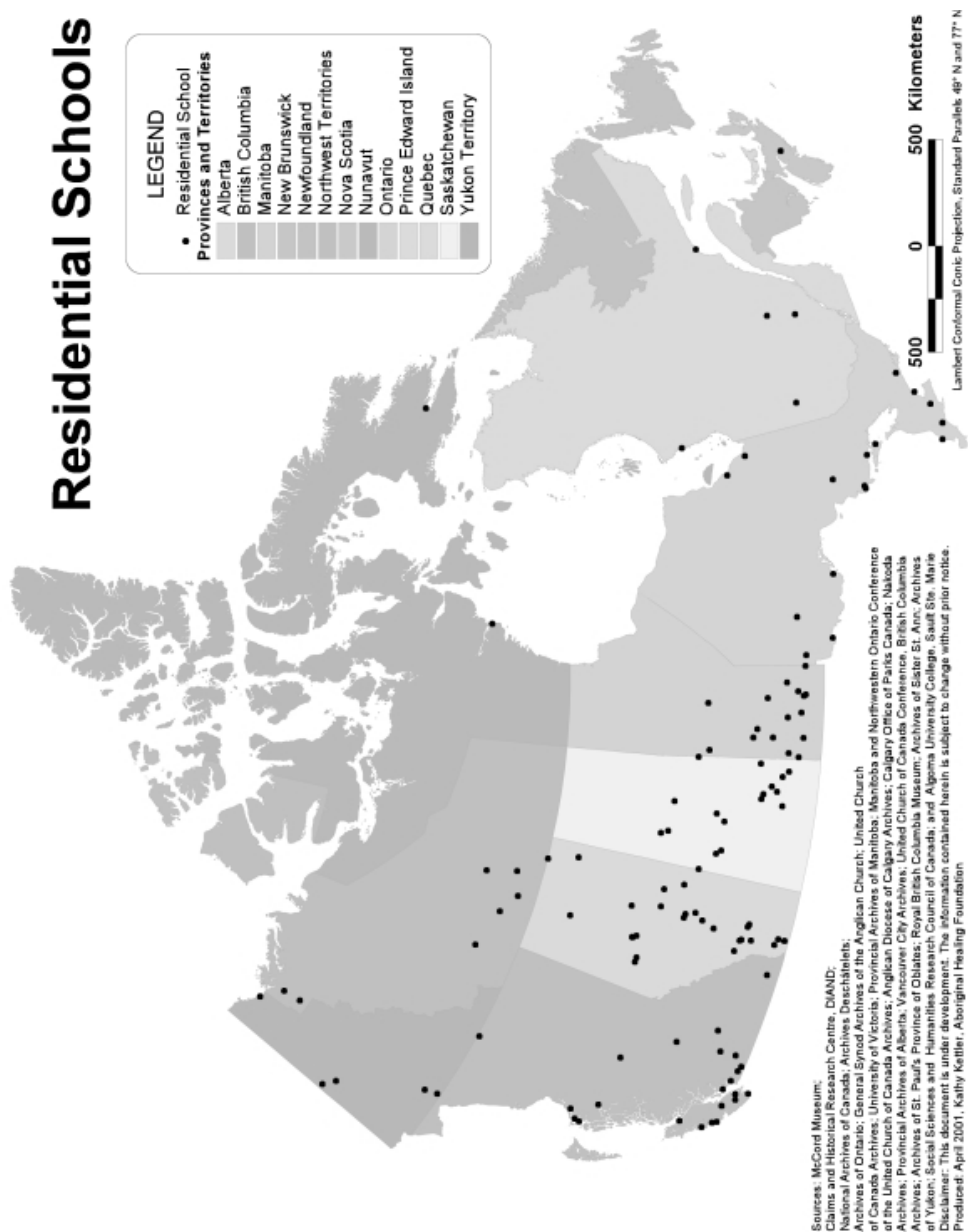
The Cayugas, the Senecas, the Mohawks and the Onondagas – all Haudenosaunee, or members of the Iroquois Confederacy, along with the Oneida Nation – also have claims on property in New York State. Because the population of New York State is much more dense than in most other areas of "Indian country", these may prove difficult to resolve to everyone's mutual satisfaction.

Pine Ridge Reservation, in South Dakota, is the poorest county in the United States of America. The midwestern states are also the site of more obvious racism against Native Americans. It has been commonly charged that there are two tiers of justice, one for Native Americans and another for "whites". Native Americans say that crimes committed against them – including those resulting in death – receive only a cursory investigation, while crimes committed against "whites", allegedly committed by Native Americans, are fiercely prosecuted. And daily expressions of racism of the type long thought to exist only in memory still occur – but the apparent recipients are Native Americans. The segregated lunch counters of the South may no longer exist, but Native Americans say they are not surprised when they are refused service in a coffee shop. Such experiences of Native Americans living in Indian Country, however, are not known to vast majority of American citizens. Which gives rise to another question: is racism against Native Americans less likely to be covered by the mainstream media?

World Conference against Racism

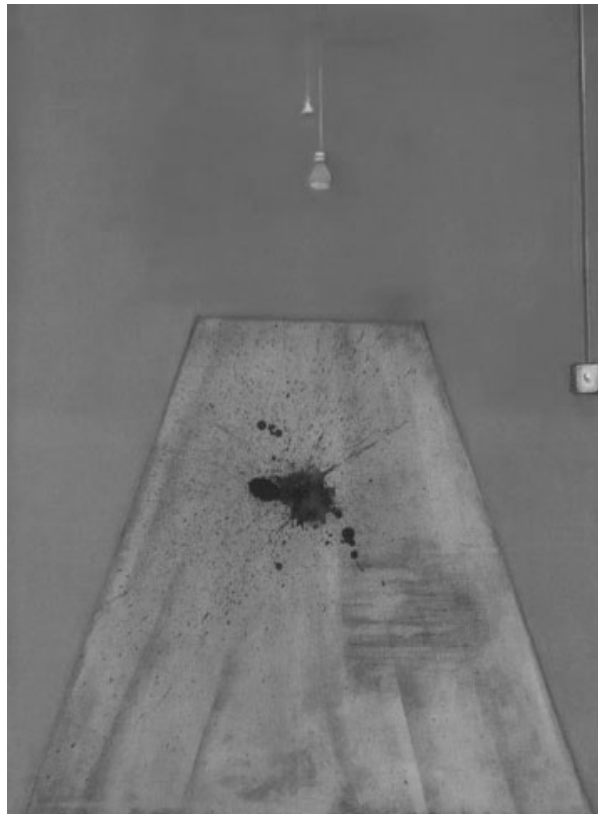
The problems indigenous people face will be high on the agenda of the World Conference against Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance set to take place from 31 August to 7 September in Durban, South Africa. At that meeting the international community is expected to broaden its focus on the wide variety of modern forms of racism and discrimination. The title of the Conference makes it clear that the fight against racism is more than just about colour. •

Residential Schools



Residential School Letters

The 3 letters on the next page testify to the poor nutritional standards one could find in the residential schools. The correspondence concerns the Mohawk Institute in Brantford, Ontario (known to students as the "Mush hole") and the Brandon Indian Industrial School.



Blood on the Floor (1959)
FRANCIS BACON.

Dear Major MacKay:

Milk - Mohawk Institute

Our Medical Attendant of the Mohawk Institute at Brantford, Dr. Harold Palmer (Child Specialist) has again taken up with me the question of milk given the children in this institution.

As you know, it is against provincial law for institutions to use unpasteurized milk. It is also illegal to sell it in Ontario.

I fully agree with the statements made in Doctor Palmer's letter to Mr. Phelan, dated June 22, and would strongly urge that pressure be brought upon the school to pasteurize their milk. The health officer of the Brant County Health Unit would be within his jurisdiction if he ordered this done and instituted proceedings if his orders were not carried out.

I also object strongly to not giving the whole milk to the children. I think it a downright shame that they should only be fed skim milk. These children need whole milk and it does not seem right to me that a dairy herd kept at a residential school should be used for revenue for the sale of cream and deprive the children of whole milk.

Yours very truly,

Major D. M. MacKay,
Director
Indian Affairs Branch,
Citizenship & Immigration,
Ottawa

P. E. Moore, M.D., D.P.H.
Director
Indian Health Services

IM

C.C. Dr. P. E. Moore, D.P.H., Department of National Health
32/25-1-466 (K)
and Welfare, Ottawa.

Ottawa, July 17, 1958(?)

Rev. Canon W.J. Zimmerman, M.A., B.D.,
Principal, Mohawk Institute,
Brantford, Ontario.

Dear Canon Zimmerman,

It has been brought to my attention that you are using unpasteurized milk at your school which is contrary to Provincial Health Regulations.

I must therefore insist that effective immediately you make arrangements to use only pasteurized milk at your school.

Yours sincerely,

[signature]

R.F. Davey,
Chief, Education Division.

Dr. Percy Moore, Esq.,
Medical Director of Indian Affairs,
Ottawa, Ontario.

Dear Percy:-

It had been brought to my attention that the Children at the Brandon Indian Industrial School are not being fed properly to the extent that they are garbaging around in the barns for food that should only be fed to the Barn occupants.

This information has been given to me by carpenters who have been working at the School and to say the least they are ^{thoroughly} disgusted.

I would respectfully suggest that this condition be investigated and if yourself or any member of your department checks up on this condition, I will personally see that they can meet reliable witnesses.

Dear Major MacKay:

Milk - Mohawk Institute

Our Medical Attendant of the Mohawk Institute at Brantford, Dr. Harold Palmer (Child Specialist) has again taken up with me the question of milk given the children in this institution.

As you know, it is against provincial law for institutions to use unpasteurized milk. It is also illegal to sell it in Ontario.

I fully agree with the statements made in Doctor Palmer's letter to Dr. Phelan, dated June 22, and would strongly urge that pressure be brought upon the school to pasteurize their milk. The health officer of the Brant County Health Unit would be within his jurisdiction if he ordered this done and instituted proceedings if his orders were not carried out.

I also object strongly to not giving the whole milk to the children. I think it a downright shame that they should only be fed skim milk. These children need whole milk and it does not seem right to me that a dairy herd kept at residential school should be used for revenue for the sale of cream and deprive the children of milk.

Yours very truly,

Major D.M. MacKay,
Director
Indian Affairs Branch,
Citizenship & Immigration,
Ottawa

P. E. Moore, M.D., D.P.H.
Director,
Indian Health Services

C.C. Dr. P.E. Moore, D.P.H., Department of National Health 32/25-1-466 (K)
and Welfare, Ottawa.

Ottawa, July 17th, 1958.

Rev. Canon W.J. Zimmerman, M.A., B.D.,
Principal,
Mohawk Institute,
Brantford,
Ontario.

Dear Canon Zimmerman,-

It has been brought to my attention that you are using unpasteurized milk at your school which is contrary to Provincial Health Regulations.

I must therefore insist that effective immediately you make arrangements to use only pasteurized milk at your school.

Yours sincerely,

R.F. Davey,
Chief, Education Division.

Dr. Percy Moore, Esq.,
Medical Director of Indian Affairs,
Ottawa, Ontario.

Dear Percy: -

It had been brought to my attention that the Children at the Brandon Indian Industrial School are not being fed properly to the extent that they are garbaging around in the [sic] barns for food that should only be fed to the Barn occupants.

This information has been given to me by carpenters who have been working at the School and to say the least they are thoroughly disgusted.

I would respectfully suggest that this condition be investigated [sic] and if you yourself or any member of your department checks up on this condition, I will personally see that they can meet reliable witnesses.

p o e m s

Survivors

At the age of seven, they took us from our homes
 They cut off our braids
 Told our parents they would go to jail
 Without fail
 If they did not send us to residential school
 Our parents were not fools
 They knew they were going to be used as tools
 for the priests and nuns

What a process they put us through
 Took away our culture, language and tradition
 They shamed and sexually, physically, mentally abused us
 All in the name of the Lord

As we grew older
 We could not forget the past
 It would for generations last
 What the priests and nuns did
 To a once proud race
 Now we have alcohol and drugs to make us forget
 Our ways are lost
 But not by choice
 But by who ruled at the time

- Ron Soto,
 Member of Sturgeon Lake First Nation, Alberta.
 February 26, 2001.

Sedna's Sore Hands

Having no fingers to wipe her tears
 Sedna recollects memories of long ago years
 Through only one eye she is seeing
 How she's no longer the most important being
 Waiting for the Shamans to braid her hair
 She often wonders if they still care
 Her sympathy comes from her creatures of the sea
 -No longer a major necessity
 The people were careful not to break a taboo
 If they did, they knew
 Bad spirits, evil influences would enter their community, their home
 We've broken many of her laws
 Rarely talked about anymore
 We're living in poverty and we are poor
 Not enough money for the expensive food at the grocery store
 We don't have enough homes
 We don't build them ourselves anymore
 There's no more blood on the knife
 That stabbed Sedna

Aasivak's Muskox Horns

Power of the muskox helping spirit
 Take me away; I'm stuck in the city
 I want to eat caribou with the man on the moon
 Wriggle out of my shadow that's following me around
 As I walk through downtown
 Busker's on the street
 Drummers pounding the beat
 Spare some change asks the man without a home
 Everyone with their cellar phone
 I want to kayak back
 to where I tore off my eyebrow
 Blood pouring down
 I ate my eyebrow and it grew back instantly
 Aasivak, am I still the same?
 Down here, struggling with my human identity
 My people yell at me and put me down
 Saying I am not Inuk
 Take a good look
 Inspect your spectacles and see my face
 Once tattooed in another time and place
 I come from two, too different worlds
 You blind one be quiet now or
 Sedna's dog husband will grab you
 Or the government man will take you away.

- Tracy Aasivak Brown.

Comments: This poem is sort of about my struggle (a personal one and an influential one that I was stressed out about) for not being Inuk enough because I grew up down south and I am not fluent in Inuktitut. It describes how I am stuck in the ways of the south, my yearning to be in the North and to connect spiritually with the place of my origin. It also has a little bit of the traditional story about the Spider (Aasivak) and Aasivak is my namesake. When children were misbehaving parents use to tell the last two verses to their kids.

We lost a lot
 But, we still have what the Elders taught
 We are still in touch with our old ways
 We will remember and understand
 Stories, hunting and being on the land
 We will guide ourselves to a comfortable path
 Incorporating new and never forgetting the past
 The strength and the beauty will shine and we'll see
 Our ancestors guiding us and telling we can
 Make Sedna's sore hands comprehend
 The chaos of change since the white man

- Tracy Aasivak Brown.

Comments: I wrote that the animals were no longer a major necessity but they still are in many places up North. To make warm cloths for hunters, to eat because food is very expensive, and for many other reasons but not as much as in the past. People can now wear not as warm modern cloths, eat modern food; they don't use animal fat to heat their houses or cook with.

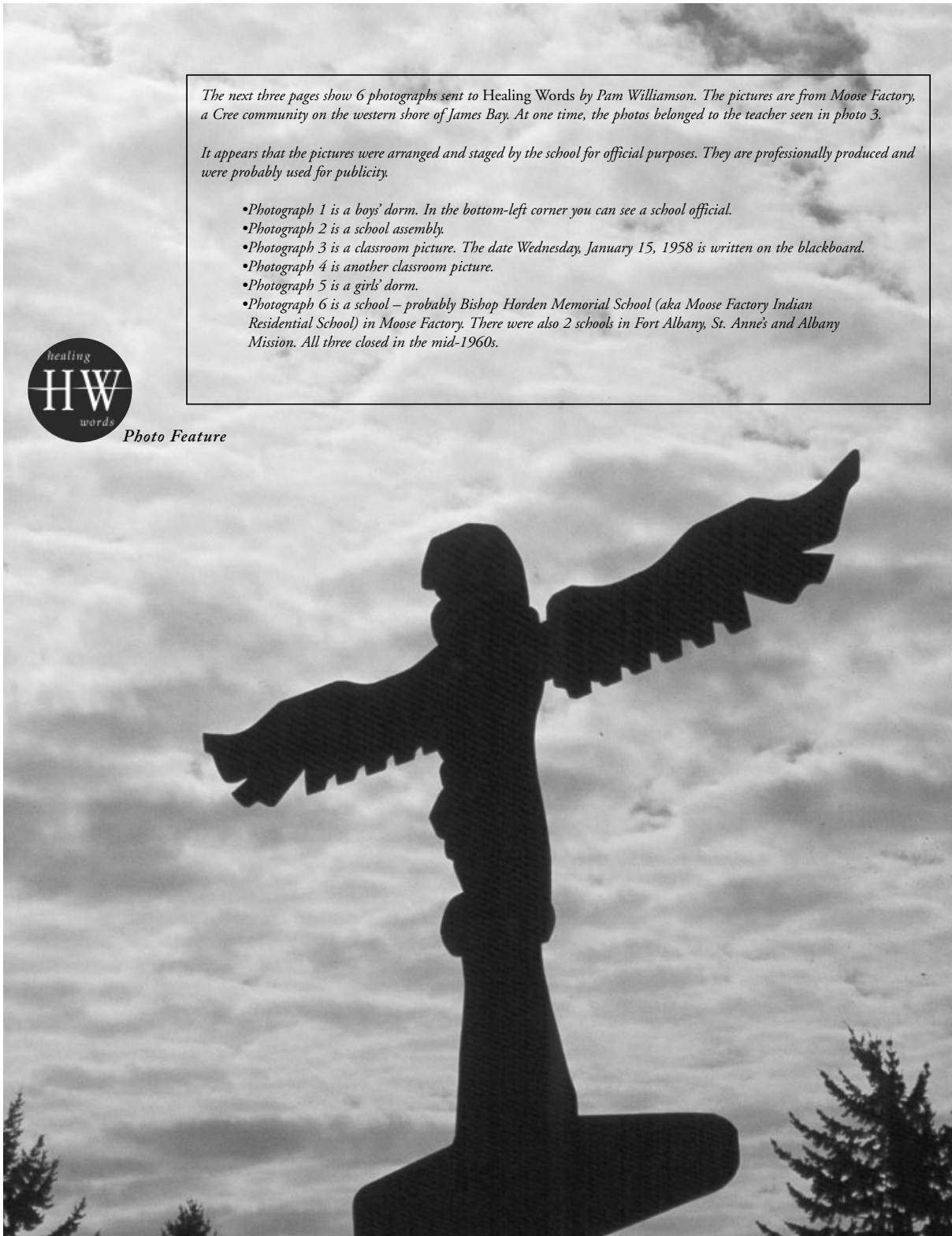
The next three pages show 6 photographs sent to Healing Words by Pam Williamson. The pictures are from Moose Factory, a Cree community on the western shore of James Bay. At one time, the photos belonged to the teacher seen in photo 3.

It appears that the pictures were arranged and staged by the school for official purposes. They are professionally produced and were probably used for publicity.

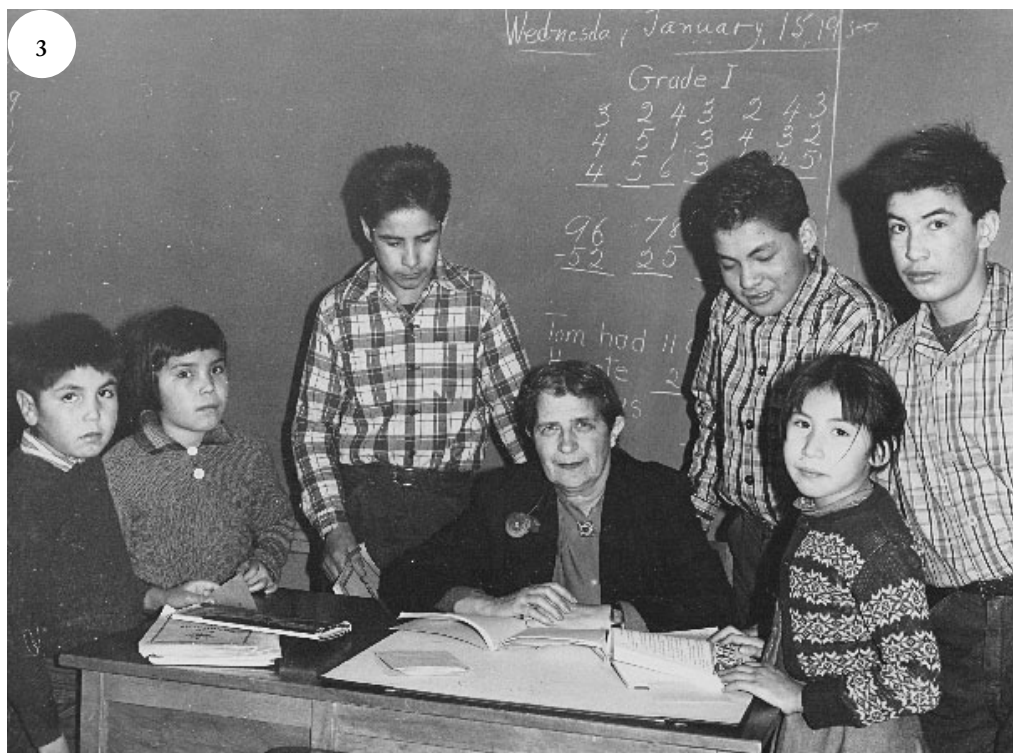
- *Photograph 1 is a boys' dorm. In the bottom-left corner you can see a school official.*
- *Photograph 2 is a school assembly.*
- *Photograph 3 is a classroom picture. The date Wednesday, January 15, 1958 is written on the blackboard.*
- *Photograph 4 is another classroom picture.*
- *Photograph 5 is a girls' dorm.*
- *Photograph 6 is a school – probably Bishop Horden Memorial School (aka Moose Factory Indian Residential School) in Moose Factory. There were also 2 schools in Fort Albany, St. Anne's and Albany Mission. All three closed in the mid-1960s.*



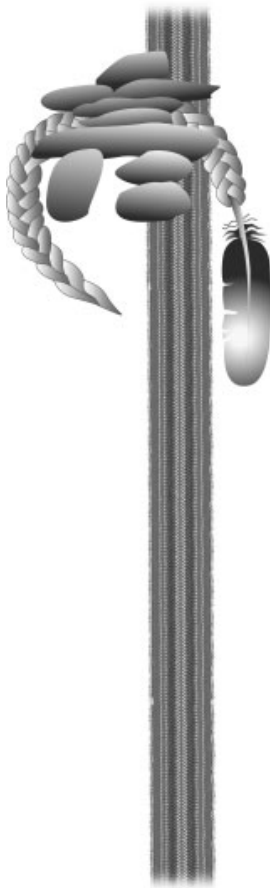
Photo Feature











NOTICE

The Aboriginal Healing Charitable Association (ACHA) would like to announce the winner for the 2001 logo contest.

The winning submission came from Nathalie Coutou of Wakefield, Quebec.

The new logo is pictured above.



THE ALDINA PROLITES *Residential Schools and Sport*

The residential school was a place where some Aboriginal people first became interested in sport. Many people first played a sport while attending school. In 1947-1948, David Greyyes organized a hockey team which featured players who had attended St. Michael's Indian Residential School in Duke Lake, Saskatchewan.



A. Vainiers, Coach
A. L'Esperance G. Sutherland
R. Greyyes J. Sutherland, A. Longjohn G. Prosper, S. Laford Rev. F.G. Chevrier
W. Ledoux, N. Laford, A. Ledoux, J. Sanderson, Captain, A. McDonald, G. Daniels, R. Gamble, G. Daniels

Named the Aldina Prolites, the team consisted of only nine players. As students at St. Michael's Residential School, team members had won the Northern Saskatchewan Midget Hockey championship in 1947-48 and in 1950-1.

In the old days, the equipment that was used was what they could afford or make on their own. A new pair of skates would cost six dollars, and used ones would sell for two dollars. Players used to get a shoemaker to make shin pads out of canvas, felt and sticks. Jackets were used for their jerseys, elbow pads were made or purchased, and shoulder pads were used if they could afford them. Some players had gloves but those that didn't used outdoor working gloves.



Northern Saskatchewan Midget Hockey Champions 1947-48
F. Sasakamoose, G. Bird, J.H. Ledoux, P. Manitokan, A. Bird, N. Laford
Rev. Fr. G.N. Lafour, omi H.Wichin, R. Mike, A. Greyyes, Rev. Fr. G.L. Roussel, omi



Back: David Greyyes, David, William Arndt, Sunny Arndt, Herman Laford, Dave Laford, Frederick Laford
Front: Brad Brown, Frank Brown, Harold Brown, Ron McDonald, Alex Greyyes, Billy Sanderson

Source: <http://aboriginalcollections.ic.gc.ca/musekg/hockey.htm>



RESIDENTIAL SCHOOL TIMELINE:

1620 Franciscans open the first boarding school for aboriginal children in New France, but give up by 1629 for lack of students. The Jesuits follow, moving their schools closer to native villages, but still fail to attract students.

1668 Ursuline nuns establish a boarding school for girls, but also get discouraged by lack of attendance.

1800s Early Indian industrial schools are established by various churches; attendance is not compulsory.

1820s Homesteaders demand that Indians be somehow neutralised or removed from the land.

1830 Jurisdiction over Indian Affairs becomes civilian, when it is clear that native people are no longer needed as military allies.

1845 Government report to the legislative assembly of Upper Canada recommends that Indian boarding schools be set up.

1846 Government is committed to Indian residential schooling. Major denominations operate schools in Manitoba, Alberta, and B.C.

1847 The Ryerson Report supports creation of Industrial schools.

1857 Boarding schools are established at Metakatl (1857) & Mission (1861/63?)

1867 The British North America Act makes Indian Education a federal responsibility. Indian Day Schools are being set up in accordance with Treaty provisions of the 1850s.

1876 The Indian Act makes all native people wards (children) of the government.

1879 The Davin Report recommends industrial schools be established as the most effective means of "civilising" the Indian population; residential schools are already being operated by various missions.

1880 Eleven schools are operating.

1889 The Department of Indian Affairs is created, placing Indian Agents across the country. Day schools begin to be eliminated. There are allegations and admission of physical and sexual abuse of girls by a principal at Ruperts Land School in Selkirk; the principal is reprimanded.

1892 An Order-in-Council regulates the operation of Indian Residential Schools; a formal partnership is established between government and churches.

1896 Forty-five schools are operating; eleven are in B.C., with 1500 students. Twenty-four are 'industrial schools', generally located further away from native communities, intended for fourteen to eighteen year-olds, but younger children also attend. Girls are trained in domestic duties, sewing, laundry, cleaning, and cooking; boys learn agriculture, carpentry, shoemaking, and blacksmithing. Boarding schools are developed for younger children; these are generally smaller, located in or near native communities. Both Industrial and Boarding schools place heavy emphasis on religious instruction, and allow only half days for academic studies.

1900 Thirty-nine industrial schools are operating. There is general concern about their lack of success; students are not fitting into white society, nor doing well back in their home communities. The large drop in the native population from disease and starvation, as well as immigration that was meeting Canada's labour needs call the vocational training policy into question.

1904 Residential schools have a deficit of \$50,000.

1907 The Bryce Report on appalling health conditions in the schools is published.

1909 Approximately eighty-eight schools are operating.

1910 Policy shifts from integration and assimilation to isolation and segregation of native people; educational intent is to return students to reserves with minimal basic skills. Focus changes from vocational/industrial training to practical rural tasks and skills. Some industrial schools close, but most just become known as "Indian Residential Schools"; the Industrial School model is completely abandoned by 1922.

1912 3904 students are attending residential schools.

1920 Mandatory education for children aged seven to fifteen is introduced. Numbers in residential schools increase.

1930 75% of native seven to fifteen year-olds are in residential schools. Three quarters of those are working at or below grade three level, with only 3% going beyond grade six.

1931 Over 80 schools are operating across Canada.

1932 8213 students are enrolled, with about 250 in grades nine to thirteen.

1938 The per capita grant paid by the federal government to the schools is \$180.00 per student, compared to \$294 to \$642 in the United States.

1945 9,149 students are enrolled; only slightly more than one hundred are beyond grade eight, and none beyond grade nine.

1946 -- 48 Special Joint Committee of Senate and House of Commons recommends Indian children be educated in mainstream schools.

1940s-50s Inuit children begin to be transported to residential schools and hostels.

1950 Over 40% of residential school staff have no professional training.

1951 The Indian Act shifts from segregation to integration. Some students begin to attend secular day schools where they are accessible. Many from smaller communities and remote areas remain in Indian Residential Schools.

1950s Standard curricula are introduced; the half day labour program is officially ended.

1957 Per capita grants are replaced with controlled cost funding.

1960s Approximately 10,000 students are attending 60 schools.

1969 Church partnerships are ended; the federal government takes direct control of the residential schools. 60% of native students are in provincial day schools; 7740 students are enrolled in 52 residential schools.

1970 Blue Quills IRS is the first school to come under First Nations control. The National Indian Brotherhood calls for an end to federal control of native schooling.

1979 1899 students remain in 12 residential schools.

1983 (84?) The last residential school, New Christie at Tofino, B.C. closes; hostels continue to operate.

Visit the *We Have Many Voices* website:
http://www.turtletrack.org/ManyVoices/Issue_5/Teach.htm

Aboriginal Peoples and Racism

http://www.crr.ca/fr/Publications/bibliography/FPub_BiblioAPR.htm

Adams, Howard. (1995).

A Tortured People: The Politics of Colonization.

Penticton, B.C. Theytus Books Ltd.

0-919441-77-7.

"Cultural racism, was and still is a more sophisticated and insidious form of eurocentrism. It is the degradation of and prejudice against Aboriginal life styles, including language, dress, food, and traditional social mores. Unlike the more obvious biases and gross errors that typify vulgar racism, cultural racism is more vague and flexible to suit new generations and is, therefore, harder to dispel from the mainstream's consciousness." (p. 29).

This book provides a history of Canadian colonialism and the role the government has played in its maintenance and character transformation. An analysis is provided concerning the relationship between Canadian colonialism, Aboriginal consciousness and Aboriginal political culture over time. In an effort to explain the roots of the Aboriginal struggle for self-determination, including recent militant resistance to state-policies, the author examines Canada's colonial legacy by covering the following issues: The Local Nature of Colonialism; Sources of Colonialism; The Challenge to Colonial Oppression; and Maintaining Colonization Under Neocolonialism.

Advisory Council on the Administration of Justice in Aboriginal Communities. (1995, Aug.).

Justice For and By the Aboriginals: Report and Recommendations of the Advisory Committee on the Administration of Justice in Aboriginal Québec. Québec. Ministère de la Justice. Advisory Council on the Administration of Justice in Aboriginal Communities.

"Regardless of the society in which we live, regardless of our milieu, justice always has a place. It must, however, be organized in such a way as to respect the people it is to serve. That respect begins with the setting up of mechanisms adapted to their cultural traits, so that parties to legal proceedings are able to grasp the meaning of the principles applied to them." (*Anikamekw Community of Weymontachie, preface*).

The main purpose of this study is to consult with the Aboriginal communities in Québec in order to devise a model of justice, specific to each community, which would both respond to the needs of the community and be respectful and inclusive of their traditions, customs, and socio-cultural values. The suggestions presented in this study are the result of extensive consultations with First Nations communities in Québec and are intended to represented both the needs, and desires of each specific community in regards to the administration of justice. The report proceeds by presenting suggestions for very specific areas of the justice system, including, mediation, diversion, sentencing, legal aid, judges, interpreters, youth, and local authorities. The primary conclusion reached by this report is that none of the suggested reforms will be effective without the full participation of the First Nations communities.

Barman, Jean; Battiste, Marie (eds.). (1995).

First Nations Education in Canada: The Circle Unfolds.

Vancouver. UBC Press.

0-7748-0517-X.

"For the vast majority of Indian students, far from being an opportunity, education is a critical filter indeed, filtering out hope and self-esteem. The Native student who sees the 'teacher as enemy' may have the more realistic, and in some ways, more hopeful view than the student who fails to see beyond the apparently benign purposes of schooling. The failure of non-Native education on Natives can be read as the success of Native resistance to cultural, spiritual, and psychological genocide." (Eber Hampton, p. 7).

This book chronicles the many changes that have begun to take place since the adoption of the 1972 Indian Control of Indian Education Policy by both First Nations Peoples and the Government of Canada. Resting on the reports of both Aboriginal and non-Aboriginal experts, this book assesses the following philosophical and pragmatic aspects of the past and future of First Nations Peoples education: Reconceptualizing First Nations Education; Redefining Indian Education; Peacekeeping Pedagogy; Science Education for Aboriginal Students; Aboriginal Epistemology; Native Education Pedagogy; Language and Cultural Content; Learning Processes and Teaching Roles; Aboriginal Retention and Dropout; Teacher Education and Aboriginal Opposition; Universities; Non-Native Teachers Teaching in Native Communities; Treaties and Native Education; First Nations Adult Education; Locally Developed Native Studies Curriculum; and An Aboriginal Approach to Healing Education.

Churchill, Ward. (1994).

Indians Are Us? Culture and Genocide in Native North America.

Toronto. Between The Lines.

0-921284-83-7.

"Official bounties had been placed on the scalps of Indians- any Indians- in places as diverse as Georgia, Kentucky, Texas, the Dakotas, Oregon and California. They remained in effect until the resident Indian populations were decimated or disappeared." (p. 75).

The author illustrates how North American First Nations cultures have been grossly commercialized to such an extent as to threaten indigenous struggles for sovereignty, justice and freedom. Specifically, Churchill addresses the issue of genocide and American genocidal policies, misrepresentation and dehumanization of First Nations Peoples, and appropriation- in terms of land, art, religion and culture. Ward Churchill illuminates how pop-culture, pop-psychology, popular novels, movies, advertising logos and cartoon images contribute to both the cultural and physical genocide of North American Native Peoples.

Comité de consultation sur l'administration de la justice en milieu autochtone. (1995, août).

La Justice pour et par les autochtones. Rapport et recommandations du Comité de consultation sur l'administration de la justice en milieu autochtone.

Sainte-Foy. Direction des communications, Ministère de la Justice.

2-550-25177-6

«... nous croyons qu'il suffit de dire que les membres de la communauté doivent se sentir partie prenante de l'appareil judiciaire. Le mécanisme peut varier sensiblement d'une communauté à l'autre, mais il doit refléter l'engagement des gens du milieu et encourager l'infiltration de nos valeurs particulières et de notre culture. Reste à déterminer la formule la plus efficace, que ce soit un conseil des sages, un comité de justice, un cercle d'échanges, la consultations sur sentence, etc...» (Communautés membres de Mammit Innuat, "Énumération de principes", 1994 cité par le Comité, p.48)

Le but ultime du Comité est de développer un projet judiciaire qui répond, avant tout, aux besoins distincts de toutes les communautés autochtones québécoises. De plus, il souligne qu'il est nécessaire de respecter et d'incorporer les traditions, coutumes et valeurs socioculturelles de chacune de ces communautés. Cette étude et ses recommandations ont été élaborées suite à une démarche de consultation facilitée auprès de communautés autochtones québécoises. Surtout, le rapport examine certains aspects clés du système juridique tels que la médiation et la consultation, les intérêts

des jeunes autochtones, la participation des femmes autochtones, l'aide juridique, les juges, les obstacles linguistiques et l'usage des interprètes, les tribunaux et les recours juridiques locaux comme les services parajudiciaires. Suite à l'élaboration de ses recommandations, le Comité de consultation constate et souligne le fait que ses recommandations puissent s'avérer inutiles sans la participation centrale des membres des communautés autochtones ou encore, sans préconisation d'une stratégie globale d'action.

Dickason, Olive Patricia. (1997).

Canada's First Nations: A History of Founding Peoples from Earliest Times.

Toronto. Oxford University Press.

0-19-541227-3.

"If any one theme can be traced throughout the history of Canada's Amerindians, it is the persistence of their identity. The confident expectation of Europeans that Indians were a vanishing people, the remnants of whom would finally be absorbed by the dominant society, has not happened. If anything, Indians are more prominent in the collective conscience of the nation than they have ever been, and if anyone is doing the absorbing it is the Indians. Adaptability has always been the key to their survival; it is the strongest of the Amerindian traditions. Just as the dominant society has learned from the Indians, so the Indians have absorbed much from the dominant society, but they have done it in their own way. In other words, Indians have survived as Indians and have preferred to remain as such even at the cost of social and economic inequality." (p. 412).

This is an extensive history of First Nations Peoples in North America, from their origins, to the present time. Throughout this study, Dickason concentrates on the period of contact with Europeans and the effect that this had on First Nations peoples cultures, lands, religions and existence. There is also a serious study of the period of time prior to the arrival of the Europeans, in which First Nations Peoples civilizations are analyzed and presented through both anthropological and oral evidence. This study is unique in that it is written largely from the perspective of First Nations Peoples, thus, many historical inaccuracies are addressed and corrected. The book concludes with an account of the issues which face First Nations Peoples today, which is well balanced with the history of the racism and oppression which is responsible for the present reality.

Dyck, Noel. (1997).

Differing Visions: Administering Indian Residential Schooling in Prince Albert 1867-1995.

Halifax & Prince Albert. Fernwood Publishing & the Prince Albert Grand Council.

1-895686-85-7.

"This history of residential schooling for Indian children in Prince Albert seeks not only to focus upon the policies and purposes of missionaries and federal officials, but to highlight the sustained efforts of Indian communities to pursue their own goals. It is by no means a history of an equal and open partnership between bands and government and church authorities. Nevertheless, it does speak to more than a century of unflagging determination on the part of Indian people to survive the worst features of church and government operated residential schooling, while working to build an educational institution that would meet some of the children's needs." (p. 15).

In addition to providing a historical overview of the residential schooling system in Prince Albert, this publication details both the transition to aboriginal control and its outcomes. The motivations underlying the community's efforts are also outlined as are the federal officials' attempts to frustrate these same efforts. Case studies and a foreword by Grand Chief Alphonse Bird are provided.

Aboriginal Peoples and Racism

http://www.crr.ca/fr/Publications/bibliography/fPub_BiblioAPR.htm

Graveline, Fyre Jean. (1998).
Circle Works: Transforming Eurocentric Consciousness.
Halifax. Fernwood Publishing.
1-895686-30-X

"People acculturated to the dominant worldview may theorize that 'skin colour doesn't matter', 'we are all equal', 'we all have equal opportunity to succeed'. We on the margins of society know by our daily lived experiences and by the stories of our Ancestors, our Elders, our peers and our children that this is really the 'myth of meritocracy'. When we are working to unveil the complex reality of oppressed and oppressor- the interconnectedness between racism and white privilege, we are expressing our Self-in-Relation. We are all interconnected." (p. 113).

The author of this book is a Metis anti-racist, feminist activist educator, who advocates the position of "critical education". Inherent in this philosophy of critical teaching is the position that the current educational system is oppressive, not only to First Nations Peoples, but to all Cultural Communities. Graveline demonstrates that the current educational system operates to perpetuate racism, sexism, heterosexism and a colonialist mentality. In order to resist this status quo, the author suggests that it is necessary to recognize the power and politics of education, and to ensure that the subjugated knowledges of Cultural communities can begin to be heard. Specifically, Graveline presents a restructuring of the education system based on a return to the traditional Aboriginal teaching philosophies, such as the talking circle and the medicine wheel.

Kulchyski, Peter (ed.). (1994).
Unjust Relations: Aboriginal Rights in Canadian Courts.
Toronto. Oxford University Press Canada.
0-19-540985-X.

"The recognition and affirmation of Aboriginal rights cannot be seen as an outcome of a progressive liberalization of society, as the latest step in a process by which everyday, in every way, things are getting better. It is a history of sustained, often vicious struggle, a history of losses and gains, of shifting terrain, of strategic victories and defeats, a history where the losers often win and the winners often lose, where the rules of the game often change before the players can make their next move." (p. 10).

In this book, the author provides an overview of eight Supreme Court decisions, namely: St. Catherine's Milling, Re: Eskimos, Drybones, Calder, Lavell/Bedard, Guerin, Sioui, and Sparrow. The focus on these cases is in discussing how the Canadian Courts have "framed, understood and often, ignored" aboriginal rights. In presenting a thorough overview of these main cases, the author simultaneously outlines the main legal aspects which inform the relationship between Canada and First Nations Peoples, and chronicles the most important issues for First Nations Peoples today. The cases encompass the areas of land rights, treaties, self-government, equality and Aboriginal Rights.

Mannette, Joy (ed.). (1992).
Elusive Justice: Beyond the Marshall Inquiry.
Halifax. Fernwood Publishing.
1-895686-02-4.

"The Canadian criminal justice system did fail Donald Marshall, Jr. and the Mi'kmaq people. It fails all aboriginal people in various, albeit less dramatic, ways. The most basic rights to human dignity and the collective right to be respected as different peoples have been denied to Aboriginal peoples in Canada. As a result, Aboriginal peoples inhabit the margins of the "just" Canadian society. Until the reasons for this status are more fully acknowledged and accepted, and steps are taken to address fundamental issues such as land claims and dispossession, it is absurd to

hold Canada out to be an international leader in the field of human rights." (p. 98).

This book is an analysis of the Donald Marshall Commission from the Mi'kmaq community's perspective. The legality of the Commission is analyzed as well as the deep-rooted racism which led to the unjustified imprisonment of Donald Marshall. In the course of recounting this incident, the authors take on a broader perspective, to look at the implications of both the imprisonment, and the Commission, for all First Nations peoples. Included in this book is a thorough overview of reasons and procedures of the establishment of the commission, as well as how this incident is representative of the legal consciousness regarding First Nations peoples. The book concludes with further evidence of this legal consciousness in the violation of First Nations Peoples human rights, as well as a presentation of the traditional world view of the Mi'kmaq Nation, and an alternate Mi'kmaq justice system.

Monture-Angus, Patricia. (1995).
Thunder in my Soul: A Mohawk Woman Speaks.
Halifax. Fernwood Publishing.
1-895686-46-6

"My pain is all I have some days. Do not take it away from me, it is mine. Understand it, understand where the pain comes from and why. I have to struggle with that. If we cannot understand this pain that women, that Aboriginal women, that Black women, that Hawaiian women, that Chicano women go through we are never going to understand anything. All that mega-theory will not get us anywhere, because without that understanding, mega-theory does not mean anything, does not reflect reality, does not reflect peoples experience." (p. 20).

This book is a collection of works written by Patricia Monture-Angus, a Mohawk woman scholar and activist. In this collection, the author addresses First Nations Peoples experiences with education, racism, reforming the criminal justice system and feminism, by presenting her personal experiences of these issues. The first section of this book, entitled 'Ka-nin-geh-heh-gah-e-sa-nonh-yah-gah' or 'the way Flint women do things', operates as a personal account of Monture-Angus's experiences as a Mohawk woman in Canada, reflecting on the particular position and responsibilities of Mohawk women both traditionally and currently. Monture-Angus, then proceeds to discuss three main areas, under the category "Politics of Oppression", which includes education, women and politics, and justice. Each of these categories is informed by Monture-Angus's personal experiences as a Mohawk woman scholar and lawyer, but creates a general reflection of the status of First Nations women, and the problems they encounter, in Canada today.

Ponting, J. Rick (ed.). (1997).
First Nations in Canada: Perspectives on Opportunity, Empowerment, and Self-Determination.
Toronto. McGraw-Hill Ryerson Limited.
0-07-552847-9.

"Like the tap root of the common dandelion, racism's roots extend deep below the surface of Canadian society. They extend far back into our history, where they are intertwined with a very pronounced ethnocentrism. In fact, since the time of first British contact with the Aboriginal peoples, Canadian legal traditions have assumed that "Indians" were too primitive to have a legal system that could be considered "civilized" and "worthy" of recognition by the British-based courts. It was assumed that they had no law and English law was imposed. To this day, a similarly arrogant orientation can be found in court decisions." (Rick Ponting and Jerilynn Keily, p. 164).

Eleven writers from a diversity of First Nations communities contributed chapters to this book, resulting in a thorough account of many of the different issues facing First Nations Peoples, in the present and into the future. Five main areas are addressed : 1) historical overview, 2) political interaction with the Canadian government, 3) culture and education, 4) self-determination, and 5) strategies for the future. All of the topics are addressed in a very thorough and holistic manner, while explaining the problems which arise when these issues are not properly addressed.

Satzewich, Vic.; Wotherspoon, Terry. (1993).
First Nations: Race, Class, and Gender Relations.
Scarborough. Nelson Canada.
0-17-603506-0.

"The historical subjugation of natives enabled colonizers to "liberate" aboriginal land and resources for capitalist development and to provide a surplus pool of labour. Educational institutions were employed by colonial authorities as a tool to assert their hegemony. Education served to separate and widen the gulf between natives' traditional social practices and belief systems and the colonial institutions, thereby reducing the need for coercive means of control such as military occupation." (p. 115).

The main purpose of this book is to arrive at an integrated theoretical framework, therefore facilitating the understanding of the diversity of Aboriginal issues in Canada today. The main objective is to provide a review of the political and economical aspects of aboriginal/non-aboriginal relations in Canada from existing British, American and Canadian literature. The premise of the authors is that in order to have positive social action and change in Aboriginal Rights issues, it is necessary to first have a wider theoretical understanding of the nature of inequality and oppression within capitalist societies. The book proceeds by presenting both an overview of existing theoretical understandings of Aboriginal rights issues and suggestions for change and state policies. The authors then go on to critically assess the position of First Nations peoples in Canada today, at social, political and economic levels. The final sections of the book address First Nations peoples' educational issues, and trends in leadership and political organization.

Sioui, Georges E. (1999).
Pour une histoire amérindienne de l'Amérique.
Québec. Les Presses de l'Université Laval.
2-7637-7657-4

«Quand ces wampums auront été offerts à tous ceux que l'histoire concerne, c'est-à-dire tous les humains, soit pour essuyer les larmes qui gênent la vision, soit pour libérer la respiration, soit encore pour rendre à l'oreille sa sensibilité, ou pour aplanir les chemins des rencontres jusqu'à ce que la beauté de la vie réillumine tous les yeux et que la raison, apaisée, puisse "revenir à son siège", nous pourrions écouter et comprendre l'autohistoire amérindienne». (G. E. Sioui, p. 12).

Ce texte de Georges E. Sioui se veut présenter une «auto-histoire» autochtone c'est-à-dire, une histoire qui correspond aux valeurs, aux perceptions, et à l'éthique sociale et culturelle amérindienne. À cette fin, l'auteur explore les attitudes sur lesquelles sont axées les interprétations autochtones de l'écologie, du cercle sacré, de la création, de la conception de l'être humain, et du rôle des sexes. Surtout, Sioui se réfère à la culture Iroquoise et à la nation Hurons-Wendats (dont il est membre), pour en dégager les valeurs sous-jacentes. Il est de l'avis que l'«autohistoire» autochtone se prête à une réorientation de l'histoire conventionnelle (blanche) qui elle, n'a servi qu'à nier la valeur et la grandeur des contributions autochtones et qui aussi, continue à se prêter aux malentendus entre l'Homme Blanc et les membres de communautés Autochtones.



Residential School Resources

The following is a complete resource list, containing all resources published in *Healing Words* to date. As always, these are provided as a public service. The Aboriginal Healing Foundation does not necessarily endorse these materials. Included are books, articles, videos, audio tapes, reports, survivor groups and websites that address residential schools and/or their intergenerational legacy. See back page for the latest resource entries.

ARTICLES

Acoose, Janice. "An Aboriginal perspective." *Saskatchewan Indian*. Vol.20 No.4 (September 1991): 16.

Angus, Denis J. Okanee. "Remembering: preserving residential school history." *Saskatchewan Sage*. Vol.1 No.10 (July 1997): 6.

Barman, Jean. "Lost Opportunity: All Hallows School for Indians and White Girls, 1884-1920," *British Columbia Historical News*, Vol. 22 (Spring 1989): 6-9.

Byers, Elizabeth, "Lucy Margaret Baker, A Biographical Sketch of the first Missionary of our Canadian Presbyterian Church to the North-West Indians." Toronto: The Presbyterian Church in Canada Women's Missionary Society (W.D.), 1920.

Bull, Linda R. "Indian residential schooling: the Native perspective." *Canadian Journal of Native Education*. Vol. 18 No. Supplement (1991): 1-63.

Cariboo Tribal Council. "Faith Misplaced: Lasting Effects of Abuse in a First Nations Community." *Canadian Journal of Native Education*. Vol. 18 No. 2: 161.

Coates, Kenneth. "Betwixt and between: The Anglican Church and the children of the Carcross (Choooutla) Residential School, 1911-1954." *Interpreting Canada's North: Selected Readings*. Edited by Kenneth S. Coates and William R. Morrison. Toronto: Copp, Clark Pitman, 1989. 150-167.

Dickson, Stewart, reviewer. "Hey Monias!: the story of Raphael Ironstand." *Canadian Journal of Native Studies*. Vol.15 No.1 (1995): 167-169.

English-Currie, Vicki. "The Need for Re-evaluation in Native Education." *Writing the Circle: Native Women of Western Canada*. Edited By Jeanne Perreault and Sylvia Vance. Edmonton, Alberta: NeWest Publishers, 1990.

Grant, Peter R. "Settling residential school claims: litigation or mediation?" *Aboriginal Writes*. (January 1998).

Gresko, Jacqueline. "White 'rites' and Indian 'rites': Indian education and Native responses in the West, 1870-1910," in David C. Jones, Nancy M. Sheehan, and Robert M. Stamp, eds., *Shaping the Schools of the Canadian West*, Calgary: Detselig, 1979.

Hookimaw-Witt, Jacqueline. "Any changes since residential school?" *Canadian Journal of Native Education*. Edmonton, Alberta: University of Alberta, 1998.

Ing, N. Rosalyn. "The effects of residential schools on Native child-rearing practices." *Canadian Journal of Native Education*. Vol.18 No. Supplement (1991): 65-118.

McKinley, Rob. "Pain brings hope to residential school students." *Alberta Sweetgrass*. Vol.5 No.1 (December 1997): 2.

Miller, J.R. "The irony of residential schooling." *Canadian Journal of Native Education*. Vol.14 No.2 (1987): 3-14.

———. "Denominational Rivalry in Indian Residential Education," *Western Oblate Studies* 2 (1991): 147-54.

Mirasty, Gordon. "Beauval Indian Residential High School graduation." *Saskatchewan Indian*. Vol.11 No.7 (July 1981): 24.

Paul's, Syd "Racism and native schooling: a historical perspective" in *Racism in Canadian Schools*. Edited by M. Ibrahim Alladin. Harcourt Brace Canada: Toronto, 1996. Pages 22-41.

Raibmon, Paige. "A New Understanding of Things Indian': George Raley's Negotiation of the Residential School Experience," *BC Studies*, No. 110 (Summer 1996): 69-96.

Redford, James. "Attendance at Indian Residential Schools in Western Canada," *BC Studies*, No. 44 (Winter 1979/80).

Riney, Scott. "Education by Hardship: Native American boarding schools in the U.S. and Canada." *The Oral History Review*. Vol.24 No.2 (Winter 1997): 117-123.

Titley, E. Brian. "Indian Industrial Schools in Western Canada," in Nancy M Sheehan, J. Donald Wilson, and David C. Jones, eds., *Schools in the West: Essays in Canadian Educational History*, Calgary: Detselig, 1986.

Trevithick, Scott R. "Native residential schooling in Canada: A review of literature." *The Canadian Journal of Native Studies*. Brandon, Manitoba: The Canadian Journal of Native Studies, 1998.

Urion, Carl. "Introduction: the experience of Indian residential schooling." *Canadian Journal of Native Education*. Vol.18 No. (Supplement 1991): i-iv.

York, Geoffrey. "From Lytton to Sabaskong Bay: Fighting for the Schools," in *The Dispossessed: Life and Death in Native Canada*, London: Vintage, 1990: 22-53.

AUDIO

Lawrence, Mary. *My People, Myself*. Prince George, B.C.: Caitlin Press, 1996. 7 cassettes (8 hours 10 mins.)

BOOKS

Barman, Jean, Yvonne Hébert, and Don McCaskill, eds. *Indian Education in Canada*. 2 vols. Vancouver: University of British Columbia, 1986.

Barman, Jean, Neil Sutherland, and J. Donald Wilson, eds. *Children, Teachers and Schools in the History of British Columbia*. Calgary: Detselig Enterprises Ltd., 1995.

Bensen, Robert, ed. *Children of the Dragonfly: Native American Voices on Child Custody and Education*. Arizona: The University of Arizona Press, 2001.

Bopp, J., and M. Bopp. *Re-Creating the World: A Practical Guide to Building Sustainable Community*. Lethbridge, Alberta: Four Worlds Centre for Development and Learning, 1997.

Brass, Eleanor. *I Walk in Two Worlds*. Calgary: Glenbow Museum, 1987.

Bush, Peter G. *Western Challenge: The Presbyterian Church in Canada's Mission on the Prairies and North, 1885-1925*. Winnipeg: J. Gordon Shillingford, 2000.

Bryce, P.H. *The story of a national crime, being an appeal for justice to the Indians of Canada*. Ottawa: James Hope and Sons, 1922.

Cariboo Tribal Council. *Impact of the Residential School*. Williams Lake, B.C.: 1991.

Carlson, Joyce, ed. *The Journey, Stories and Prayers for the Christian Year from People of the First Nations*. Toronto: The Anglican Book Centre, 1991.

Carruthers, Janet. *The Forest is My Kingdom*. Toronto: Oxford University Press, 1952.

Choquette, Robert. *The Oblate Assault on Canada's Northwest*. Ottawa: University of Ottawa Press, 1995.

Chrisjohn, Roland and Sherri Young. *The Circle Game: Shadows and Substance in the Indian Residential School Experience*. Penticton, BC: Theytus Books Ltd., 1997.

Cooper, Michael L. *Indian School: Teaching the White Man's Way*. Clarion Books, 1999.

Crey, Ernie and Suzanne Fournier. *Stolen From Our Embrace: Abduction of First Nation Children and the Restoration of Aboriginal Communities*. Toronto: Douglas and McIntyre, 1997.

Dandurand, Joseph A. *Looking into the eyes of my forgotten dreams*. Warton, Ontario: Kegedonce Press, 1998.

Deiter, Constance. *From Our Mothers' Arms: The Intergenerational Impact of Residential Schools in Saskatchewan*. Etobicoke: United Church Publishing House, 1999.

Dyck, N. *Differing Visions: administering Indian residential schooling in Prince Albert, 1867-1967*. Halifax: Fernwood Publishing, 1997.

Ellis, Clyde. *To Change Them Forever: Indian Education at the Rainy Mountain Boarding School, 1893-1920*. Oklahoma: University of Oklahoma, 1996.

Ennamorato, Judith. *Sing the brave song*. Schomberg, Ontario: Raven Press, 1999.

Funk, Jack and Harold Greyeyes. *Information-knowledge-empowerment: Residential schools and crime*. First Nations Free Press. Sherwood Park, Alberta: First Nations Free Press Ltd., 1999.

Furniss, Elizabeth. *A Conspiracy of Silence: the care of Native students at St. Joseph's residential school, Williams Lake*. Williams Lake, B.C.: Cariboo Council, 1991.

———. *Victims of Benevolence: Discipline and Death at the Williams Lake Indian Residential School, 1891-1920*. Vancouver: Arsenal Pulp Press, 1995.

Goodwill, Jean and Norma Sluman, eds. *John Tootoosis*. Winnipeg: Pemmican Publications Inc., 1990.

Graham Elizabeth, ed. *The mush hole: life at two Indian residential schools*. Waterloo, Ontario: Heffle Publications, 1997.

Grant, Agnes. *No End of Grief: Indian Residential Schools in Canada*. Winnipeg: Pemmican Publications, 1996.

Grant, John Webster. *Moon of Wintertime: Missionaries and the Indians of Canada in Encounter since 1534*. Toronto, Canada: University of Toronto Press, 1984.

Hager, Barbara. *Honour Song: A Tribute*. Vancouver, B.C.: Raincoat Books, 1996.

Haig-Brown, Celia. *Resistance and Renewal: Surviving the Indian Residential Schools*. Vancouver, B.C.: Tillacum Library, 1998.

Hodgson, Maggie. *Impact of residential schools and other root causes of poor mental health*. Edmonton: Nechi Institute, 1990.

Huel, Raymond J. *Proclaiming the Gospel to the Indians: The Missionary Oblates of Mary Immaculate in Western Canada, 1845-1945*. Ottawa: University of Ottawa Press, 1996.

Hyer, Sally. *One House, One Voice, One Heart : Native American Education at the Santa Fe Indian School*.

Jaine, Linda, ed. *Residential Schools in Canada: The Stolen Years*. Saskatoon: University of Saskatchewan Press, 1992.

Johnston, Basil. *Indian School Days*. Toronto: Key Porter, 1988.

Knockwood, Isabelle. *Out of the Depths: The Experiences of Mi'kmaq Children at the Indian Residential School at Shubenacadie, N.S.* Lockport, N.S.: Roseway Publishing, 1994.

Lascelles, Thomas A. *Roman Catholic Indian Residential Schools in British Columbia*. Vancouver: Order of OMI in B.C., 1990.

Lingman, Mary. *Sammy goes to residential school*. Illustrated by Susan Ross. Waterloo, Ontario: Penumbra Press, 1991.

Loyie, Oskiniko Larry. *Ora Pro Nobis*. Vancouver: Living Traditions, 1998.

Manuel, Vera. *Strength of Indian Women*. Vancouver: Living Traditions, 1998.

McCarthy, Martha. *From the Great River to the Ends of the Earth: Oblate Missions to the Dene, 1847-1932*. Ottawa: University of Ottawa Press, 1995. ►

Miller, J.R. *Skyscrapers Hide the Heavens: A History of Indian-White Relations in Canada*. Toronto: University of Toronto Press, 1989.

———, ed. *Sweet Promises: A Reader on Indian-White Relations in Canada*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 1991.

——— . *Shingwauk's Vision: A History of Native Residential Schools*. University of Toronto Press, 1996.

Milloy, John S. *A National Crime: The Canadian Government and the Residential School System, 1879 to 1986*. Winnipeg: University of Manitoba Press, 1999.

Morriseau, Calvin. *Into the Daylight: A Wholistic Approach to Healing*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 1998.

Murphy, P.J., George P. Nicholas and Marianne Ignace, eds. *Coyote U: Stories and Teachings from the Secwepmc Education Institute*. Penticton, B.C.: Theytus Books Ltd., 1999. (See Part Two, "Learning from the Residential School").

Réaume, D. G. and P. Macklem. *Education for Subordination: Redressing the Adverse Effects of Residential Schooling*. Toronto: University of Toronto Press, 1994.

Rose, E. *A Return to Wholeness: A Resource Guide for Personal Growth*. Fairbanks, Alaska: Fairbanks Native Association, 1995.

Samson, A., L. Douglass, K. Stocker, S. Casavant, and E. Baker. *Childhood Sexual Abuse: A Booklet for First Nations Adult Survivors*. Victoria, B.C.: Victoria Women's Sexual Assault Centre, 1992.

Sterling, Shirley. *My Name is Seepeetza*. Vancouver: Douglas & McIntyre, 1993.

Teichroeb, Ruth. *Flowers on my grave: how an Ojibway boy's death helped break the silence on child abuse*. Toronto: Harpercollins Canada, 1998.

Whitehead, Margaret, ed. *They Call me Father: Memoirs of Father Nicholas Cocola*. Vancouver, B.C.: Columbia Press, 1988.

REPORTS

Adult Children of Residential Schools: Releasing the Silent Cry. Winnipeg, Manitoba: Assembly of Manitoba Chiefs, 1993.

Bopp, Michael and Judie. *Responding to Sexual Abuse: an introduction to important issues related to developing a community-based sexual abuse response team in aboriginal communities*. Calgary, Alberta: The Four Worlds Centre for Development Learning, 1997.

Breaking the Silence: An Interpretive Study of Residential School Impact and Healing, as Illustrated by the Stories of First Nation Individuals. Ottawa: Assembly of First Nations, 1994.

Burke, S. *Report: Residential School*. Shingwauk Project, 1993.

Canadian Conference of Catholic Bishops. *Breach of Trust, Breach of Faith: Child Sexual Abuse in the Church and Society*. Ottawa: Concaan, 1992.

Craven, James. "Judicial findings from the inter-tribal tribunal on residential schools in Canada." <http://kafka.uvic.ca/~vipirg/SISIS/resschool/tribunal.html>

Daniels, E.R. *How similar? How different? The Patterns of Education for Indian and non-Indian Students in Canada*. Royal Commission on

Aboriginal Peoples. Ottawa: Department of Indian Affairs, 1992.

Fay, Terence J, "A Historiography of Recent Publications on Native Residential Schools", Canadian Catholic Historical Association Annual Meeting, June, 1993.

Government of Canada. "Information – Indian Residential Schools." Ottawa: The Department of Indian Affairs and Northern Development, information sheet #46, September 1991.

——— . *Adult Survivors of Child Sexual Abuse*. Ottawa: The National Clearinghouse on Family Violence, 1993.

——— . *The Royal Commission on Aboriginal Peoples*. 1996.

Indian Residential Schools: The Nuuchah-nulth Experience, Indian Residential School Study, 1992-94. Port Alberni: Nuuchah-nulth Tribal Council, 1994.

Law Commission of Canada. *Institutional Child Abuse*. <http://www.lcc.gc.ca/en/forum/ica2000/index.html>

Mathews, F. *Combining Voices: Supporting Paths of Healing in Adult Female and Male Survivors of Sexual Abuse*. Ottawa: Health Canada, 1995.

Nishnawbe-Aski Nation Residential School Conference Report. Thunder Bay: Nishnawbe-Aski Nation, 1996.

Proposal to Develop an Aboriginal Community Healing Strategy to Address the Residential School Effects Among Aboriginal Peoples. Ottawa: Aboriginal Nurses Association of Canada, 1998.

Reading, J., McDonald, G., Elias, B., O'Neil, J.O., and The First Nations and Inuit Regional Health Survey National Steering Committee. "First Nations and Inuit Regional Health Surveys: National Core Content Paper – An Exploration of Residential Schools and Gerontological Issues." National Aboriginal Information and Research Conference. Ottawa, Ontario. March 29-31, 1998.

"Sacred lives: Canadian aboriginal children & youth speak out about sexual exploitation." The National Aboriginal Consultation Project. Vancouver, B.C. Save the Children Canada. 2000.

Wells, Mary. *Canada's Law on Child Sexual Abuse: A Handbook*. Ottawa: Health Canada, 1998.

THESES

King, David P. (1999) "The history of federal residential schools for the Inuit located in Chesterfield Inlet, Yellowknife, Inuvik and Churchill, 1955-70." M.A. Thesis in History, Trent University.

Marceau-Kozicki, Sylvie. "Onion Lake Indian Residential Schools, 1892-1943." M.A. Thesis, University of Saskatchewan, 1993.

Nichol, Rosemary Ayton, MSW. "Factors contributing to resilience in Aboriginal persons who attended residential schools." Winnipeg, Manitoba: The University of Manitoba, 2000.

Pettit, Jennifer L J. "From Longhouse to Schoolhouse: The Mohawk Institute 1834-1970." London, Ontario: University of Western Ontario, 1993.

Porter, E. "The Anglican Church and Native Education: residential schools and assimilation." Ph.D. dissertation, University of Toronto, 1981.



Thomas, Qwul'sih'yah'maht Robina Anne, MSW. "Storytelling in the spirit of wise women: Experiences of Kuper Island Residential School (British Columbia)." Victoria, British Columbia: University of Victoria, 2000.

VIDEO

As Long As the River Flows: The Learning Path. Montreal: National Film Board, 1991.

Beyond the Shadows. Vancouver: Gryphon Productions Ltd., 1993.

Conversion. Montreal: National Film Board of Canada, 1993.

Kuper Island: Return to the Healing Circle. Montreal: National Film Board, 1998.

The Mission School Syndrome. Whitehorse, Yukon: Northern Native Broadcasting, 1988.

Nedá'a — Your Eye on the Yukon: Healing the Mission School Syndrome. Whitehorse, Yukon: Northern Native Broadcasting Yukon (NNBY), 1995.

No Turning Back: The Royal Commission on Aboriginal People. National Film Board (1998). Directed by Greg M. Coyes. 47'20".

Search for Healing. Distributed by Berkeley Studio. 25".

War against the Indians. Toronto: Canadian Broadcasting Corporation, 1992.

Words Are Not Enough. Distributed by Berkeley Studio. 14'00".

WEBSITES

Aboriginal Healing Foundation: <http://www.ahf.ca>

Aboriginal People and Residential Schools in Canada (a website of the University of Saskatchewan): <http://www.usask.ca/nativelaw/rsbib.html>
<http://www.usask.ca/nativelaw/rs.html>
<http://www.usask.ca/nativelaw/rs2.html>

Assembly of First Nations (ADR, Alternative Dispute Resolution): <http://www.afn.ca/Residential%20Schools/Default.htm>

Backgrounder, The residential school system:
<http://www.inac.gc.ca/strength/school.html>

Bay Mills Community College (BMCC) Virtual Library: Three Fires Collection, boarding schools and residential schools:
<http://www.bmcc.org/vlibrary/special/threefires/tfboardingschools.html>

First Nations Periodical Index <http://moon.lights.com/index2.html>

Four Worlds Institute, Residential Schools:
<http://home.uleth.ca/~4worlds/4w/resschool/directory.html>

Grand Council of the Crees. History of Cree Education:
<http://www.gcc.ca/Education/history-education.htm>

Law Commission of Canada. Institutional Child Abuse.
<http://www.lcc.gc.ca/en/forum/ica2000/index.html>

Operation Hope, History of the Five Nova Scotia Residential Schools:
<http://www.ns.sympatico.ca/operation.hope/chart2.html>

The Residential School Project (Turtle Island): <http://turtleisland.org/healing/infopack1.htm> and <http://turtleisland.org/resources/resources001.htm>

Royal Commission Report on Aboriginal Peoples (RCAP) released in 1997: <http://www.inac.gc.ca/rcap/>

SchoolNet: <http://www.schoolnet.ca/aboriginal/issues/schools-e.html>

United Church Residential School resources, A history and a chronology of three BC Schools:
<http://www.uccanbc.org/conf/justice/resscho1.htm>

Za-geh-do-win Information Clearinghouse:
<http://www.anishinabek.ca/zagehdowin/reschool.htm>

Education Against Racism: Aboriginal Models



Cindy Hanson

CROCUS PLAINS REGIONAL SECONDARY SCHOOL, BRANDON, MANITOBA

Cindy Hanson is a dynamic teacher who specializes in promoting cultural understanding and diversity through community and activity-based learning. Her Canadian history students can frequently be found interviewing people in the community, taking pictures of local places, touring neighbourhoods and creating role-play situations. Cindy has developed an array of original curriculum support material that incorporates First Nations and community-based content with local history and knowledge. The promotion of diversity and the elimination of racism are strong themes in her teachings. Students exchange information on personal experiences and develop the skills to challenge stereotypes. Her award-winning project entitled "Diversity: An Integrated Curriculum Approach" features historical writing study, drama, community relations, and a critical analysis of jokes, cartoons, and advertising. Until June 1998 she taught at Crocus Plains Regional Secondary School. During her tenure, her students made a presentation to the Royal Commission on Aboriginal Affairs, produced an award-winning video and coordinated the first National Aboriginal lay event in Brandon. Her work in Native Studies has won her a CIDA Professional Award. Cindy currently is an Aboriginal Student Coordinator at Assiniboine Community College and continues to give in-services to teachers across Manitoba.

Source: <http://www.historysociety.ca/heroes/gg/98hanson.html>



Residential School Resources

The following resource list is provided as a public service. The Aboriginal Healing Foundation does not necessarily endorse these materials. Included are books, articles, videos, audio tapes, reports, survivor groups and websites that address residential schools and/or their intergenerational legacy. A resource list with new entries is presented with every issue. See earlier issues for other resources.

For a complete list of Residential School Resources, call Wayne K. Spear at the Communications Department:

1-888-725-8886 – extension 237.



Articles

Byers, Elizabeth. "Lucy Margaret Baker, A Biographical Sketch of the first Missionary of our Canadian Presbyterian Church to the North-West Indians." Toronto: The Presbyterian Church in Canada, Women's Missionary Society (W.D.), 1920.

Coates, Kenneth. "Betwixt and between: The Anglican Church and the children of the Carcross (Choooutla) Residential School, 1911-1954." Interpreting Canada's North: Selected Readings. Edited by Kenneth S. Coates and William R. Morrison. Toronto: Copp, Clark Pitman, 1989. 150-167.

Lascelles, Thomas A. "Indian Residential Schools". The Canadian Catholic Review, May 1992, 6-13.



Healing Words

The purpose of Healing Words is to be an instrument for honouring the Foundation's commitments to survivors, their descendants, and their communities. It is one of the means by which we demonstrate our respect for the agreements the Foundation has signed. It is also a vehicle for supporting the mission, vision and objectives of the Aboriginal Healing Foundation as well as the goals of the Foundation's Communications Strategy.

Books

Dandurand, Joseph A. Looking into the eyes of my forgotten dreams. Warton, Ontario: Kegedonce Press, 1998.

Ennamorato, Judith. Sing the brave song. Schomberg, Ontario: Raven Press, 1999.

Graham Elizabeth, ed. The mush hole: life at two Indian residential schools. Waterloo, Ontario: Heffle Publications, 1997.

Grant, John Webster. Moon of Wintertime: Missionaries and the Indians of Canada in Encounter since 1534. Toronto, Canada: University of Toronto Press, 1984.

Lingman, Mary. Sammy goes to residential school. Illustrated by Susan Ross. Waterloo, Ontario: Penumbra Press, 1991.

Reports

Bishop Hannen. "First National Conference on Residential Schools." June 18-21, 1991. Toronto: Anglican Church, July 1, 1991.

Fay, Terence J. "A Historiography of Recent Publications on Native Residential Schools", Canadian Catholic Historical Association Annual Meeting, June, 1993.

Thesis

Nichol, Rosemary Ayton, MSW. "Factors contributing to resilience in Aboriginal persons who attended residential schools." Winnipeg, Manitoba: The University of Manitoba, 2000

Pettit, Jennifer L. J. "From Longhouse to Schoolhouse: The Mohawk Institute 1834-1970." London, Ontario: University of Western Ontario, 1993.

Thomas, Qwul'sih'yah'maht Robina Anne, MSW. "Storytelling in the spirit of wise women: Experiences of Kuper Island Residential School (British Columbia)." Victoria, British Columbia: University of Victoria, 2000.

The Aboriginal Healing Foundation

Suite 801-75 Albert Street
Ottawa, Ontario
Canada
K1P 5E7

Phone (Ottawa) 237-4441

Toll-free: 1-888-725-8886

Fax: 613-237-4441

Email: programs@ahf.ca

Web: <http://www.ahf.ca>

Executive Director
Mike DeGagné
Senior Executive Assistant
Linda Côté
extension 236

Director of Finance
Ernie Daniels
Executive Assistant
Leanne Nagle
extension 261

Director of Programs
Yvonne Boyer
Executive Assistant
Louise McGregor
extension 310

Director of Research
Gail Valaskakis
Executive Assistant
Jackie Brennan
extension 306

Director of Communications
Kanatiio (Allen Gabriel)
Executive Assistant
Marilyn McIvor
extension 245

Community Support Manager
Karen Jacobs-Williams
Administrative Assistant
Mary Debassige
extension 327

Le premier pas

Volume 3 numéro 1 L'AUTOMNE 2001 Une publication de la fondation autochtone de guérison www.ahf.ca
Gratuit



Briser le code du silence

PAR
ISABELLE
KNOCKWOOD

Page 8

Le spectre du racisme :



le racisme et les peuples autochtones

Conférence mondiale contre le
racisme: Page 10

Cet édition: ressources sur les pensionnats

Voir à l'intérieur pour renseignement additionnel sur les pensionnats:

- Carte de pensionnats: page 14
- Babillard sur les pensionnats: page 5
- Le système scolaire amérindien: page 6



Ce numéro

Lettres

PAGE 2

Message du Président

PAGE 5

Poèmes

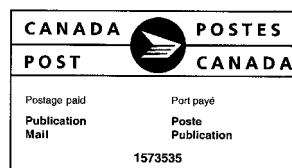
PAGE 15

Photo-Galerie: Pensionnat de Moose Factory

PAGE 16

La Nation Cree Bigstone

PAGE 25



lettres

Lettres reçues par courriel :

Bonjour,

Savez-vous où je pourrais obtenir des renseignements sur les politiques, les procédures et autres informations du genre à propos de l'école résidentielle St. Mary ?

Merci,

LEAH M.

Chère Leah,

Comme vous le savez, l'école résidentielle indienne St. Mary a été tenue à Kenora par des Catholiques romains entre 1894 et 1962 environ. Il y a aussi eu une autre école résidentielle indienne St. Mary à Mission, en Colombie-Britannique — là aussi tenue par des Catholiques romains (Pères Oblats) — mais je suppose que vous vous intéressez surtout à la première de ces écoles.

À propos des procédures et des politiques de l'école résidentielle indienne St. Mary, c'est le gouvernement fédéral du Canada qui, par l'Acte des Sauvages (1876) et un décret de 1892, a pris la responsabilité de la direction générale des écoles résidentielles indiennes. Le gouvernement les finançait, établissait les normes à respecter et en assurait la supervision. Les églises en assuraient la direction quotidienne, et habituellement l'embauche et la discipline du personnel. La nature exacte des rôles du gouvernement et de l'Église dans l'administration des écoles résidentielles indiennes est l'objet de beaucoup d'attention en Cour.

Certains documents pertinents sur les politiques sont l'Acte de l'Amérique du Nord britannique (1867), l'Acte des Sauvages (1876) et le rapport de Nicholas Flood Davin sur les écoles résidentielles indiennes (1879). Ces documents publics établissent les objectifs et le mode de fonctionnement des écoles et devraient être pour la plupart disponibles.

Je ne peux confirmer si les églises avaient formalisé les politiques et les procédures visant les écoles résidentielles indiennes, mais j'imagine que si. Le seul document interne que j'ai pu voir est un résumé des responsabilités de supervision des filles, un document publié par la Missionary Society of the Church of England in Canada: http://www.shingwauk.auc.ca/irsliterature/IRS_indexintro.html.

Cordialement vôtre,

-W.

*

Ahnee Healing Words,

Je m'appelle Nadine Buchanan, et je viens de lire le numéro du printemps de le premier Pas. Je pense que ce que j'ai lu m'a grandement informé et j'aimerais en savoir plus (en outre, cela m'aide à comprendre quelle vie ont vécue mes grands-parents et leurs parents). Si vous pouviez m'envoyer votre plus récent (ou prochain) numéro de le premier Pas, je vous en serais très reconnaissante.

Miigwetch,

NADINE M. BUCHANAN.

*

Bonjour,

Le premier pas

Je m'appelle Rosemarie Cheecham et j'ai quelques questions qui je l'espère pourront trouver réponse avec votre aide ou celle de vos lecteurs : j'aimerais des renseignements sur les noms de certaines écoles résidentielles albertaines où j'ai été élève. Il y en avait une à Grouard, d'autres à Jossard et Sturgeon Lake, puis il y avait l'école Blue Quills. Je me rappelle de Blue Quills mais je n'ai aucun souvenir des autres; je ne peux donc pas savoir si j'ai été à l'une d'elles. Cependant, on m'y a envoyée à l'âge de cinq ans, et j'en ai maintenant 56. Je voudrais savoir où je peux obtenir des documents. Est-ce que quelqu'un se rappelle des sœurs Cheecham? Où puis-je trouver des photographies? C'est comme si nous n'avons même pas existé. J'aimerais savoir.

Aidez-moi s'il vous plaît. Merci. Les noms de ces écoles ont-ils été publiés quelque part? Et mes dossiers personnels? Est-ce que j'ai existé?..

Chère Rosemarie,

L'école résidentielle de Grouard était l'école résidentielle indienne de St. Bernard. Elle a été administrée par les Catholiques romains entre 1939 et 1962 environ.

L'école résidentielle de Jossard s'appelait le pensionnat de St. Bruno, et il était aussi administré par les Catholiques romains, mais entre 1913 et 1969 environ.

L'école de Sturgeon Lake était l'école résidentielle indienne de Sturgeon Lake. Une autre école administrée par les Catholiques romains, elle a été ouverte entre 1907 et 1957.

Vous connaissez déjà Blue Quills, une école qui a desservi trois communautés (Lac la Biche, Brocket et St Paul) avant d'être prise en charge par la nation du Sang en 1970. Cette école a aussi porté les noms suivants : Lac La Biche, Sacred Heart, Hospice St Joseph, St Joseph, St. Paul's et Saddle Lake. Elle a été ouverte en 1862.

Vous avez probablement commencé à aller à l'école en 1950 ou 1951 : Grouard, St Bruno et Sturgeon Lake étaient alors ouvertes. Blue Quills était à l'époque à St. Paul, en Alberta. Sturgeon Lake a dû fermer peu de temps après, et il se peut que vous ayez alors été transférée à Blue Quills vers 1957. Si vous vous en rappelez, il est fort probable que vous étiez à Blue Quills à un âge plus élevé que 5 ans.

Je vais publier votre lettre dans le prochain numéro de Healing Words, en septembre. Plus de 25 000 personnes dont bon nombre d'anciens élèves lisent ce bulletin. Ils disposent de plus de renseignements (et de photographies) que moi.

De prime abord, je ne connais pas de livre qui mentionne ces écoles. J'ai toutefois imprimé des documents ici, mais la recherche documentaire prend un certain temps. Je peux aussi chercher dans le peu de photographies à ma disposition, dont une bonne partie ne comporte ni date ni indication. Vous pouvez obtenir des photographies par l'intermédiaire des archives nationales d'Ottawa (le site Web est www.archives.ca). En outre, les églises ont aussi gardé des photographies.

Malheureusement, dans ce cas-ci, il est plus difficile de faire des recherches sur les écoles dirigées par les Catholiques romains (Oblats, Jésuites, etc.). Au Canada, l'Église anglicane, l'Église unie et l'Église presbytérienne sont toutes des organismes, mais il n'y a pas d'organisme nommé « l'Église catholique ». Il faut premièrement établir lequel des « ordres » dirigeait l'école (comme les Frères des Écoles chrétiennes, les Jésuites, les Oblats de l'Ordre de Saint Benoît (Bénédictins), les Oblats de Marie-Immaculée, etc.), puis vous devez trouver où ils sont. Cela demande une certaine recherche, comme vous le savez.

Les lecteurs sont habituellement en mesure d'aider. Entre-temps, je vais voir si je peux trouver quelque chose. Si vous me faites parvenir votre adresse, je vous enverrai le bulletin avec tous les renseignements qui me seront tombés sous la main.

Avec mes meilleurs vœux,

-W.

Voir page 3

lettres

Chers rédacteurs,

Il y a quelques semaines, lors d'un séjour à Thunder Bay, en Ontario, je suis tombée sur votre bulletin Healing Words, et j'ai bien apprécié ce que j'ai lu à propos des survivants des écoles résidentielles. Je compte parmi ces survivants, et le récit de ce que le gouvernement et les chrétiens ont fait aux autochtones de ce pays est tragique. Vous pouvez voir les Amérindiens qui vivent actuellement dans les villes et les villages, et ces effets sont manifestes sur leurs visages lorsque vous les rencontrez. Ils ne semblent pas heureux parce que le gouvernement et les églises ont tenté de leur voler leur système de croyances, c'est-à-dire le mode de vie des peuples autochtones. Naturellement, les autochtones ont subi bien d'autres abus pendant cette époque tragique.

Je viens de la première nation de Marten Falls, et on m'a enlevé de ma famille pour m'emmener à l'école. Après tant d'années, je suis devenue anglophone, j'ai erré de ville en ville et de village en village, et j'ai commencé à me demander qui je suis au juste. Bien sûr, je ne voudrais pas en dire trop parce qu'il y en a justement trop à dire.

Est-ce que je pourrais recevoir Healing Words? Ce bulletin est très intéressant.

Merci.

Bien à vous,

WANDA BAXTER.

Voir page 4

Le premier pas

<http://www.ahf.ca>

Pour recevoir Le premier pas, écrivez-nous à l'adresse suivante : Pièce 801, 75 rue Albert, Ottawa, Ontario K1P 5E7 ou téléphonez-nous au 1-888-725-8886 le numéro local est le 237 4441. Notre numéro de télécopieur est le 613 237 4442. Nos adresses électroniques sont : grobelin@ahf.ca ou wspear@ahf.ca. N'oubliez pas que notre journal est disponible en Français, Anglais et Inuktitut et qu'il est gratuit.

soumissions

Vous pouvez soumettre vos articles ou autres contributions par la poste ou sous forme de disquette (Wordperfect ou MS Word):

Télécopieur: 613-237-4442

Adresse: Au Rédacteur, Premier pas

75 rue Albert, Pièce 801

Ottawa, Ontario K1P 5E7

Courriel: grobelin@ahf.ca ou wspear@ahf.ca



Veillez nous transmettre vos photos par la poste ou par voie électronique en format TIFF (grayscale). Veuillez noter que la FAG n'assume aucune responsabilité pour la perte ou les dommages du matériel envoyé par la poste.

Veillez inclure, avec vos contributions, une courte biographie (votre nom, ce que vous faites) ainsi que votre adresse complète (ou l'adresse de votre organisation), vos numéros de téléphone, de télécopieur et votre adresse électronique.

La FAG ne paie pas les articles qu'elle publie dans Premier pas mais envoie aux auteurs une copie de Premier pas ou, sur demande des copies supplémentaires pour distribution.

Les points de vue et les opinions exprimés dans les articles soumis par les auteurs ne reflètent pas nécessairement les points de vue et opinions de la FAG.

Nous n'imposons pas de limite quand à la longueur des manuscrits, mais les textes courts sont préférables. Tous les articles qui sont soumis à la FAG à des fins de publication doivent être approuvés par l'équipe éditoriale. La FAG se réserve le droit de réviser et corriger les manuscrits (longueur du texte et style).

La FAG conservera les articles qui lui sont soumis, pour les publier dans un autre numéro de Premier pas. La FAG se réserve le droit d'accepter ou de refuser les articles qui lui sont soumis. La FAG se réserve le droit de retirer les passages dont le langage n'est pas acceptable et de corriger les erreurs de grammaire, d'orthographe et de ponctuation.

UN GRAND MERCI À NOS CONTRIBUTEURS !

S.O.S. POÈTES!

Merci aussi aux poètes que nous avons publié ici. Savez-vous comme il est difficile de vous trouver? S'IL VOUS PLAÎT, vous, TOUS les poètes, que vous soyez jeunes ou vieux, connus ou non, envoyez-nous vos pensées, vos réflexions sous forme de prières, de chants, ou de poèmes. Il est très difficile de trouver des poèmes en français. Mais nous aimerions aussi recevoir des poèmes dans votre propre langue.

Suite de la page 6

lettres

Aanii, bonjour, Wayne

Tel que convenu lors de notre conversation de vendredi dernier, je vous envoie des images qui je crois sont de l'école résidentielle de Moose Factory. Elles ont été trouvées dans le camp que j'ai acheté il y a 18 ans, parmi les effets personnels du propriétaire précédent.

Comme mon mari et moi venons de l'Île Manitoulin, nous connaissons bien la mère du propriétaire précédent et nous savons qu'elle a enseigné dans une école résidentielle. Elle s'appelait Rita Sim-Surrey-Wilken (elle s'est mariée trois fois). Vous pouvez la voir; c'est le professeur dans la photographie avec un tableau noir.

Il me ferait plaisir de voir ces photographies publiées dans votre bulletin; elles seront peut-être utiles aux anciens élèves résidents qui y ont été photographiés.

Bien à vous.

PAM WILLIAMSON

(Voir PHOTOGRAPHIES à la page 21.)

*

4 septembre 2001

Rédaction de Healing Words

C'est avec plaisir que j'ai lu le dernier numéro de Healing Words, qui a porté sur la jeunesse. Je crois qu'il est important que les jeunes autochtones comprennent ce que les gouvernements ont tenté de faire par le passé dans leurs politiques d'assimilation.

J'espère que les Aînés prendront les mesures nécessaires pour que ces politiques ne soient plus jamais appliquées.

Je me demande si des anciens élèves de l'école résidentielle indienne de Sturgeon Lake, près de Vallyview (Alberta) lisent Healing Words. Si c'est le cas, j'aimerais qu'ils entrent en contact avec moi, soit par la poste (162 rue Queen, Moncton (NB), E1C 1K8) ou par téléphone (appelez à frais virés au (506) 382-1163).

Le printemps dernier, lors d'une visite chez sa mère à Totnes, dans le Devon (Angleterre), un de mes amis a remarqué l'inscription suivante sur un bâtiment, et j'ai pensé que cela vous intéresserait :

Quand le dernier poisson aura été capturé,
quand le dernier arbre aura été coupé,
Quand la dernière rivière aura été empoisonnée -,
Ils se rendront compte que l'argent ne nourrit pas.

-Chef indien Cree, 1909.

Encore une fois, merci.

Bien à vous,
JIM CUNNINGHAM.

*

Bonjour,

Je voudrais vous demander de me faire parvenir le bulletin Healing Words. Je suis un thérapeute en santé mentale qui travaille pour le Meadow Lake Tribal Council, en Saskatchewan.

Je crois que ce bulletin me permettra d'en savoir plus et de mieux comprendre les traditions et les problèmes des autochtones, et cela m'aidera sûrement dans mon travail. Si cela est possible, j'aimerais aussi obtenir les numéros précédents de Healing Words.

Merci beaucoup,

ED VALLERIO

*

Bonjour Giselle Robelin,

Je suis Tracy Brown, et j'ai participé à la Conférence pour les jeunes tenue en mars dernier en tant que représentante des Inuit Tapirisat du Canada. J'ai voulu vous écrire pour vous dire Qujannamiik pour avoir consacré le dernier numéro de Healing Words à la jeunesse. Je suis enchantée d'avoir eu la chance de participer à cette conférence à Edmonton, car ce fut une expérience d'apprentissage incroyable. C'était fantastique de se réunir avec des jeunes autochtones de tout le Canada et de partager nos expériences.

Cette conférence m'a permis de voir comment les jeunes autochtones ont la volonté d'améliorer nos communautés, de raffermir notre culture, de retrouver leurs racines et de devenir des meneurs. Je regrette de ne pas vous avoir écrit avant et soumis des textes pour le numéro sur la jeunesse, mais voici un poème pour le numéro suivant.

Qujannamiik/Merci,

TRACY AASIVAK BROWN

Si vous voulez en savoir un peu plus sur mes antécédents, je vous enverrai cela lundi car je m'en vais chez moi cette fin de semaine!

Bien à vous.

Voir page 5

FORMULAIRE-CHANGEMENT D'ADRESSE

Nous voulons vous assurer que vous continuerez à recevoir le premier passif vous déménagerez. Veuillez découper ce formulaire et envoyez-le à:

Le premier pas

La Fondation autochtone de guérison
75, rue Albert, pièce 801
Ottawa, Ontario K1P 5E7

Nom:

Ancienne adresse :

Nouvelle adresse :

Avez-vous des commentaires ou des suggestions pour le premier pas? S.V.P. transmettez ce commentaire ou suggestion à la Fondation autochtone de guérison.



Danet'e:

L'automne est arrivé, et notre numéro de Le premier pas est lui aussi fidèle au rendez-vous. Je vous souhaite, chers lecteurs, la bienvenue au seuil de cette nouvelle saison.

Message du Président



Notre collection est encore très modeste et nous espérons qu'elle grandira grâce à nos efforts combinés, les nôtres et les vôtres. Les photographies sont un excellent moyen de présenter

La Fondation autochtone de guérison continue de se développer et d'acquérir de nombreuses et très utiles ressources. Notre travail, qui consiste à soutenir, à encourager la guérison et la réconciliation, nous place dans une position assez unique. En effet, nous nous trouvons souvent en mesure de rechercher et de recevoir des renseignements très utiles au sujet des pensionnats et des initiatives de guérison et de réconciliation qui en découlent. Nous sommes conscients que grâce à Le premier pas nous bénéficions d'un véhicule privilégié pour partager avec vous l'information que nous avons recueillie. Nous avons donc décidé de profiter de ce numéro pour vous faire part d'un certain nombre de ressources sur les pensionnats, en espérant qu'elles vous seront utiles.

Un exemple typique des ressources recueillies par la Fondation est la liste des pensionnats qui ont opéré au Canada. Nous avons reçu de nombreuses demandes d'information au sujet des pensionnats et cette liste représente un travail continu, car nous y ajoutons sans cesse de nouvelles données. Comme vous le constaterez dans ce numéro, les lecteurs de Le premier pas – et nombre d'entre eux sont des Survivants – nous contactent pour obtenir des renseignements de base. Malgré tous nos efforts et nos ressources, nous ne sommes pas toujours capables de leur fournir la réponse qu'ils recherchent. Je vous encourage donc à communiquer avec eux, et à nous contacter aussi, si vous avez une réponse, si vous pouvez ajouter des détails aux nôtres ou encore pour apporter des corrections. Jusqu'à date, la liste de la Fondation est peut-être la liste la plus complète actuellement disponible. Elle est cependant loin d'être terminée et nous avons besoin de votre collaboration.

Je suis également très heureux de pouvoir vous présenter des photographies inédites sur des pensionnats. Ces photographies nous ont été offertes par l'un de nos lecteurs.

sous une forme visuelle les faits qui entourent le système des pensionnats. Si nous n'exposons pas ces faits au grand jour, il serait impossible d'approfondir notre compréhension du grand besoin qui existe en matière de guérison et de réconciliation.

Nous avons inclus, dans ce numéro, un babillard qui a pour but d'aider les Survivants à partager les informations qu'ils détiennent sur les pensionnats du Canada. Ce babillard servira aussi à élargir la portée de Le premier pas en ce qui concerne la partie essentielle de son mandat, qui est de répondre aux besoins de guérison des Survivants.

Dans notre prochain numéro, nous redonnerons la place aux articles de fonds et aux projets de guérison. Conformément au mandat de Le premier pas, ce numéro contient le récit des expériences vécues par Isabelle Knockwood's au pensionnat pour Indiens de Shubenacadie et du cheminement vers la guérison qu'elle a entrepris par la suite. De la part des éditeurs de Le premier pas, je remercie Isabelle d'avoir fait preuve de tant de courage en nous envoyant son article pour que nous le publions.

N'hésitez à nous dire ce que vous pensez des ressources présentées dans ce numéro. Nous apprécions toujours votre courrier. Avec votre aide, Le premier pas continuera à progresser et toujours mieux répondre aux besoins des Survivants des pensionnats.

Masi.



Suite de la page 4

lettres

Bonjour,

Je suis étudiant et je prépare ma thèse de doctorat à l'Université St. Paul, sur le sujet de l'identité religieuse et les peuples autochtones. On m'a demandé d'écrire un chapitre pour un livre qui sera publié par Novalis Press, et don't le titre sera Pardon et réconciliation. Le titre du chapitre que je contribuerai est L. Pardon et réconciliation : Leçons tirées de l'expérience des Premières Nations.

J'ai découvert tout récemment un article dans *Le Devoir*, écrit par Georges Erasmus intitulé « De la vérité à la réconciliation » (le 29 juillet 2001, page A.9). Jevlis le Français mais j'espérais qu'il vous serait possible de me faire parvenir le texte en anglais, juste au cas où j'aurai de la difficulté à saisir certaines nuances.

J'aimerais aussi obtenir des copies du journal de la Fondation, *Le premier pas*, que j'ai déjà lu sur votre site Web. J'aimerais cependant garder des copies imprimées dans mes dossiers. Toutes les informations contenues dans vos journaux sont précieuses pour le texte que je prépare.

Miigwetch

DARYOLD CORBIERE WINKLER,
Anishnabe, M'chigeeng First Nation

Cher Daryold

Vous êtes le bienvenu et c'est avec plaisir que je fournis l'article en anglais. Je l'ai attaché à ce message. L'utilisation des citations provenant des ouvrages de M. Erasmus sont bien sûrs nous vous fournirons les copies demandées.

Babillard sur les pensionnats

J'aimerais obtenir des informations au sujet du nom de certains pensionnats que j'ai fréquenté en Alberta. L'un d'entre eux était situé à Grouard, les autres à Jossard, Sturgeon Lake et Blue Quills. Je me souviens de Blue Quills, mais je n'ai aucun souvenir des autres. Je ne me rappelle pas quand je me suis retrouvée dans les autres, je sais seulement que j'y ai été envoyée lorsque j'avais cinq ans. J'ai maintenant cinquante six ans. J'aimerais savoir où je peux obtenir ou voir les dossiers ou les archives. Est-ce que quelqu'un se rappelle de nous, les filles Cheechum?

- ROSEMARIE CHEECHUM.

Je me demandais si des anciens élèves du pensionnat pour Indiens de Sturgeon Lake près de Valleyview, en Alberta lisent Le premier pas. Si cela est cas, est-ce que quelqu'un pourrait me contacter, soit à mon adresse (162 Queen Street, Moncton, NB E1C 1K8) ou en me téléphonant (vous pouvez m'appeler à frais virés) au (506) 382-1163

- JIM CUNNINGHAM.

Savez-vous où je peux trouver de l'information sur les politiques, procédures etc... du pensionnat St. Mary's?

Merci

- LEAH M.

Chers lecteurs, aidez-nous à répondre aux questions de ces survivants en communiquant avec Le premier pas. Merci.



Extrait du Cours 7 du Département d'histoire ,
Université d'Ottawa, HIS 2706 : Les Amérindiens
depuis 1815

[http://members.tripod.com/
simonlapointe/his2706/7.html#SCOLAIRE](http://members.tripod.com/simonlapointe/his2706/7.html#SCOLAIRE)

Le plan d'assimilation le plus radical imposé aux Amérindiens implique l'utilisation des écoles de réserves. L'assimilation par les programmes scolaires "blancs" constitue la pierre d'assise de la politique coloniale britannique avant la confédération (largement due aux pressions des églises protestantes)



École méthodiste de la réserve de Saddle Lake, TNO, 1901

Après la Confédération, le gouvernement fédéral, en tant que tuteur des Indiens, se retrouve dans l'obligation légale de leur fournir un système d'éducation.

- Dans l'Ouest, les traités numérotés confirment cette obligation

- Dans les réserves, les Anciens savent que les enfants devront obtenir "l'éducation de l'homme blanc" pour avoir une chance de préserver leur culture dans la nouvelle économie capitaliste

Les négociateurs sont conscients de ce désir et se servent de la promesse d'école comme d'un outil de négociation lors des traités.

Exemple: alors qu'il négocie le traité 4, Alexander Morris (lieutenant-gouverneur du Nord-Ouest) déclare aux Amérindiens:

"La Reine souhaite que ses enfants rouges deviennent aussi intelligents que l'homme blanc. Elle enverra des maîtres d'école dans chaque réserve et versera leur salaire"

Ainsi, tous les traités numérotés prévoient l'établissement d'une école sur les réserves (comme nous l'avons

vu lors du cours 5). Toutefois, à partir du traité 7, l'école n'est plus établie "à la demande des Indiens" mais plutôt "au moment jugé opportun par sa majesté".

Soucieux de minimiser les dépenses, les Vice surintendants aux affaires indiennes s'assurent de la collaboration des Églises (catholiques, anglicans, méthodistes et presbytériens) qui deviennent responsables des écoles.

En 1879, un conseiller spécial du Département des affaires indiennes justifie ainsi le recours aux Églises:

- Seuls les missionnaires peuvent attaquer à la racine la "mythologie simpliste" des Indiens (les religions amérindiennes)
- Se débarrasser des spiritualités amérindiennes est le premier pas vers la civilisation

Les Églises désirent ardemment participer au programme des écoles de réserves, parce que les subventions fédérales (qui vont de 72\$ à 145\$ par élève, dépendant du type d'école) fournissent une stabilité financière aux missionnaires.

Les Églises développent deux types d'écoles: les pensionnats et les écoles de jour.

Les missionnaires dirigent des pensionnats pour Amérindiens depuis longtemps. À la fin du XIXe siècle, ils en sont venus à la conclusion que ce type d'établissement offre les meilleures possibilités d'assimilation, puisque le pensionnat permet d'isoler les jeunes de leurs parents et des aînés de la communauté.

- Cette conviction est au centre d'un rapport publié par le gouvernement du Canada-Uni (pour le Canada-Ouest) en 1847

- Ce rapport est écrit par Egerton Ryerson, pasteur méthodiste et surintendant de l'éducation publique pour le Canada-Ouest

- Selon lui, l'éducation aux Amérindiens "ne consiste pas uniquement à former les esprits, mais à détourner les enfants des coutumes et superstitions de leurs ancêtres, et par la suite leur inculquer la langue, les arts et les usages de la vie en civilisation"

- Pour Ryerson, les Amérindiens doivent être placés sous responsabilité fédérale, les écoles doivent être sous la responsabilité des Églises, et le programme scolaire doit insister sur le travail manuel.

- Les recommandations de Ryerson détermineront la politique canadienne en matière d'éducation autochtone pour près de 50 ans.

Le gouvernement encourage la création, dans les pensionnats, d'écoles industrielles pour les jeunes âgés de 14 à 18 ans.



L'atelier d'ébénisterie de l'école industrielle de Qu'Appelle, 1895



La salle de couture de l'école industrielle de Qu'Appelle, 1895





Ces écoles industrielles, bien que destinées aux autochtones, sont situées à l'extérieur des réserves. L'éducation qu'on y prodigue aux garçons tourne autour de l'agriculture ou des métiers (ébéniste, forgeron, cordonnier...). On apprend aux filles l'économie domestique.

Les écoles industrielles font leur apparition au Canada-Ouest dans les années 1840. Après la Confédération, le gouvernement fédéral établit 3 écoles industrielles dans l'Ouest (en 1883-1884).

- L'école de Qu'Appelle et l'école de High River (sous la responsabilité de l'Église catholique).
- L'école de Battleford (sous la responsabilité de l'Église anglicane).

Il y a 20 écoles à la fin du XIXe siècle (à ce moment, les méthodistes et les presbytériens ont aussi leurs écoles).

L'expérience des pensionnats peut être traumatisante pour beaucoup de jeunes autochtones. Au cours des dernières années, on a relevé de nombreux cas d'abus.

- Exemple: George Manuel, dans son livre *The Fourth Road*, résume ainsi ses années d'école : "la faim, l'obligation de parler anglais, se faire traiter de païen à cause de son grand-père".

- Dans *Resistance and Renewal* (qui porte sur les écoles en Colombie-Britannique), Celia Haig Brown écrit : "Mon père [...] fut physiquement torturé par ses professeurs pour avoir parlé le Tsehaht. Ils ont poussé des aiguilles à travers sa langue, le châtimement habituel pour un délinquant linguistique". Elle cite plus loin le cas d'un élève qui fut abusé sexuellement par un maître d'école homosexuel. Selon lui, "l'homosexualité était répandue à l'école. J'apprenais à utiliser le sexe à mon avantage, comme la plupart de mes camarades. Les faveurs sexuelles m'apportaient protection, bonbons (qui étaient rares à l'école) et même de l'argent pour acheter de la boisson".

Depuis ces révélations, les pensionnats religieux sont devenus, dans le public, synonymes d'abus. Certains anthropologues estiment que ces écoles sont à la source des problèmes familiaux, des problèmes d'alcool et de suicide chez les Amérindiens.

D'autre part, les écoles ont eu l'effet inverse de celui escompté par le gouvernement: au lieu d'éliminer la culture amérindienne, elle a permis la création d'un noyau de leaders autochtones en rassemblant des enfants de diverses nations, en les forçant à s'entraider pour survivre, ce qui crée une solidarité proprement amérindienne.

Même dans les écoles exemptes d'abus sexuel ou de violence physique, l'expérience scolaire des Amérindiens reste douloureuse, par le simple choc des cultures.

- Les Amérindiens ont depuis toujours une attitude très libérale dans l'éducation des enfants. Or, ces enfants sont du jour au lendemain soumis à la discipline très stricte de l'école.

- Les écoles imposent l'usage d'une seule langue (soit l'anglais, soit le français); les enfants parlent généralement que leur langue maternelle (autochtone).

- Bref, les enfants sont isolés dans un monde dur et hostile, loin de leurs parents et de leur communauté d'origine.



L'éducation prodiguée est généralement minimale et très eurocentrique.

- Au pensionnat des Oblats de Kamloops, les jeunes Amérindiens étudient le catéchisme quatre heures par jour. Les deux autres heures sont consacrées à la lecture et à l'arithmétique.

Cette éducation souffre de deux problèmes:

- Les efforts d'acculturation des enseignants détruit la confiance en soi des élèves. Ils finissent par avoir honte de leurs origines, de leur culture.
- L'éducation prodiguée est de niveau inférieur à ce qui était la norme dans les écoles destinées à la population en général. Dans les écoles publiques de la Colombie-Britannique, 5 heures par jour sont consacrées à la lecture, aux mathématiques, à l'histoire et à la géographie.

Au début du XXe siècle, les parents Amérindiens refusent de plus en plus d'envoyer leurs enfants dans les pensionnats.

- Au début, les parents insistent pour que les enfants fréquentent l'école
- Toutefois, ils deviennent insatisfaits lorsqu'ils ne peuvent voir leurs enfants, souvent pendant plusieurs années consécutives (le Département des affaires indiennes décourage les visites, de peur que les enfants "retombent dans la sauvagerie")

- De plus, des histoires circulent sur les abus perpétrés contre les enfants.

- Autre inquiétude: les problèmes de santé dans les pensionnats. De mauvaises conditions sanitaires et une ventilation insuffisante entraînent de nombreux cas de mort par tuberculose.

- Enfin, des parents s'opposent à l'assimilation forcée de leurs enfants.

Pour toutes ces raisons, les parents commencent à retirer leurs enfants des écoles.

Au même moment, les fonctionnaires fédéraux commencent à revoir leur politique scolaire (pour d'autres raisons).

- En 1897, un député de la Saskatchewan déclare en chambre : "Nous éduquons ces Indiens et formons ainsi une main d'œuvre qui entre en compétition avec nos ouvriers."

Clifford Sifton (ministre de l'intérieur et Surintendant aux affaires indiennes de 1897 à 1905) décide alors de modifier le programme des pensionnats

- On vise à former des Indiens qui vivront dans leur réserve, plutôt que des ouvriers qui iront grossir les rangs du prolétariat industriel des villes
- À partir de 1907, on cesse de financer la construction de nouveaux pensionnats.
- L'opposition croissante des parents autochtones pousse même le gouvernement à fermer les pensionnats. Le dernier ferme en 1988.

Le Département des affaires indiennes se met alors à favoriser les écoles de jour. Le problème principal de ces écoles est le recrutement des enseignants.

- La majorité des écoles sont établies en zones éloignées (les réserves).
- Le salaire versé par le Département des affaires indiennes est inférieur à celui qui est versé dans les écoles publiques.

En 1920, le Département des affaires indiennes impose l'obligation scolaire aux Amérindiens. La Loi sur les Indiens est donc amendée en conséquence.

- La loi permet au surintendant d'engager des inspecteurs dont la tâche est d'obliger tous les enfants de moins de 15 ans de fréquenter l'école de la réserve.

Évidemment, ni les agents des affaires indiennes, ni les enseignants estimaient que le système scolaire des réserves permettrait aux Amérindiens de s'intégrer à la société canadienne et devenir des citoyens égaux aux "Blancs".

- On destine les jeunes Amérindiens à devenir une main d'œuvre non-qualifiée, et les jeunes Amérindiennes à devenir des domestiques.

Lorsque la grande vague d'immigration commence en 1896, le gouvernement abandonne cet objectif modeste (le bassin de main d'œuvre non-qualifiée devient alors important) et destine les jeunes Amérindiens au confinement dans le et destine les jeunes Amérindiens au confinement dans les réserves, les reléguant ainsi dans la marge de l'économie canadienne.



Briser le code du silence

PAR ISABELLE KNOCKWOOD

La première étape, pour guérir, est de parler car votre silence ne rend ceux coupables d'abus que plus puissants. Il serait encore plus salutaire pour les anciens élèves des pensionnats pour Indiens de nommer les coupables.

Le code du silence a été une loi verbale imposée aux enfants Mi'kmaw de 7 à 16 ans qui étaient élèves et résidents au pensionnat pour Indiens de Shubenacadie, en Nouvelle-Écosse, entre 1929 et 1966. Il visait à empêcher les élèves résidents de parler de ce qu'ils voyaient et entendaient de l'autre côté des hauts murs de brique de l'école sur la colline, qui hébergeait toujours deux mille élèves environ. Les pensionnats pour les Indiens des Premières Nations étaient financés par le gouvernement fédéral et administrés par l'Église catholique romaine. Ces deux institutions puissantes ont collaboré dans leur épouvantable mission de « civiliser les sauvages » et de les « rendre Blancs ». L'imposition d'un « code du silence » a été une des méthodes utilisées pour empêcher les élèves de parler même après leur départ de l'école. Lorsqu'on refuse de parler, il devient impossible aux avocats, aux conseillers et aux chercheurs de découvrir ce qui s'est passé. Les élèves survivants des pensionnats pour Indiens sont les seuls qui connaissent les méthodes d'enseignement utilisées par les prêtres, les frères et les sœurs qui enseignaient aux pensionnats pour Indiens; s'ils racontent leur histoire, nous pourrions peut-être prendre les mesures nécessaires pour éviter que cela ne se reproduise plus. Et si de telles choses se passent encore actuellement dans les écoles publiques, nous pouvons prendre des mesures pour arrêter cela.

Un code du silence est enseigné verbalement, et on l'accompagne généralement de menaces et de promesses. Il n'est jamais consigné par écrit et consiste en règles, règlements et comportements simples mais difficiles à identifier car aucune documentation ne les mentionne. Le code est plutôt transmis verbalement, sous le couvert de la loyauté envers l'institution. Si les instructions ne sont pas écrites, ceux qui transmettent les connaissances — c'est-à-dire les professeurs et les administrateurs — ont carte blanche pour utiliser toutes les méthodes d'enseignement qu'ils peuvent imaginer afin de garder le secret.

À l'école résidentielle, on a utilisé deux méthodes de prédilection pour assurer le secret : d'une part la peur et d'autre part le favoritisme.

L'utilisation de la peur est particulièrement efficace de concert avec la douleur physique, surtout dans les régions de la tête, du visage et de la gorge. On pouvait donner des coups de poing sur la bouche ou la frapper avec une cuiller, une fourchette ou une brosse pour vêtements, tirer les lèvres vers l'avant avec un mouvement de haut en bas, pincer la gorge à l'emplacement des cordes vocales, prendre l'enfant par les joues ou les oreilles, serrer les oreilles ou tirer dessus, faire un œil au beurre noir, tirer les cheveux vers l'arrière et le relâcher violemment, ou encore frapper la tête de l'enfant contre le mur, le plancher de ciment ou le tableau noir. De



Le viol de Philomèle, dessin du XVII^e siècle. Artiste inconnu.

telles choses arrivaient tous les jours. Regarder un enfant être battu ainsi était un traumatisme affectif parce que cette violence était accompagnée en arrière-plan de la voix d'une sœur qui insultait l'enfant très fort avec des choses comme « TA GUEULE! JE T'AI DIT DE TE TAIRE, MON SACRIPANT! ». Les témoins d'une telle violence avalaient leur salive et n'osaient surtout pas pleurer.

Ma sœur se rappelle de Sœur Wikew, la responsables des filles, lorsqu'elle les a mises en rang et pris une paire de ciseaux de l'armoire à pharmacie. Elle a appelé une petite fille et lui a dit : « Je ne vais pas te couper pour de vrai, mais je veux juste montrer

aux autres ce que je vais faire à celles qui vont me mentir. ». Elle a ensuite dit à la fille de tirer sa langue. Elle a obéi. La sœur a enroulé une serviette autour de la langue, puis elle a manipulé les ciseaux sous la serviette comme si elle lui coupait la langue. De leur point de vue, c'est précisément ce que les autres filles ont cru.

Les lettres envoyées par la famille des résidents ainsi que les lettres écrites par les élèves étaient systématiquement censurées : il n'était pas rare qu'un élève reçoive une lettre de chez lui où des lignes et des paragraphes étaient noircis ou simplement coupés. Lorsque l'élève montrait la lettre aux autres, tous les autres élèves la regardaient, estomaqués, et pensaient certainement mais n'osaient pas exprimer ces idées. En général, aucune sœur n'était alors présente; elles ne faisaient que livrer le courrier puis elles s'enfuyaient par l'un des longs et nombreux corridors sombres de l'école. Personne ne disait un mot, car on ignorait lequel des élèves était un mouchard.

Le mouchard était l'élève — en général une fille, résidente pour l'été, qui ne retournait pas chez elle pendant les vacances — qui rapportait tout ce que disaient les autres élèves. On le récompensait pour ces renseignements avec de petites faveurs, et c'est ainsi qu'on utilisait le favoritisme. Il était assez facile d'identifier les mouchards car ils assistaient à la messe et servaient à la salle à manger des prêtres et des sœurs. En outre, ils n'étaient jamais battus ou fouettés.

C'est ainsi que le code du silence était imposé par l'administration et maintenu par les élèves. Sans le savoir, ils sont devenus les instruments de leur propre oppression, et c'est pourquoi il a été si difficile de briser ce code.

Le terme *graduation* était inconnu à l'école car il n'y avait pas de relevé de notes. Les enfants passaient à la classe suivante lorsqu'ils étaient assez grands pour utiliser les appareils de la buanderie, de la cuisine, de la grange et de la fournaise. Lorsqu'ils quittaient l'école, les anciens apportaient avec eux le code du silence dans les réserves : « Taisez-vous et ne protestez pas car vous allez perdre le peu que vous avez! ». C'est là une des plus fortes formes d'oppression. ►



Le pensionnat pour Indiens a été fermé par la communauté autochtones en 1966 parce que certains anciens ont commencé à dénoncer publiquement les mauvais traitements qu'y ont subis les élèves autochtones. Un homme qui a été fouetté en 1934 par le Père Mackey et M. McLeod, le chargé de l'entretien, a montré ses cicatrices à la communauté, et cette preuve a suffi pour fermer l'école.

En 1985, je suis revenu chez moi, à la réserve Indian Brook, après un séjour dans la grande ville de Boston. L'école désaffectée était toujours debout sur la colline et je l'ai prise en photo sans quitter mon véhicule. Je pensais que les sœurs guettaient encore tous mes gestes à travers les fenêtres brisées. J'ai quitté l'école en 1945; je suis maintenant grand-mère mais j'ai toujours peur du Père Mackey, de la Mère supérieure et de Wekew (Soeur Mary Leonard) même s'ils sont tous décédés. Cela montre bien l'effet durable du code du silence. J'ai gardé le silence pendant douze ans à l'école puis quarante ans après mon départ.

J'ai commencé à réunir les histoires des survivants du pensionnat, que certains d'entre nous appellent la Resi. Très peu de gens voulaient en parler, et encore moins se faire enregistrer. Nous avions toujours peur mais, pour Peter Julian, Nora Bernard et Betsy, la peur a fait place au courage : ce sont les premiers qui m'ont laissé enregistrer et écrire leur histoire.

Par après, un plus grand nombre d'anciens élèves ont accepté de raconter leur histoire. Certains n'ont pas voulu être enregistrés, d'autres ont préféré rester anonymes.

Je n'ai malheureusement pas pu utiliser leurs témoignages dans mon livre *Out of the Depths* parce qu'il fallait pour me le permettre signer un formulaire.

Des gens cognaient la nuit à ma porte, après la fermeture du bureau du conseil de bande afin de ne pas être reconnus par les chrétiens pratiquants, de peur de perdre leur allocation de vivres. Ainsi, dans l'obscurité, cachés par la nuit, d'anciens élèves se réunissaient chez moi et parlaient de leurs expériences. J'ai réuni quarante-sept témoignages pendant cette période, et cela m'a donné suffisamment de confiance pour visiter d'autres réserves afin de montrer des photographies de l'école et interviewer d'autres personnes. Je ne voulais pas écrire un livre, mais uniquement donner aux survivants un témoignage écrit pour qu'ils puissent le montrer à leurs enfants.

Puis, un matin, un jeune homme s'est présenté chez moi pour m'avertir que les gens commençaient à parler, et qu'on savait que j'écrivais sur l'école : « On dit que vous écrivez du mal de l'école, et on veut tirer sur votre maison et taillader vos pneus ». J'ai alors interrompu mes entrevues et je ne répondais pas lorsqu'on cognait à la porte la nuit. Mon fils de 17 ans et ma petite-fille de sept ans vivaient alors avec moi.

L'histoire ne m'a toutefois pas quittée, et me hantait toutes les nuits avant d'aller au lit. Elle était présente dans mes rêves, dans ma mémoire à long terme et à

Ci-dessous : première réunion, 1987. « Nous avons commencé par dire notre nom et notre numéro d'élève ». Isabelle Knockwood a eu les numéros 58 et 28



chaque moment d'éveil. Je n'arrêtais pas de me demander « Pourquoi? ». Pourquoi les prêtres et les sœurs nous haïssaient tant? Pourquoi étaient-ils si cruels? Qui leur a dit de nous faire cela? À quelle école sont-ils allés pour qu'ils aient tous des buts et des objectifs semblables?

Comme personne ne voulait plus me parler, j'ai escaladé la colline jusqu'à la vieille école, pensant que peut-être les murs daigneraient me parler. J'ai photographié chacune des pièces de l'école condamnée; le développement de ces clichés a révélé d'étranges visages dans le plâtre qui pendait des murs et des plafonds. Le cliché du donjon où les élèves étaient enfermés, nourris uniquement au pain et à l'eau, est devenu tristement célèbre car c'est celui qui a rappelé le plus de souvenirs. Ces photos ont rafraîchi la mémoire des gens, et un déluge de témoignages a été enregistré puis transcrit sur ordinateur.

Je craignais qu'on me poursuive : au début des années 1960, le périodique Micmac News a publié deux articles de Conrad Paul, et les Sœurs de la charité ont fait une injonction contre ces articles. L'histoire a été étouffée. À mon arrivée, en 1985, ignorant tout de Conrad Paul, j'ai innocemment rendu visite à la maison mère pour y faire des recherches, et on m'a donné une pile d'articles qui disaient que les sœurs aimaient beaucoup les petits enfants Indiens. À mon retour là-bas, pour des recherches supplémentaires, on m'a montré la porte, me disant de ne plus revenir. Peter Julian et Nora Bernard m'ont assuré de leur appui : « Ils ne peuvent pas nous emprisonner tous! », ont-ils dit.

En 1986, j'ai décidé d'organiser une réunion. J'ai donc demandé au chef spirituel des Mi'kmaw, Noel Knockwood, de bénir l'école. Il a refusé : « tu vas énerver les esprits maléfiques et ils vont plonger en toi ou chez un autre! ». J'ai donc demandé au guérisseur, David Gehue, de le faire et il a aussi refusé, me disant : « je n'y approcherai jamais! ». Je devais donc faire cela toute seule. AÏE!

Je me tenais donc debout, vers 6 h, frissonnant dans la brume matinale, au sommet de la colline où la Resi se dressait naguère, derrière moi. J'ai allumé ma poignée de glycérie septentrionale (sweet-grass), je l'ai étalée, puis j'ai appelé : « Maman, maman, aide-moi! ».

J'ai alors vu les lumières d'un véhicule qui s'approchait en montant la colline. Je le jure. Il s'est approché de moi et Marie Francis a débarqué, aidée de deux jeunes gens. « Isabelle, a-t-elle lancé, nous sommes venus t'aider. Nous avons apporté le tambour du centre d'accueil de Halifax. »

« Marie, comment as-tu su que j'avais besoin d'aide? » Je pleurais et je riais en même temps.

« Je le savais, c'est tout », a-t-elle dit tout en me serrant... « Je sais ces choses-là. »

Nous avons alors fait la cérémonie du lever du Soleil, puis, au tambour, nous avons chanté pour demander l'aide de nos ancêtres.

Plus de trois cents personnes ont participé à la réunion du pensionnat... mais pas toute en même temps. Les automobiles faisaient la file sur la colline, sur la route de la rivière Shubie et même sur la route Maitland. Tous étaient venus célébrer la fin du code du silence, mais ils l'ignoraient. Moi aussi.

Je suis retournée à l'université en 1989, à l'âge de 58 ans. 1992 a vu la publication de *Out of the Depths: the experiences of Mi'kmaw children at the Indian Residential School in Shubenacadie, Nova Scotia*; j'avais alors 62 ans. Le code du silence est maintenant brisé et documenté.

Le processus de guérison a commencé et, pour nombre d'entre nous, la guérison est de plus en plus complète. Merci à ceux qui, les premiers, ont eu le courage de PARLER.

Isabelle Knockwood est l'auteure de Out of the Depths: the experiences of Mi'kmaw children at the Indian Residential School in Shubenacadie, Nova Scotia, publié par Roseway Publishing à Lockeport (Nouvelle-Écosse). -

Conférence mondiale contre le racisme,
la discrimination raciale, la xénophobie
et l'intolérance qui y est associée

Durban, Afrique du Sud
31 août - 7 septembre 2001

<http://www.un.org/french/WCAR/>

"Le spectre du racisme" : le racisme et les peuples autochtones

"Le racisme a été traditionnellement un drapeau servant à justifier les activités d'expansion, de conquête, de colonisation et de domination, et il a marché main dans la main avec l'intolérance, l'injustice et la violence."

- Rigoberta Menchú Tum, dirigeante autochtone du Guatemala et prix Nobel de la paix "Le problème du racisme au seuil du XXI siècle"

Les historiens et les universitaires s'accordent à reconnaître que la colonisation du Nouveau Monde a vu des formes extrêmes de racisme : massacres, marches forcées, "guerres indiennes", liquidation physique par l'inanition et la maladie. Aujourd'hui, de telles pratiques seraient qualifiées de nettoyage ethnique et de génocide. Ce qui paraît encore plus effroyable à un esprit contemporain, c'est que la soumission des autochtones du Nouveau Monde était sanctionnée par la loi. "Lois de la découverte", de la conquête et du principe terra nullius qui ont constitué les "doctrines du dépouillement", selon Erica Irene Daes, présidente/rapporteuse du Groupe de travail des Nations Unies sur les populations autochtones, dans une étude sur les peuples autochtones et leur relation avec la terre.

Plus précisément, au xve siècle, deux bulles papales ont préparé le terrain à la domination européenne du Nouveau Monde et de l'Afrique. Romanus Pontifex, bulle délivrée par le pape Nicolas V au roi Alfonso V du Portugal en 1452, déclarait la guerre à tous les infidèles dans le monde entier, et sanctionnait, promouvait expressément la conquête, la colonisation et l'exploitation des nations non chrétiennes et de leurs territoires. Inter Caetera, bulle délivrée par le pape Alexandre VI en 1493 au roi et à la reine d'Espagne après le voyage de Christophe Colomb à l'île qu'il avait appelée Hispaniola, a officiellement institué l'emprise du christianisme sur le Nouveau Monde. Elle invitait à soumettre les habitants indigènes et leurs territoires et divisait toutes les terres récemment découvertes ou qui le seraient en deux groupes, donnant à l'Espagne le droit de conquérir et de dominer d'un côté du globe et au Portugal de l'autre côté. Le Traité de Tordesillas (1494) a ensuite divisé de nouveau le globe avec pour résultat que la plupart des Brésiliens parlent aujourd'hui portugais et non espagnol, comme le reste de l'Amérique latine. Les bulles papales n'ont jamais été révoquées, bien que les représentants des peuples autochtones aient demandé au Vatican de l'envisager.

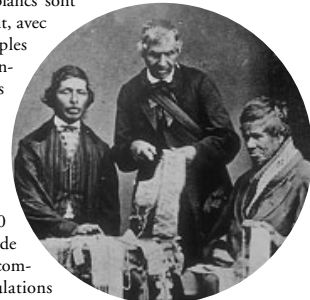
Ces "doctrines de découverte" ont fourni la base tant du "droit des gens" que du droit international qui y a fait suite. C'est ainsi qu'elles ont autorisé les nations chrétiennes à revendiquer les "terres inoccupées" (terra nullius) ou les terres qui appartenaient à des "païens". Dans de nombreuses parties du monde, ces concepts ont plus tard engendré la situation que connaissent beaucoup de peuples indigènes dans le présent; nations dépendantes ou pupilles de l'Etat, dont le gouvernement peut à tout moment révoquer, voire "éteindre" le droit à posséder leur propre sol.

Les dirigeants des peuples autochtones affirment aujourd'hui que le fait que l'occupation initiale du sol ne confère pas les mêmes privilèges qu'un titre d'occupation ordinaire constitue en soi une discrimination. Selon Mick Dodson, juriste australien aborigène, le concept d'extinction "revient à traiter les droits et intérêts des autochtones relatifs à la terre comme inférieurs à tous les autres titres de propriété". Selon le droit et la coutume autochtones, seul le titre de propriété initial peut être détenu par ce groupe et, selon la loi instituée depuis lors par les immigrants européens, ce titre peut être éteint.

A UNE ÉPOQUE PLUS ANCIENNE, DE TELS ACTES ÉTAIENT JUSTIFIÉS COMME CONFORMES À "L'INTÉRÊT BIEN COMPRIS" DE L'ENFANT INDIEN/ABORIGÈNE, DANS LE BUT D'AMÉLIORER SES CHANCES DANS LE MONDE MODERNE. L'OBJECTIF ÉTAIT DE L'ASSIMILER. LA VALEUR INHÉRENTE AUX CULTURES ET SAVOIRS AUTOCHTONES N'ÉTAIT PAS RECONNUE.

Les peuples autochtones du Nouveau Monde

Les peuples autochtones du monde, ou "premiers peuples", ne partagent pas la même histoire de la colonisation. Dans le Nouveau Monde, les colonisateurs européens blancs sont arrivés et se sont installés soudainement, avec des résultats radicaux. Les peuples autochtones ont été repoussés et marginalisés par les descendants des Européens. Certains peuples ont disparu, ou peu s'en faut. Selon les évaluations modernes, la population de l'Amérique du Nord au xve siècle, ou précolombienne, était de 10 à 12 millions. Vers 1890, elle était réduite à 300 000 environ. Dans certaines parties de l'Amérique latine, les résultats ont été comparables; dans d'autres, les populations autochtones sont encore en majorité. Mais, même dans ces zones, les autochtones connaissent souvent une situation défavorisée. Les peuples autochtones d'Amérique latine affrontent encore les mêmes obstacles que les peuples autochtones partout ailleurs; en tout premier lieu, ils ont perdu contact avec leurs terres. Et cette perte de contact est généralement fondée sur des distinctions qui dérivent en premier lieu de la race.



Les peuples autochtones de l'Ancien Monde

En Afrique, il y a visiblement des groupes de peuples qui ont toujours vécu où ils sont aujourd'hui, qui ont lutté pour maintenir leurs cultures, leurs langues et leurs modes de vie, et qui souffrent de problèmes similaires à ceux des peuples autochtones dans le monde entier, en particulier quand ils sont expulsés de leurs terres par la force. Ces problèmes sont notamment la pauvreté, la marginalisation, la perte de la culture et de la langue et les problèmes d'identité consécutifs qui débouchent souvent sur des fléaux sociaux tels que l'alcoolisme et le suicide. En raison de ces similarités, on trouve souvent commode et approprié de considérer de tels groupes comme des peuples autochtones.

Les peuples des forêts humides d'Afrique centrale qui pratiquent la chasse et la cueillette (pygmées) comprennent de nombreux groupes; ils sont menacés par les politiques de protection de la nature, le défrichage, l'extension des zones cultivées, les bouleversements politiques et les guerres civiles. Ils se situent généralement au plus bas de la structure sociale. Par une triste ironie, les politiques modernes de protection de la nature qui visent à protéger des espèces animales, non des groupes humains, interdisent de chasser à beaucoup de ces groupes qui pratiquent la chasse et la cueillette. ▶



En Afrique de l'Est, des peuples nomades pastoraux comme les Masai et les Samburu luttent face aux empiètements de la culture et de la politique de protection sur leurs propres habitats. Comme on les confine dans des espaces de plus en plus limités, il leur devient de plus en plus malaisé de maintenir leur bétail, surtout dans les périodes difficiles, par exemple en temps de sécheresse. Ils sont ainsi contraints, toujours davantage, de gagner les zones urbaines.

En Afrique australe, les San ou Boschimans ont dans certains cas disparu, ou peu s'en faut, car ils ont perdu leurs foyers nationaux traditionnels ou en ont été chassés. Il en reste un grand nombre en Namibie, mais ils sont le plus souvent appauvris et incapables de suivre leur mode de vie traditionnel. Beaucoup d'entre eux, qui n'ont nulle part où aller, sont simplement restés sur place et se voient réduits aujourd'hui à la condition d'ouvriers agricoles mal payés sur des exploitations, installées sur leur territoire traditionnel, que possèdent des Blancs ou d'autres Africains.

Les Imazighen (Bérbères) sont les peuples autochtones d'Afrique du Nord et du Sahel. Les Imazighen les mieux connus sont sans doute les Touaregs. La plupart des Imazighen non assimilés vivent dans les montagnes ou le désert. Près de la Méditerranée, ils sont devenus sédentaires; ceux qui vivent dans le désert sont généralement nomades. Aujourd'hui, ils se maintiennent dans des poches linguistiques peu étendues, où leurs cultures bénéficient d'une protection faible ou inexistante. Des activistes s'efforcent de maintenir leur langage et leur culture.

Une discrimination " bien intentionnée " : son coût

En Australie, au Canada et aux Etats-Unis, une pratique, dont le caractère discriminatoire et nuisible n'a été reconnu qu'au cours de la seconde moitié du xxe siècle, consiste à enlever de force de leurs foyers les enfants indigènes/aborigènes. En Australie, la pratique visait avant tout les enfants aborigènes de race mixte, qui étaient enlevés de force à leurs parents et donnés à des familles blanches pour adoption. Ces enfants ont souvent grandi sans savoir qu'ils étaient en partie aborigènes. On les appelle aujourd'hui la " génération volée ".

Aux Etats-Unis et au Canada, les enfants indigènes ont été envoyés dans des internats de triste mémoire, dont l'existence a persisté jusque dans la seconde moitié du xxe siècle. Leur langue, leur religion et leurs croyances culturelles étaient souvent tournées en ridicule. Il leur était interdit d'employer des mots indigènes, ce qui exposait souvent à un châtiment physique, afin de contraindre un enfant indien entêté à apprendre à bien parler anglais. Tout contact avec les parents et le reste de la famille était souvent découragé, voire prohibé. Dans les pires exemples, pour décourager les fuites, on disait aux enfants que leurs parents étaient morts, qu'ils n'avaient pas de foyer où retourner ou, à l'inverse, on disait aux familles que leurs enfants étaient morts pour décourager la visite des parents. Par un cruel retour des choses, ces mensonges se sont parfois avérés prophétiques : il y eut des cas où les enfants se sont enfuis en plein hiver, vêtus seulement de leur chemise de nuit, espérant trouver le chemin de leur maison. On suppose aujourd'hui qu'ils sont morts de froid, car leurs parents n'ont jamais pu les retrouver.

A une époque plus ancienne, de tels actes étaient justifiés comme conformes à " l'intérêt bien compris " de l'enfant indien/aborigène, dans le but d'améliorer ses chances dans le monde moderne. L'objectif était de l'assimiler. La valeur inhérente aux cultures et savoirs autochtones n'était pas reconnue.

Dans des zones isolées, certains internats ont attiré des enseignants et un personnel empressés à abuser des enfants. La preuve a été faite qu'ils furent très souvent victimes de violences physiques et sexuelles. En Amérique du Nord, à mesure que ces violences ont été révélées, l'identité des victimes a été établie et on s'est parfois efforcé d'offrir des remèdes et de punir les coupables.

L'Organisation des Nations Unies s'attaque au problème de la discrimination contre les populations autochtones

L'Organisation des Nations Unies a pour la première fois fixé son attention sur les problèmes des peuples autochtones dans le contexte de son action contre le racisme et la discrimination.

En 1970, la Sous-Commission de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités (organe subsidiaire de la Commission des droits de

l'homme) a chargé un rapporteur spécial, Martinez Cobo (Equateur), de conduire une étude sur " le problème de la discrimination contre les populations autochtones ". Cette étude monumentale, achevée seulement en 1984, a fourni des données très précises sur la discrimination contemporaine contre les peuples autochtones et sur leur situation précaire. Le rapport a dressé l'inventaire de l'extrême diversité des lois en vigueur qui visent à protéger les peuples autochtones : certaines de celles-ci étaient discriminatoires en leur essence, et la communauté dominante en méconnaissait d'autres de manière habituelle. Le rapport a conclu que la discrimination permanente contre les peuples autochtones menaçait leur existence même.

Le rapport a établi que certains gouvernements n'iaient qu'il existât des peuples autochtones sur le territoire national. D'autres n'iaient l'existence de toute espèce de discrimination, ce qui contredisait la réalité constatée. Le rapport a décrit des cas où le pouvoir central, faisant rapport sur la situation des peuples autochtones, trahissait sans le vouloir un mode de pensée brutalement discriminatoire. Par exemple, dans les Amériques, un représentant gouvernemental a répondu à M. Cobo, qui lui demandait des informations sur les " mesures de protection ", en affirmant : " Dans notre législation, les Indiens ne figurent même pas au nombre des incapables. " Un autre a répondu : " Leur naissance n'est pas enregistrée à l'état civil, ce qui veut dire qu'ils n'ont pas de personnalité civile légale. Ce sont des êtres sans obligation politique, sociale ni économique. Ils ne votent pas. Ils ne paient pas d'impôts. " Une décision judiciaire a conclu qu'un Indien ne pouvait être trouvé coupable d'homicide en raison d'une " insurmontable ignorance ", déclarant ce qui suit : " Bien que dans notre pays ils appartiennent à la catégorie des citoyens pourvus de droits et de devoirs..., les Indiens ne saisissent pas le texte de la loi. Ils ne la comprennent pas. "

La création du Groupe de travail sur les populations autochtones, en 1982, a été un résultat direct de l'étude Cobo. Composé de cinq experts indépendants, le Groupe de travail se réunit chaque année à Genève et, jusqu'à présent, a été l'unique instance du système des Nations Unies où les populations autochtones pouvaient présenter leurs points de vue. La Décennie internationale des populations autochtones (1995-2004) a aidé à centrer les efforts du système des Nations



Unies sur deux objectifs primordiaux : créer un forum permanent des problèmes relatifs aux peuples autochtones et rédiger une déclaration sur les droits des peuples autochtones. Le projet de déclaration est encore soumis à l'examen de la Commission des droits de l'homme. Le Conseil économique et social (ECOSOC), organe dont relève la Commission des droits de l'homme, a récemment pris des mesures pour instituer le Forum permanent des problèmes relatifs aux peuples autochtones, qui se composera de huit experts gouvernementaux et de huit représentants des peuples autochtones. Ces représentants seront pour la première fois autorisés à s'adresser directement à un organe officiel créé par la Charte des Nations Unies, le Conseil économique et social.

En raison des préoccupations croissantes relatives à l'environnement, des activités conduites par le Groupe de travail et par d'autres organes des Nations Unies et la campagne de plaidoyer menée par des groupes autochtones et par des organisations non gouvernementales, les peuples autochtones du monde entier reçoivent de leurs gouvernements respectifs une attention accrue. Des pays comme le Canada, l'Australie et les Etats-Unis se sont appliqués à régler les revendications territoriales de groupes autochtones et à rechercher une réconciliation malgré ►

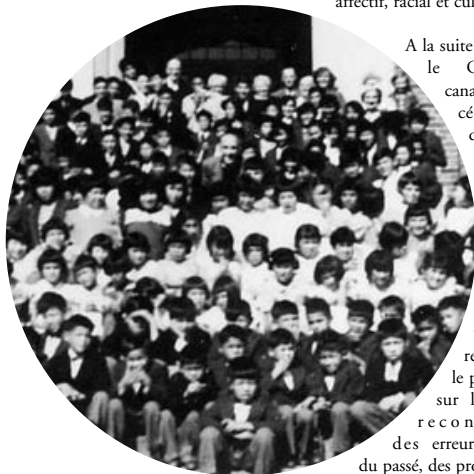


les torts infligés dans le passé, y compris au nom de l'assimilation. En Scandinavie, les Saami indigènes ont institué un forum parlementaire qui chevauche leurs frontières nationales respectives. En Afrique, les groupes autochtones commencent seulement à se mobiliser. Dans d'autres régions, des groupes autochtones ont pris des positions très accusées sans égard à leurs gouvernements respectifs. Et, ce qui représente un commencement absolu, un accord de paix négocié avec l'assistance de l'ONU dans la guerre civile du Guatemala a donné aux peuples autochtones un rôle spécifique. Mais bien des questions ne sont pas encore réglées.

Rétribution : revendications territoriales, entre autres choses

Les groupes indigènes ont beaucoup progressé sur le plan des revendications territoriales, surtout dans les Amériques et en Australie. Il importe notamment de signaler la naissance de Nunavut, le plus récent et le plus vaste territoire du Canada. Créé le 1er avril 1999 pour servir de foyer national aux Inuit, qui représentent 85 % de sa population, il a été le point d'aboutissement d'un processus engagé au début des années 70, quand le Canada a décidé de négocier des règlements avec les groupes autochtones qui présentaient des revendications territoriales. La création de Nunavut représente un nouvel échelon d'autodétermination des autochtones au Canada.

En réponse aux rapports selon lesquels des violences auraient été fréquemment commises dans le système des internats, la Commission législative du Canada a publié en 1996 un rapport intitulé " Restaurer la dignité : réagir aux violences commises contre des enfants dans des institutions canadiennes ". Au cours de ses recherches, la Commission a constaté qu'il s'imposait de prendre en considération non seulement les violences physiques et sexuelles, mais aussi le préjudice affectif, racial et culturel.



A la suite de ce rapport, le Gouvernement canadien a annoncé le lancement d'un nouveau programme " Rassembler ses forces : plan d'action autochtone ". Ce programme appelait à un partenariat renouvelé avec le peuple autochtone sur la base d'une reconnaissance des erreurs et injustices du passé, des progrès de la réconciliation, de la guérison et du renou-

veau et de la mise en place d'un plan commun pour l'avenir. Le gouvernement a aussi offert une déclaration de réconciliation, dans laquelle il déclare : " A ceux d'entre vous qui ont souffert cette tragédie des internats, nous exprimons notre profond regret. "

Par malheur, il est devenu évident que la solution de problèmes dont la charge affective est telle exigera beaucoup de temps et de détermination. avec plus de 6 000 plaintes dont les auteurs demandent une indemnité pour violences physiques et sexuelles, les églises, qui dirigeaient les écoles pour le compte du gouvernement canadien et qui sont codéfenderesses dans les procès, font savoir qu'elles seront presque certainement acculées à la faillite. et un certain nombre des victimes de ces violences se sont suicidées.

En Amérique du Nord également, les Etats-Unis sont en train de régler de nombreuses revendications territoriales. Des nations indiennes ont réussi à acquérir une certaine souveraineté. Quelques-unes ont ouvert des casinos dont le chiffre d'affaires porte sur des milliards de dollars et qui fournissent les emplois nécessaires à des zones en dépression, et pas seulement aux résidents de la réserve.

PAR MALHEUR, IL EST DEVENU ÉVIDENT QUE LA SOLUTION DE PROBLÈMES DONT LA CHARGE AFFECTIVE EST TELLE EXIGERA BEAUCOUP DE TEMPS ET DE DÉTERMINATION. AVEC PLUS DE 6 000 PLAINTES DONT LES AUTEURS DEMANDENT UNE INDEMNITÉ POUR VIOLENCES PHYSIQUES ET SEXUELLES, LES ÉGLISES, QUI DIRIGEAIENT LES ÉCOLES POUR LE COMPTE DU GOUVERNEMENT CANADIEN ET QUI SONT CODÉFENDERESSES DANS LES PROCÈS, FONT SAVOIR QU'ELLES SERONT PRESQUE CERTAINEMENT ACCULÉES À LA FAILLITE. ET UN CERTAIN NOMBRE DES VICTIMES DE CES VIOLENCES SE SONT SUICIDÉES.



Dans un cas particulièrement difficile, le gouvernement fédéral a poursuivi en justice l'Etat de New York pour avoir acquis et vendu illégalement des terres appartenant à la nation Oneida; terres aujourd'hui occupées par des milliers d'Américains propriétaires de leur domicile et que cette situation bouleverse. Tandis que la nation Oneida a affirmé avec insistance depuis le début qu'elle n'a aucune intention de s'emparer d'un terrain quelconque ni d'expulser qui que ce soit, l'émotion est très forte. Certaines personnes ont été menacées de mort.

Les Cayugas, les Senecas, les Mohawks et les Onondagas - qui sont tous des Haudenosaunee, ou membres de la Confédération des Iroquois, ainsi que la nation Oneida - ont tous des revendications territoriales dans l'Etat de New York. Comme la population de l'Etat de New York est beaucoup plus dense que dans bien d'autres secteurs du " pays indien ", ces demandes pourraient s'avérer difficiles à résoudre à la satisfaction de tous.

La réserve Pine Ridge, dans le Dakota du Sud, est le comté le plus pauvre des Etats-Unis. C'est aussi dans les Etats du Middle West que les Américains indigènes suscitent le racisme le plus visible. L'accusation a été souvent lancée qu'il y a deux justices, l'une pour les indigènes et l'autre pour les " Blancs ". Les indigènes disent que les délits dont ils sont victimes - y compris ceux où il y a homicide - ne font l'objet que d'une enquête superficielle, tandis que les délits commis contre les " Blancs ", et que l'on impute à des indigènes, sont poursuivis avec féroce. Et, tous les jours, un racisme qu'on croyait ne plus exister que dans le souvenir s'exprime encore - mais ce sont les indigènes qui en font les frais. Il n'y a sans doute plus de ségrégation sur les comptoirs de cafés du Sud, mais les indigènes disent qu'ils ne sont pas surpris quand on refuse de les servir dans un café. Cependant, ces expériences des indigènes qui vivent dans le pays indien sont ignorées de la grande majorité des citoyens américains. Ce qui conduit à poser une autre question : le racisme contre les indigènes a-t-il moins de chance d'appeler l'attention des médias de grande diffusion?

La Conférence mondiale contre le racisme

Les problèmes qu'affrontent les populations autochtones occuperont la première place à l'ordre du jour de la Conférence mondiale contre le racisme, la discrimination raciale, la xénophobie et l'intolérance qui y est associée, qui doit se tenir du 31 août au 7 septembre à Durban (Afrique du Sud). A cette réunion, la communauté internationale devrait élargir ses perspectives à l'immense variété des formes contemporaines de racisme et de discrimination. Le titre de la conférence dit clairement que la lutte contre le racisme n'est pas seulement une affaire de couleur. -

Racisme et destruction morale

par Giselle Robelin

De petits actes pervers sont si quotidiens qu'ils paraissent la norme. Cela commence par un simple manque de respect, du mensonge ou de la manipulation. Puis, si le groupe social dans lequel ces conduites apparaissent ne réagit pas, cela se transforme progressivement en conduites perverses qui ont des conséquences graves sur la santé psychologique des victimes

- Marie-France Hirigoyen, *Le harcèlement moral - La violence perverse au quotidien*

La Conférence mondiale contre le racisme, la discrimination raciale, la xénophobie et l'intolérance qui y est associée, a été avant tout un mouvement vers un questionnement, une reconnaissance et une dénonciation de pratiques perverses et vers une meilleure compréhension de leur répercussions au niveau de la société humaine.

Ce mouvement fait inexorablement partie d'un processus, d'un cheminement vers la guérison, à l'échelle planétaire. Guérison de traumatismes qui affectent depuis des millénaires, des générations d'êtres humains. Bien qu'elles ravagent encore notre tout nouveau siècle, les pratiques perverses du racisme, de la discrimination et de la xénophobie ne sont plus tolérables ni viables. Il est devenu évident que notre société humaine s'écroule sous le poids de l'injustice entraînant dans sa chute victime et oppresseurs, et qu'un processus de guérison devrait être entrepris sans plus attendre.

Au Canada, les survivants des pensionnats, leurs descendants et communautés sont douloureusement conscients à quel point ce cheminement planétaire vers la guérison reflète celui qu'ils ont entrepris. Ils savent qu'il sera long, difficile, mais ils savent aussi qu'il est inévitable.

Tout comme pour les survivants des pensionnats, le silence du racisme a été brisé, les injustices ont été révélées et les victimes s'aperçoivent qu'elles ne sont plus seules, mais qu'elles se retrouvent dans un grand cercle grandissant d'autres survivants, d'autres êtres humains et de systèmes humains prêts à les aider.

Le sujet du racisme, de la discrimination raciale, de la xénophobie et de l'intolérance qui y est associée est un sujet de proportion monumentale.

Nous cherchons toujours, à Le premier pas, de nouvelles perspectives qui ont une pertinence pour le travail de guérison entrepris dans les communautés autochtones. Il est intéressant de noter certains développements récents concernant l'éclairage de ces pratiques perverses. Ces développements nous invitent à élargir notre champ de vision au delà des relations ethniques et raciales, et de considérer de nouvelles façon d'envisager les traumatismes et leur guérison.

Un exemple typique de ces développements est la reconnaissance officielle en Europe et peu à peu en Amérique du Nord, de pratiques perverses telles que le harcèlement moral et psychologique en milieu de travail. Ces pratiques insidieuses, jusqu'à présent sans définitions précises, ont été tirées d'une obscurité malsaine où elles pouvaient, avec impunité, commettre toutes les agressions possibles sur leurs victimes: destabilisation mentale, destruction psychologique et même meurtre psychique etc...

Un nombre imposant d'études ont maintenant rendu ces pratiques visibles et crédibles, donc réelles, - que ce soit dans les couples, les familles, les communautés et les milieux de travail. Elles ont été dénoncées comme un phénomène qui n'épargne personne, quels que soient les pays ou les milieux raciaux. En d'autres mots, ces études officielles font ressortir deux choses: 1) les similarités qui existent entre tous les êtres humains, en déclarant que ces pratiques causent les mêmes dommages, quelle que soit l'appartenance de ces êtres humains; 2) Que la perfidité de ces pratiques constitue par elle-même, une attaque inacceptable sur leurs victimes, qui qu'elles soient. La perfidité du racisme, puisque démasquable, peut être dorénavant étalée à tous les regards.

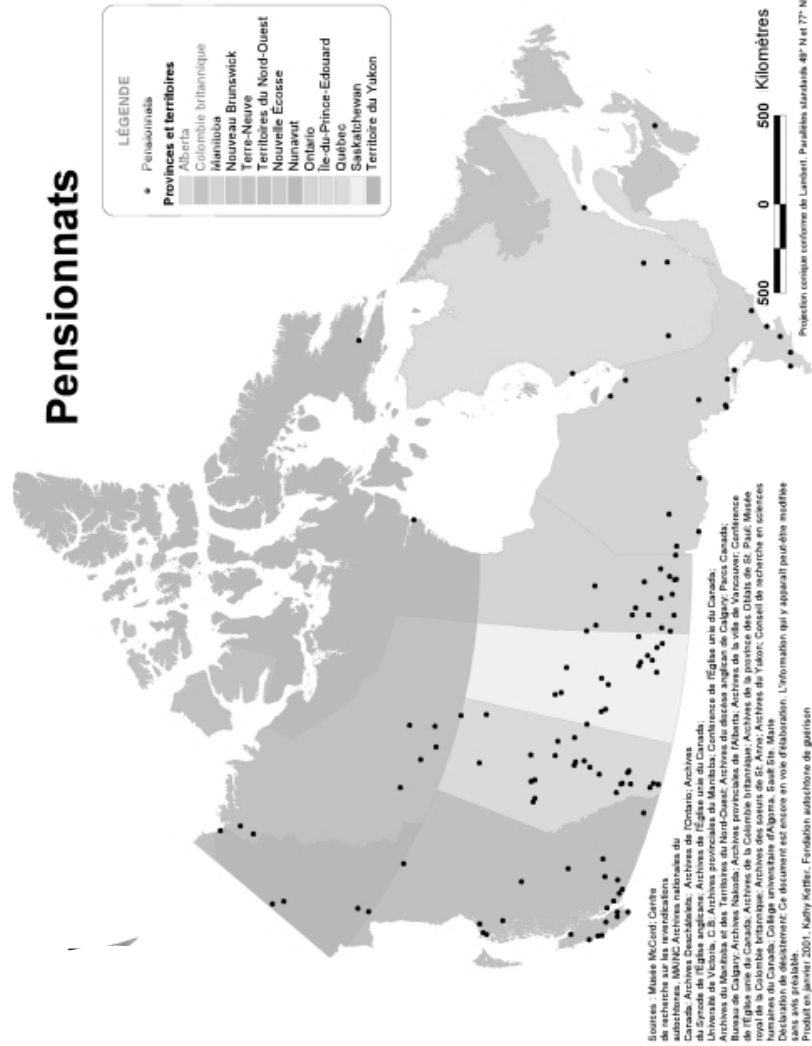
" On peut tuer quelqu'un sans même le toucher du doigt, en attaquant son âme avec des armes morales: chagrins, soucis lancinants, douleurs. Et beaucoup plus de personnes sont assassinées par cette méthode que par la violence".

- Jeremias Gotthelf

Il serait donc intéressant d'examiner plus en profondeur la nature de ces pratiques, dont les noms apparaissent de plus en plus dans notre champ de vision et de connaissance. Lorsqu'un abus est nié parce que la société n'accepte pas sa réalité, il est difficile d'en guérir. Aujourd'hui ces abus ont une réalité. Ils ont un nom, ils ont des caractéristiques reconnues. Aujourd'hui, la pratique voilée, subtile, insidieuse et dévastatrice du harcèlement moral, quelquefois appelé harcèlement psychologique, est punissable et guérissable parce que son existence n'est plus niée. Pour tous les survivants et toutes les personnes et communautés ayant souffert des effets des pensionnats, ceci est une très bonne nouvelle.

Nous n'avons malheureusement pas de place dans ce numéro de Le premier pas, pour vous présenter un article sur ce sujet. Nous voulions cependant le mentionner ici car il a un rapport avec les dossiers qui ont été examinés lors de la toute récente Conférence sur le racisme et qui entraînent dans le cadre de la guérison. Nous le réservons pour notre prochain numéro. Si vous désirez contribuer des articles, des commentaires, n'hésitez pas. Notre prochain numéro paraîtra en Décembre. •

Pensionnats



poèmes

<< citations >>

Le silence n'existe pas dans vos cités, il n'y a pas de lieu où l'on peut entendre le murmure des feuilles au printemps ou le bruissement des ailes des insectes... Les indiens préfèrent le bruit léger du vent qui balaye la surface de l'étang, l'odeur du vent purifié par une pluie au milieu de la journée ou parfumé par les pins pignons.

L'air est bien précieux pour l'homme indien car toutes les choses partagent le même souffle de vie – l'animal, l'arbre, l'homme.

Comme un homme qui se meurt depuis des jours, l'homme de la vile est insensible à la peste.

-Chef Seattle, Suquamish/duwamish
(From : *Dans la beauté je marcherai...* Helen Exley)

Dans notre mode de vie, dans notre gouvernement, chaque fois que nous prenons une décision, nous pensons toujours à la Septième Génération à venir. Il est de notre devoir que notre futur peuple, les générations qui ne sont pas encore nées, connaissent un monde aussi bon que le nôtre – en gardant l'espoir qu'il puisse être meilleur. Lorsque nous marchons sur la terre, nous posons toujours le pied avec soin car nous savons que les visages de nos générations futures nous regardent d'en bas. Nous ne les oublions jamais.

Oren Lyons.

Les mains douloureuses de Sedna

Elle n'a pas de doigts pour essuyer ses pleurs
Alors Sedna repasse dans sa mémoire de très très vieux souvenirs
Elle n'a qu'un œil mais elle voit qu'elle n'est plus
La personne importante qu'elle était autrefois.
Elle attend que le Shaman tresse ses longs cheveux
Et se demande si quelqu'un quelque part se rappelle d'elle.
Et personne ne semble plus la trouver nécessaire -
Les gens autrefois évitaient de briser les tabous,
S'ils le faisaient, ils savaient que les mauvais esprits,
Les influences maléfiques pèseraient sur leur communauté, leurs foyers.
Nous avons violé tant de ses lois
Et nous passons tout cela sous silence.
Nous vivons dans la misère, nous sommes pauvres
Nous n'avons pas assez d'argent pour les choses chères du supermarché
Nous n'avons pas assez de maisons, nous ne les construisons plus nous-mêmes.
Il n'y a plus de sang sur la lame du couteau qui a plongé dans Sedna.

Aasivak's, ou les cornes du bœuf musqué

Ô! Esprit puissant du bœuf musqué
Viens à mon aide, emmène-moi;
Je suis un prisonnier de la cité
Je veux manger de la viande de caribou avec celui qui habite sur la lune
Je veux me glisser hors de mon ombre, celle qui me suit partout,
Qui colle à mes pas au cœur de la ville
les musiciens aux coins des rues
Ceux qui font résonner leur tambour
L'homme sans foyer me demande quelques sous
Tous ces gens qui marchent le cellulaire à l'oreille
Je veux prendre mon kayak et retourner
là où j'ai attaché la peau de mes sourcils,
Là où le sang coulait
J'ai dévoré mon sourcil et il a repoussé aussi vite
Aasivak, suis encore le même?
Ici, à cet endroit si bas, luttant avec mon identité, mon humanité,
Les gens de mon peuple crient sur moi et me diminuent
Ils disent que je ne suis pas Inuk
Regarde moi bien
Nettoie tes lunettes et regarde mon visage
Qui dans un autre temps, un autre lieu, a été tatoué
Je viens de deux mondes, très différents l'un de l'autre
Toi, l'aveugle, tais-toi ou le mari de Sedna, l'homme-chien
Viendra te prendre ou encore
L'homme du Gouvernement viendra te chercher.

Commentaires : Ce poème traite grosso modo de mes luttes (une personnelle et une autre très importante qui m'a donné beaucoup de stress) parce que je n'étais pas suffisamment Inuk : j'ai grandi au Sud et je ne parle pas couramment l'Inuktitut. Il décrit comment je suis prisonnière des mœurs du Sud et mon désir profond de vivre au Nord et de reprendre contact spirituellement avec l'endroit d'où je viens. Ce poème comprend aussi un peu du récit traditionnel de l'Araignée (Aasivak), qui est mon homonyme. Lorsque les enfants étaient désobéissants, leurs parents leur disaient les deux derniers vers.

Nous avons tant perdu...
Mais nous avons encore les enseignements des Aînés.
Nous nous souvenons encore des anciens modes de vie.
Nous continuerons à nous rappeler et à comprendre
Les histoires, les chasses, la vie dans la nature.
Nous nous guiderons nous-mêmes jusqu'au chemin confortable
Où se croise le nouveau et l'ancien,
le passé que nous n'oublierons jamais, la force et la beauté brilleront
Et nous verrons alors nos ancêtres. Ils nous guideront et nous diront qu'il est possible pour nous de faire comprendre aux mains douloureuses de Sedna ce qu'était cette transformation, ce chaos qui était venu sur les traces de l'homme blanc.

Commentaires : J'ai écrit que les animaux ne sont plus aussi nécessaires qu'autrefois, mais dans le Nord, ils le sont toujours, pour fabriquer des vêtements chauds pour les chasseurs, pour manger parce que la nourriture coûte très cher et pour bien d'autres raisons, mais pas autant qu'avant. Les gens peuvent maintenant porter des vêtements modernes (qui sont moins chauds) et manger des aliments modernes; ils n'utilisent plus de graisse animale pour réchauffer leur maison ou pour la cuisson.

Les trois prochaines pages sont consacrées à 6 photographies, envoyées à Le premier pas. Ces photographies proviennent de Moose Factory, une communauté crie située sur la rive ouest de la Baie James. Ces photos appartenaient auparavant à l'enseignant figurant sur la photo No. 3.

Il semblerait que ces photographies aient été prises et exhibées officiellement par l'école. Ce sont des photographies professionnelles et elles ont probablement été utilisées à des fins publicitaires.

Photographie No. 1 - Dortoir de garçons. Au fond, à gauche, se tient un membre du personnel de l'école.

Photographie No. 2 - Assemblée des élèves

Photographie No. 3 - Enseignant et quelques élèves de sa classe. La date, mercredi le 15 janvier 1950, est écrite au tableau.

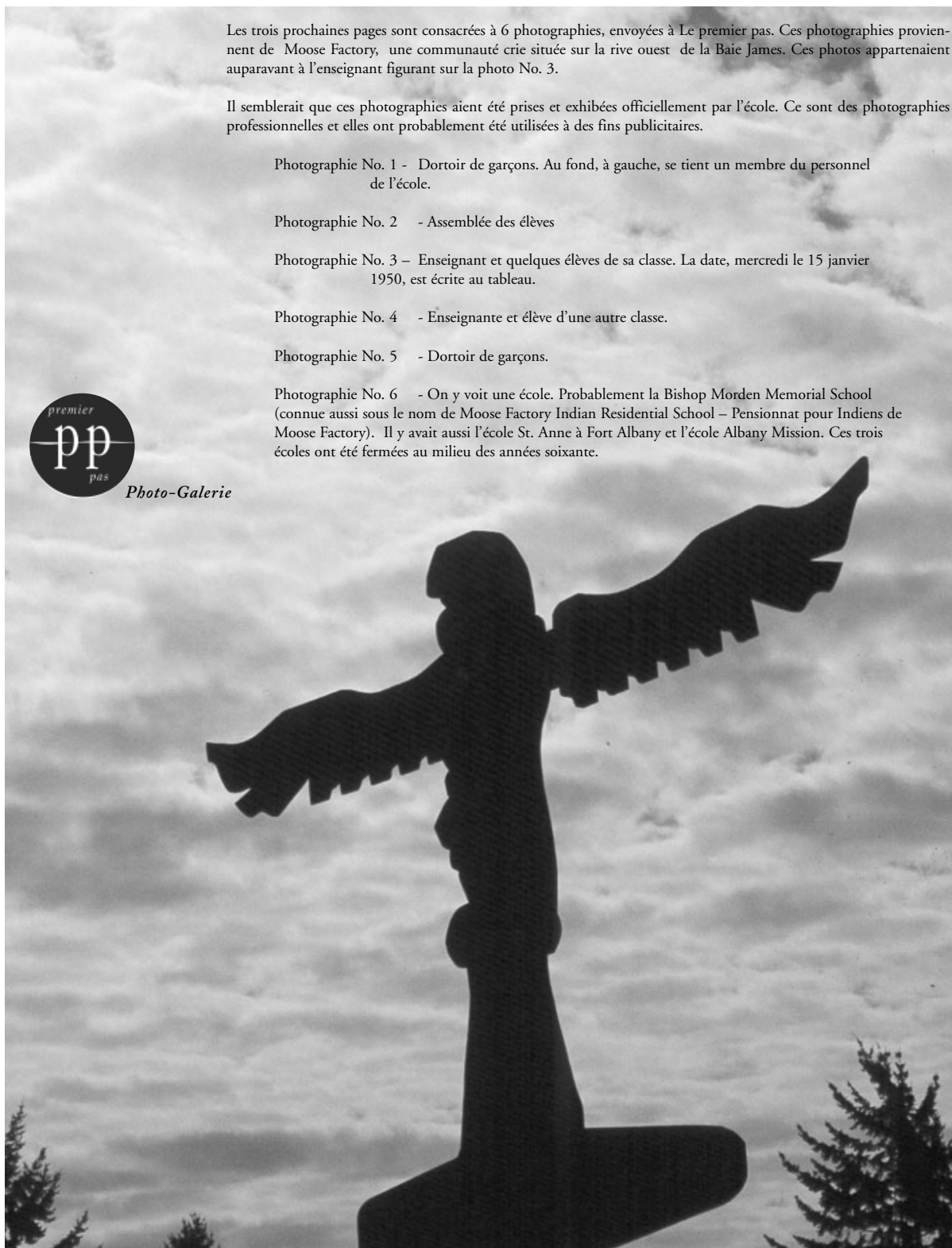
Photographie No. 4 - Enseignante et élève d'une autre classe.

Photographie No. 5 - Dortoir de garçons.

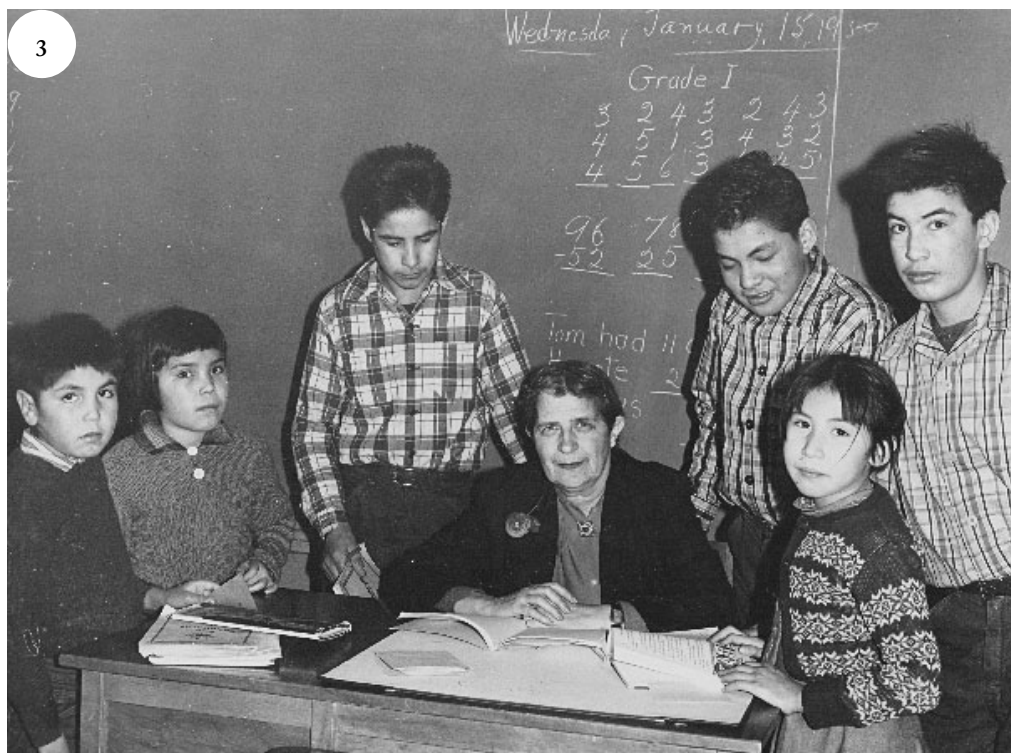
Photographie No. 6 - On y voit une école. Probablement la Bishop Morden Memorial School (connue aussi sous le nom de Moose Factory Indian Residential School - Pensionnat pour Indiens de Moose Factory). Il y avait aussi l'école St. Anne à Fort Albany et l'école Albany Mission. Ces trois écoles ont été fermées au milieu des années soixante.



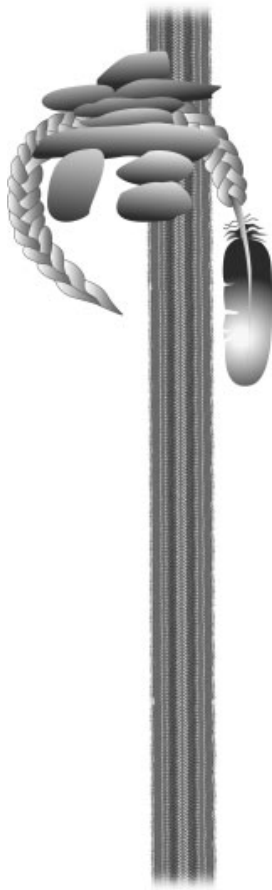
Photo-Galerie











AVIS

La fondation
charitable
autochtone de
gu/rison
(FCAG) a le
plaisir d'an-
noncer le
gagnant du
concours
2001 pour le
Logo de la
Fondation.

Le Logo, qui
a remporté le
prix et qui
vous est
présenté ici,
est celui de
Nathalie
Coutou, de
Wakefield,
Quebec



ARTHUR QUOQUOCHI *Pensionnats et sportifs*

Beaucoup de Montagnais se souviennent d'Arthur pour ses nombreux exploits sportifs et ses nombreuses prouesses athlétiques. De nos jours, lorsqu'on demande de nous parler d'un joueur de hockey ayant impressionné beaucoup de personnes, c'est le nom d'Arthur Quoquochi que l'on mentionne. Très jeune, Arthur a quitté son milieu : la réserve de Wemotaci (communauté Atikamekw) afin de suivre sa formation académique aux pensionnats indiens de Pointe-Bleue et de St-Marc de Figueray. Durant la période estivale, il retournait voir les siens. Dans les années 1960, le hockey, étant le sport préféré des jeunes Montagnais, plusieurs membres de notre collectivité ont participé au Tournoi international Pee-Wee de Québec et ont joué avec Arthur. À cette époque, les jeunes garçons devaient se rendre à Pointe-Bleue afin de s'entraîner en vue de cette compétition. À deux occasions, un jeune Atikamekw, Arthur Quoquochi, vivant au pensionnat de Pointe-Bleue a participé à ces compétitions et il faisait partie de l'équipe: Les Indiens du Québec. Très tôt, son talent de joueur a été remarqué et les journalistes sportifs lui ont accordé le statut de vedette. En 1964, lors des compétitions d'athlétisme tenues à Pointe-Bleue, il a établi un record du lancer du javelot et trente ans plus tard, ce record régional a été battu. D'après certaines sources, son lancer fut de 138' 2 1/2". Ensuite, durant deux années (1965-67), il a joué au hockey avec l'équipe junior : Les Castors de Dolbeau. Au sein de celle-ci, il a eu la chance d'être vu par des dépisteurs et en 1968, les Canadiens juniors de Montréal, une équipe faisant partie de la ligue junior de l'Ontario, le choisissent pour faire partie de leur équipe. En 1969, Arthur Quoquochi remporte la Coupe Mémorial de hockey et au second tour de repêchage de la ligue nationale de hockey, les Bruins de Boston le choisissent pour faire partie de leur équipe. Pour être choisi, il fallait avoir un talent au-dessus de la moyenne : Arthur était une vedette, une idole des Atikamekw, des Montagnais et des Autochtones.

Membres de l'équipe des Canadiens juniors de Montréal (1969): Jean-Pierre Bordeleau, Guy Charron, Gary Connelly, André Dupont, Jocelyn Guévremont, Robert Guindon, Normand Gratton, Réjean Houle, Serge Lajeunesse, Robert Lalonde, Richard Lemieux, Richard Martin, Claude Moreau, Gilbert Perreault, Arthur Quoquochi, Jim Rutherford, Marc Tardif, Ted Tucker, Wayne Wood, Phil Wimmer (gérant), Roger Bédard (entraîneur). Les noms en caractères gras ont été repêchés par une équipe de la ligue nationale de hockey.

Repêchage de la ligue nationale de 1969. Lors du repêchage de la ligue nationale de hockey, plusieurs membres de l'équipe des Canadiens juniors de Montréal furent choisis. Dès le premier tour les Bruins de Boston optent pour Arthur Quoquochi (vingt-deuxième rang). Durant quatre années, il a joué dans de nombreuses ligues professionnelles : américaine (Bears de Hersey et les Braves de Boston), internationale (Generals de Flint et les Golden Seals de Columbus), Western Hockey League (Golden Eagles de Salt Lake City) et centrale (Blazers d'Oklahoma City).

1969-70 Oklahoma City Blazers

Rangée du haut : Gregg Sheppard, Art Quoquochi, Jim Jones, Nick Beverley, Steve Atkinson, Fraser Gleeson (soigneur), Ron Nance (relationniste)
Rangée du centre : Paul Hurley, Nels Jacobson, Bill Klatt, Ross Webley, Frank Spring, Ivan Boldirev, Ron Fairbrother, Mike Shropshire (directeur adm.)
Première rangée : Gary Doyle, Jim Adair, Dave Woodley, Bill Levins (directeur général), Murray Davison (entraîneur), Barry Wilkins, Merlin Jenner



Après-carrière

Ensuite, suite à des difficultés personnelles, il a abandonné sa carrière professionnelle de joueur de hockey. D'après lui, tout jeune athlète doit être encadré. Pendant des mois, c'est excitant de vivre en équipe, d'avoir un horaire structuré, planifié. À cette époque, il était plus important de jouer au hockey que de fréquenter l'école. Maintenant, Arthur est revenu vivre dans son village et il oeuvre dans le domaine de la santé communautaire. Dans le cadre de son travail, il participe à de nombreuses activités avec les jeunes et depuis 1999, à titre de conseiller, il siège au sein du conseil de bande de Wemotaci. Depuis quelques années, la communauté a un centre sportif ayant une glace artificielle. Selon Arthur, beaucoup de jeunes autochtones ont des talents pour faire partie d'une équipe de hockey de calibre supérieur. De nos jours, les dépisteurs vont dans les endroits connus et ils ignorent les collectivités éloignées.

Sources:

Texte de Pierre Felice publié dans le journal Le Quotidien le 28 mai 1976. Recherche historique par Raymond Bluteau. Transcription par Raymond Bluteau le 12 mai 2000.

Les peuples autochtones et le racisme

http://www.crr.ca/fr/Publications/bibliography/fPub_BiblioAPR.htm

(Ce site contient aussi une bibliographie en anglais)

Comité de consultation sur l'administration de la justice en milieu autochtone. (1995, août).

La Justice pour et par les autochtones.

Rapport et recommandations du Comité de consultation sur l'administration de la justice en milieu autochtone.

Sainte-Foy. Direction des communications, Ministère de la Justice.

2-550-25177-6

*«... nous croyons qu'il suffit de dire que les membres de la communauté doivent se sentir partie prenante de l'appareil judiciaire. Le mécanisme peut varier sensiblement d'une communauté à l'autre, mais il doit refléter l'engagement des gens du milieu et encourager l'infiltration de nos valeurs particulières et de notre culture. Reste à déterminer la formule la plus efficace, que ce soit un conseil des sages, un comité de justice, un cercle d'échanges, la consultations sur sentence, etc...»
(Communautés membres de Mammit Innuat, 'Énumération de principes', 1994 cité par le Comité, p.48)*

Le but ultime du Comité est de développer un projet judiciaire qui répond, avant tout, aux besoins distincts de toutes les communautés autochtones québécoises. De plus, il souligne

qu'il est nécessaire de respecter et d'incorporer les traditions, coutumes et valeurs socioculturelles de chacune de ces communautés. Cette étude et ses recommandations ont été élaborées suite à une démarche de consultation facilitée auprès de communautés autochtones québécoises. Surtout, le rapport examine certains aspects clés du système juridique tels que la médiation et la consultation, les intérêts des jeunes autochtones, la participation des femmes autochtones, l'aide juridique, les juges, les obstacles linguistiques et l'usage des interprètes, les tribunaux et les recours juridiques locaux comme les services parajudiciaires. Suite à l'élaboration de ses recommandations, le Comité de consultation constate et souligne le fait que ses recommandations puissent s'avérer inutiles sans la participation centrale des membres des communautés autochtones ou encore, sans préconisation d'une stratégie globale d'action.

Sioui, Georges E. (1999).

Pour une histoire amérindienne de l'Amérique.

Québec. Les Presses de l'Université Laval.
2-7637-7657-4

«Quand ces wampums auront été offerts à tous ceux que l'histoire concerne, c'est-à-dire tous les humains, soit pour essuyer les larmes qui gênent la vision, soit pour

libérer la respiration, soit encore pour rendre à l'oreille sa sensibilité, ou pour aplanir les chemins des rencontres jusqu'à ce que la beauté de la vie réillumine tous les yeux et que la raison, apaisée, puisse "revenir à son siège", nous pourrions écouter et comprendre l'autohistoire amérindienne». (G. E. Sioui, p. 12).

Ce texte de Georges E. Sioui se veut présenter une «autohistoire» autochtone c'est-à-dire, une histoire qui correspond aux valeurs, aux perceptions, et à l'éthique sociale et culturelle amérindienne. À cette fin, l'auteur explore les attitudes sur lesquelles sont axées les interprétations autochtones de l'écologie, du cercle sacré, de la création, de la conception de l'être humain, et du rôle des sexes. Surtout, Sioui se réfère à la culture Iroquoise et à la nation Hurons-Wendats (dont il est membre), pour en dégager les valeurs sous-jacentes. Il est de l'avis que l'«autohistoire» autochtone se prête à une réorientation de l'histoire conventionnelle (blanche) qui elle, n'a servi qu'à nier la valeur et la grandeur des contributions autochtones et qui aussi, continue à se prêter aux malentendus entre l'Homme Blanc et les membres de communautés Autochtones. •

L'histoire des pensionnats canadiens: une recommandation

James Miller, ancien boursier du CRSH (Conseil des Arts du Canada) qui a aussi enseigné au Japon, est aujourd'hui professeur d'histoire du Canada à l'Université de la Saskatchewan. M. Miller est un spécialiste reconnu des questions autochtones et il a reçu de nombreux prix et distinctions canadiens et internationaux pour ses travaux sur les droits de la personne et les populations autochtones. Il a récemment publié un livre sur l'histoire des pensionnats canadiens. En avril 1998, il a produit, avec deux de ses collègues, une étude de 430 pages intitulée *Bounty and Benevolence*, qui présente l'histoire des traités signés par le gouvernement du Canada avec les Autochtones de la Saskatchewan. La province utilisera ce document, qui fait progresser notre compréhension de la nature des négociations menant à des traités, pour tenter de mieux focaliser les discussions portant sur les problèmes et les politiques relatifs aux traités. Sa brillante réputation est fondée sur ses connaissances rigoureuses et approfondies de la théorie et des applications pratiques de l'histoire comme discipline, ainsi que sur l'étendue de son savoir concernant l'histoire des questions régionales au Canada et des relations entre les Premières Nations et les autres Canadiens. M. Miller a déjà été président de la Société historique du Canada et il a aussi été membre des comités de sélection du CRSH. Beaucoup estiment qu'il joue un rôle clé dans les milieux canadiens de la recherche en histoire en ce qui concerne la recherche influant sur les politiques et qu'il ouvre ainsi la voie à une nouvelle génération d'historiens.



Rapport d'une séance de formation offerte par Arlene Vrtar, RSW et infirmière auxiliaire, avec une composante sur le sujet des pensionnats et des abus physiques et sexuels qui y ont été commis.

Arlene a à son actif une expérience de vie considérable dans les domaines de l'alcoolisme, de la toxicomanie, de l'hyperphagie et de la désaccoutumance au tabac.

Elle a d'abord observé un moment de silence au nom de toutes les personnes qui ont souffert en raison du lourd héritage d'abus qui prend sa source dans les pensionnats.

Arlene a commencé par poser la question suivante : **" Pourquoi la question des abus commis dans les pensionnats - soit un événement qui s'est produit il y a très longtemps - affecte-t-elle encore aujourd'hui les peuples des Premières nations? "**

La réponse à cette question est complexe, et sa complexité réside dans l'histoire et le cycle d'abus qui se perpétue à travers les générations. Arlene a passé en revue la chronologie historique des pensionnats de 1845 à nos jours dont voici quelques-uns des principaux repères :

1845 - dans son rapport à l'assemblée législative du Haut Canada, le gouvernement recommande la création de pensionnats pour les Indiens;
 1847 - il est suggéré que les écoles soient créées en partenariat avec le gouvernement et l'Eglise et que l'éducation soit de nature religieuse;
 1892 - le gouvernement fédéral et les églises établissent un partenariat formel pour administrer un système scolaire pour les enfants indiens;
 1920 - sous la direction de Duncan Campbell Scott, il devient obligatoire pour les enfants indiens âgés de 7 à 15 ans de fréquenter l'école;
 1945 - 9 149 élèves sont inscrits dans les pensionnats, avec seulement quelque 100 élèves inscrits dans une classe supérieure à la 8e année et aucun dossier attestant de l'inscription d'élèves dans une classe supérieure à la 9e année;
 1950 - plus de 40 % du personnel enseignant des pensionnats ne possède aucune formation professionnelle;
 1969 - le partenariat entre le gouvernement et les églises est formellement aboli, et le gouvernement fédéral prend le plein contrôle des écoles. On compte au total 7 704 inscriptions avec 60 % d'enfants indiens inscrits dans le système d'écoles publiques;
 1979 - 12 écoles demeurent en service avec 1 189 inscriptions;

1983 - fermeture du dernier pensionnat à Tofino, C.B.;

1992-1993 - une recherche est menée en C.B. dans le but d'étudier l'impact des pensionnats. On découvre tout un éventail d'abus physiques, sexuels et psychologiques;

1994 - création d'un Groupe de travail autochtone sur les pensionnats par la GRC à la suite des résultats de la recherche. Le groupe de travail avait pour mandat d'examiner tous les pensionnats en service de 1890 à 1984;
 1994 - l'AFN publie un rapport sur les pensionnats intitulé " Breaking the Silence " (Briser le Silence);

1995 - Arthur Henry Plint, ancien superviseur du pensionnat indien de l'Alberta de 1948 à 1953 et de 1963 à 1968 plaide coupable à 16 chefs d'accusation pour attentat à la pudeur et est condamné à 11 ans de prison;

1996 - publication du rapport final de la Commission royale sur les peuples autochtones; on y exige une enquête publique sur les conséquences des pensionnats pour les générations des peuples des Premières nations. Le rapport recommande aussi la mise sur pied d'un service d'archivage national des dossiers concernant les pensionnats;

1997 - John Watson, le plus haut fonctionnaire des Affaires indiennes de la C.B. est le premier représentant du gouvernement canadien à admettre que les pensionnats faisaient partie d'une politique d'assimilation mise en place par le gouvernement canadien;

1997 - le chef national Phil Fontaine présente sommairement les éléments que l'AFN chercherait à intégrer dans une stratégie de guérison en regard des abus commis dans les pensionnats, soit des excuses complètes, un fonds de dotation, un programme de revitalisation de la langue, un service de counseling à l'intention des survivants et un programme de thérapie communautaire;

7 janvier 1998 - Jane Stewart, ministre des Affaires indiennes, fait une déclaration de réconciliation dans laquelle elle s'excuse au près des personnes qui ont été victimes d'abus physiques et sexuels dans les pensionnats; Elle annonce d'un fonds de guérison de 350 millions de dollars destiné à faire face au lourd héritage d'abus physiques et sexuels de l'époque des pensionnats.

Le système des pensionnats visait **" à tuer l'Indien dans l'enfant "** et à transformer les enfants autochtones, considérés comme des " sauvages ", en membres civilisés de la société canadienne. Le ministère tentait ainsi de couper les liens culturels unissant les diverses générations et maintenant l'intégrité des familles et des communautés.





Le programme éducatif des pensionnats ne correspondait à rien de ce à quoi on pourrait s'attendre de nos jours ou même en fait à ce que d'autres enfants canadiens apprenaient à l'école à la même époque.

Voici comme exemple le programme d'une journée dans un pensionnat :

- 6 h - toilette, habillage et ménage du dortoir;
- 6 h 30 - messe en latin à la chapelle puis tâches matinales;
- les périodes de classe étaient divisées en éducation religieuse (1 h) et en lecture, écriture et mathématiques (2 h). Le programme des écoles pour enfants non autochtones comportait cinq heures d'éducation;
- après le dîner, les enfants autochtones commençaient leur formation " civilisatrice " : travaux de la ferme, jardinage, cuisine, couture et nettoyage;
- il y avait une heure d'étude dans la soirée, puis c'était le souper, le ménage, la récréation surveillée, la prière et le coucher

Le programme éducatif était tout juste adéquat. Les enfants autochtones des pensionnats étaient mis à l'écart de leur culture, de leur langue et de leurs enseignants et n'ont pu passer à travers les rites de passage appropriés. Lorsque les étapes du développement précédant la vieillesse ne sont pas vécues comme il se doit ou qu'un enfant est victime d'abus au cours de son développement, on peut facilement comprendre pourquoi tant

d'Autochtones sont sortis du système des pensionnats avec autant de problèmes.

Une fois devenus adultes ou aînés, ils ont souvent transmis leurs désordres émotionnels ou les abus subis dans les pensionnats à leurs propres enfants ou famille, amorçant ainsi un cycle d'abus.

Arlene a partagé avec l'auditoire son expérience très poignante d'abus en pensionnat, événement qui a profondément affecté sa famille. Elle a insisté sur le besoin d'aborder la question à l'intérieur même des familles et de travailler ensemble comme une famille ou avec l'aide d'un conseiller pour guérir les plaies laissées par les abus.

Elle a aussi conseillé aux RSC de tirer profit du fonds de guérison s'ils y ont accès dans leur communauté afin d'aider à abolir les obstacles à la guérison spirituelle des peuples des Premières nations. Puis elle a terminé sur une note d'espoir en disant que : " Notre présent n'a pas à ressembler à notre passé ". •

Référence: Les femmes et la santé -vol. 13, hiver 1999 – Bulletin In Touch

Organisation Nationale des Représentants Indiens et Inuit en Santé Communautaire
<http://www.niichro.com/LibraryF/Labiblio.html>

Education contre le racisme: personnes-modeles autochtones



Cindy Hanson

ÉCOLE SECONDAIRE CROCUS PLAINS, BRANDON, MANITOBA

Cindy Hanson est une enseignante dynamique qui se spécialise dans la promotion de la compréhension et de la diversité culturelles à travers un enseignement de type communautaire structuré autour d'activités. Ses élèves d'histoire canadienne interviewent les gens de la communauté, prennent des photos de sites particuliers, visitent des quartiers et montent des productions théâtrales. Cindy a développé une panoplie d'outils pédagogiques originaux qui intègrent des contenus sur les Premières Nations et la communauté à l'histoire locale et à la connaissance du milieu. La promotion de la diversité et l'élimination du racisme sont des thèmes clés de son enseignement. Ses élèves échangent des expériences personnelles et développent des habiletés pour affronter les stéréotypes. Le projet qui lui a permis d'être sélectionnée, Diversity: An Integrated Curriculum Approach (Diversité : une approche curriculaire intégrée), repose sur l'étude de textes historiques, fait appel au théâtre et aux relations avec la communauté et comprend une analyse critique de blagues, de bandes dessinées et d'annonces publicitaires. Jusqu'en juin 1998, Cindy a enseigné à la Crocus Plains Regional Secondary School. Alors qu'elle était en poste, ses élèves se sont produits devant la Commission royale des affaires autochtones, ont réalisé une vidéo qui a remporté un prix et ont coordonné un premier événement autochtone d'envergure nationale à Brandon. Son travail dans le champ des études autochtones lui a valu le prix professionnel de l'ACDI. Cindy est actuellement coordonnatrice des élèves autochtones à l'Assiniboine Community College et continue d'offrir du perfectionnement à des enseignants à travers le Manitoba.

Source: <http://www.historysociety.ca/heroes/gg/98hanson.html>Cindy

Ressources sur les pensionnats

ARTICLES

Comme une brisure : les agressions sexuelles contre les enfants de l'Église et de la société, Ottawa, Concacon Inc., 1992, à la page 6.

Pensionnats et abus
<http://www.niichro.com/womhealth/fwohealth7.html>

RAPPORTS

La violence faite aux enfants en milieu institutionnel au Canada, Ronda Bessner, COMMISSION DU DROIT DU CANADA, Automne 1998
<http://www.lcc.gc.ca/fr/themes/mr/ica/besrep/>

La dignité retrouvée - Les sévices contre les enfants placés en établissements La réparation des sévices infligés aux enfants dans des établissements canadiens
<http://www.cdc.gc.ca/fr/themes/mr/ica/2000/pdf/execsum.pdf>

Commission d'enquête du Nouveau-Brunswick, École de formation du Nouveau-Brunswick -- Kingsclear, Commissaire Richard L. Miller, Fredericton, Nouveau-Brunswick, le 17 février 1995.

The Report of the Archdiocesan Commission of Enquiry into the Sexual Abuse of Children by Members of the Clergy, 3 volumes, Saint-Jean (T.-N.), archidiocèse de Terre-Neuve, 1990.

CONFÉRENCE DES EVÊQUES CATHOLIQUES DU CANADA. Comité ad hoc sur les cas d'agression sexuelle, *De la souffrance à l'espérance : rapport du comité ad hoc de la CECC sur les cas d'agression sexuelle*, Ottawa : Conférence des évêques catholiques du Canada, 1992.

Pensionnats et justice pénale
<http://home.istar.ca/~ccja/franc/autoch1.html>

Collection sur les Autochtones, Direction des affaires correctionnelles, *Un Programme Vraiment Innovateur. Consultation auprès des résidents éventuelles de la résidence de formation communautaire de l'Institut Gabriel Dumont*, APC 2 CA (1992)

Collection sur les Autochtones, Direction des affaires correctionnelles, *Programme de Prétraitement des détenus autochtones toxicomanes, Project Pilote*, (janvier 1990-décembre 1990), APC 3 CA (1992)

SITE WEB

Études autochtones, Ministère de l'éducation de l'Ontario
Le curriculum de l'Ontario, 11^e et 12^e année
<http://www.edu.gov.on.ca/fre/document/curricul/secondary/grade1112/nativest/nativesf.html>

THÈSES

http://www.cihc.ca/news/press_releases/00/backgrounder-0020_f.shtml

N. Rosalyn Ing, The University of British Columbia : *Le poids de la honte et des traumatismes non résolus : les pensionnats et leurs séquelles chez les adultes de la 2^e et de la 3^e génération*. Cette étude décrit les séquelles psychologiques, sociales et culturelles de l'expérience vécue par les aînés de dix hommes et femmes autochtones éduqués dans des pensionnats canadiens chez leurs enfants et leurs petits-enfants.

Compilation médiatique des dossiers d'actualités

LA PISTE AMÉRINDIENNE

<http://www.autochtones.com/fr/archives/pensionnats.html>

23 mai 2001

Ottawa négocie au grand jour dans le dossier des pensionnats

Pour la première fois dans l'épineux dossier des pensionnats autochtones, Ottawa amorce des négociations officielles avec les Églises poursuivies, en compagnie du gouvernement fédéral, par les premières nations pour les mauvais traitements subis dans des pensionnats jusque dans les années soixante.

7 mai 2001

Les pensionnats pour autochtones: Mgr Tutu suggère au Canada une Commission Vérité et Réconciliation

Une «Commission Vérité et Réconciliation» pourrait-elle aider à guérir la blessure que des générations d'élèves autochtones ont subie dans des pensionnats religieux? Mgr Desmond Tutu, qui a présidé une institution analogue en Afrique du sud, pense que le Canada pourrait avantager y songer.

1 février 2001

Une compensation pour les survivants des pensionnats

Les survivants des pensionnats pourraient être dédommages des sévices subis pendant leurs années de scolarité. Le vice premier ministre Herb Gray ne le nie pas. Le gouvernement aurait même selon le National Post entrepris des négociations avec l'Église anglicane. Les sommes versées reviendraient aux autochtones survivants de cette période et aux églises en difficultés.

11 septembre 2000

La tragédie des pensionnats

Qui doit dédommager les autochtones pour l'«éducation» qui a brisé leur vie?

Haussant d'un cran le débat sur la responsabilité des autorités religieuses et politiques dans le scandale des pensionnats autochtones, l'évêque anglican d'Athabasca a récemment invité les Églises à cesser de battre leur coulpe et à revenir à leur mission. Lire le dossier complet dans LE DEVOIR.

7 septembre 2000

Quatre Églises s'excusent

Des représentants de quatre églises (catholique, presbytérienne, anglicane et unie) ont présenté hier des excuses aux autochtones de Terre-Neuve, geste qui a été accueilli avec enthousiasme. Les

autochtones croient "qu'il s'agit d'un geste sincère de réparer le passé et de bâtir un avenir meilleur", de dire Todd Russel, le président des Métis du Labrador. A travers le pays, les autochtones ont intenté une quantité de poursuites totalisant des milliards de dollars de réclamations pour les mauvais traitements subis pendant des décennies dans des pensionnats. Ces autochtones disent avoir subi des sévices physiques, psychologiques et sexuels durant leur jeunesse alors qu'ils étudiaient dans des pensionnats de congrégations religieuses.

5 septembre 2000

Poursuite d'autochtones contre Ottawa, l'Ontario et l'Église

Une centaine d'ex-pensionnaires d'une église catholique située dans une réserve du nord de l'Ontario, le pensionnat Ste-Anne-de-Fort - Albany, intentent une poursuite pour déclamer les mauvais traitements physiques et psychologiques ainsi que des agressions sexuelles. Les dommages et intérêts demandés sont de 2 millions de dollars. Plus de 150 personnes ont demandé les formulaires requis pour entreprendre ces poursuites conjointes.



LA NATION CREE BIGSTONE

Libres et fiers

*Nous nous mouvons, nous respirons et nous sentons des êtres complets au sein de notre monde, un monde auquel nos parents et les membres de nos familles ont donné forme. Ils nous ont donné notre identité, la connaissance de notre héritage, et une direction dans la vie. La connaissance se transmet de parents à enfants et cela continue de génération en génération.
Et c'est cela qui crée le cercle de la vie...*

LA NATION CREE BIGSTONE

Contribution de la FADG : 100.200.00 \$

PERSONNE-CONTACT :

Adresse :
M. John Biastone, BSW,RSW
Coordinateur de la santé mentale
Case Postale 1020
Desmarais, AB
TOG 0T0
Tél : 780-891-2000
Télécopieur : 780-891-2015

DESCRIPTION

« Freedom to Soar » insiste sur les effets intergénérationnels du système des pensionnats. Le programme a pour but de restaurer l'équilibre dans la communauté et chez les survivants en tant qu'individu. Un modèle holistique de guérison avec quatre composantes est utilisé : la conscience, l'interaction, le remplissage des vides, et la thérapie.

ACCENT SUR...UN MODÈLE DE GUÉRISON COMMUNAUTAIRE

HISTOIRE : La perspective de la Nation Cree Bigstone

Dans le but d'obtenir la guérison de demain, les besoins d'hier doivent être examinés. À la lueur des résultats de la Commission royale et du développement de la Fondation autochtone de guérison, la Nation Cree Bigstone s'est penchée sur le développement d'un programme pouvant aider ses membres à se guérir des séquelles des pensionnats. Beaucoup de personnes, en quittant l'école, ont hâte de se retrouver avec leurs anciens amis de classe et de se souvenir du « bon vieux temps ».

Séquelles des pensionnats: des blessures à guérir

Afin d'évaluer les séquelles et de commencer cheminement de guérison en tant que communauté, nous avons colligé un échantillon des différents groupes d'âge qui étaient allés dans les pensionnats et nous en avons trouvé 12, qui ont accepté de participer à notre première session. Nous avons ensuite organisé une seconde session, en y invitant un autre groupe de 12 personnes à venir échanger avec nous. Outre ces sessions, pour obtenir une perspective plus large de la communauté, nous avons effectué un sondage, par le biais de visites à domicile, ce qui nous a permis d'engager une discussion plus approfondie sur les programmes de guérison en général, et les pensionnats en particulier. Ce qui suit est un résumé de ce que nous avons fait et de ce que nous avons recueilli.

La souffrance d'être enlevé.

Beaucoup de survivants qui ont partagé leurs expériences étaient dans les pensionnats au cours des années 50 et au début des années 60. Les survivants, hommes et femmes, ont, tous partagé avec nous la douleur qu'ils ont éprouvée

alors qu'ils étaient des enfants de 5 ou 6 ans et qu'ils avaient dû quitter leurs parents pour aller au pensionnat, sans comprendre pourquoi ils devaient quitter leur maison et vivre dans une école. Les religieuses enseignaient l'anglais aux enfants, avec un accent français très prononcé. Les enfants ne devaient pas parler la langue cri, mais ne comprenaient pas l'anglais et recevaient des punitions quand ils n'obéissaient pas aux ordres des religieuses.

L'expérience vécue par les survivants en entrant au pensionnat a encore un effet très profond sur eux aujourd'hui. Le choc émotionnel déclenché par le fait de quitter un environnement chaleureux pour entrer dans une institution froide et stérile a laissé aux plus jeunes des cicatrices qui sont encore présentes dans leurs vies d'adultes. L'une de ces séquelles se manifeste dans l'incapacité, chez de nombreux survivants à tisser des liens profonds et appropriés avec leurs enfants ni les materner. Beaucoup éprouvent de la culpabilité à cause de cela, et sont habité par un sentiment de médiocrité.

LA MENTALITÉ D'UN CAMP DE TRAVAIL

Les enfants dans les pensionnats avaient entre 5 et 14 ans. Le matin était alloué au travail ou « corvées ». Les garçons devaient nourrir les animaux, traire les vaches, labourer les champs, couper le bois et s'occuper des champs. Les filles devaient faire le ménage, le lavage, la cuisine et le tricotage. Si le travail n'était pas terminé à l'heure, quelquefois, les enfants n'avaient pas droit au petit déjeuner. En tout, les enfants recevaient seulement 2 heures d'éducation par jour, car la majorité du temps devait être consacré au travail intensif pour assurer la marche du pensionnat.

LA MALNUTRITION

Il faut souligner la nourriture que les enfants recevaient. Pour le petit déjeuner, les enfants mangeaient un bol de gruau. Pour le déjeuner, ils avaient une sorte de soupe avec du pain rassis. La soupe était faite de légumes qu'ils avaient eux-mêmes cultivés. Le soir, ils avaient un plat de viande. Chaque vendredi, ils mangeaient du poisson bouilli et des intestins de poisson. Tous les survivants disent qu'ils vivaient constamment dans la faim. Un des survivants a dit qu'ils regardaient manger les prêtres et les religieuses dans une salle à manger privée. Tout était aligné merveilleusement, et ils avaient différentes sortes de viande, des pommes de terre et de la nourriture que les enfants n'avaient jamais. Les enfants passaient leur tête à la porte juste pour sentir la nourriture qu'ils ne pouvaient pas manger.

L'ABUS SEXUEL ET PHYSIQUE

Une femme se souvient d'un petit déjeuner durant lequel sa cousine avait été malade. Elle avait mangé son gruau et ensuite l'avait vomi dans son bol. La religieuse était furieuse. Elle l'attrapa par les cheveux et lui poussa la tête dans son bol. Cette fille essaya d'aider sa cousine, mais la religieuse la força à manger ce qui restait dans le bol de sa cousine où elle avait vomi.

Les survivants se souviennent bien d'avoir été appelés des sauvages, d'avoir reçu constamment des insultes verbales et d'avoir été frappés avec des bâtons ou des règles quand ils parlaient Cri. Mais, pire encore que les insultes et les coups, ils parlent de viols par les prêtres et les religieuses. L'abus sexuel qui a existé dans ces écoles a détruit les vies de ces enfants pour toujours. Certains survivants ont pu invoquer leurs souvenirs à ce sujet, mais d'autres étaient trop bouleversés et ont dû quitter la réunion. ▢



Ce programme a pour but de promouvoir une meilleure connaissance des répercussions intergénérationnelles du post traumatisme relié au syndrome des pensionnats. Il essaye de prévenir les problèmes ou de les solutionner quand cela est nécessaire. Grâce à ce programme, les survivants ont l'opportunité de briser leur cercle vicieux des traumatismes et des abus, en apprenant à éviter que ceci continue chez leurs enfants.

L'une des conséquences tragique de ces abus est que les enfants ont commencé à se tourner les uns contre les autres afin de se défouler de leur colère et de leur ressentiment. En tant qu'adultes, les survivants qui ont vécu ce traumatisme dans les institutions continuent à avoir cette conduite au sein de leurs communautés y compris dans leurs propres familles.

LES EFFETS SUR LA NATION CRIE BIGSTONE

Durant nos entrevues, tous les survivants ont dit que le fait d'avoir été enlevé à leurs parents à un âge tendre, les a privé de modèles. Il n'existait pas de compassion dans les pensionnats, les enfants apprenaient ce qu'on leur disait. On leur disait qu'ils étaient des « sauvages », qu'ils étaient « paresseux », que leur culture était « mauvaise ». On leur enseignait la crainte et de cette manière leur estime de soi et leur fierté étaient nettement détruite.

Un grand nombre d'entre eux, une fois revenus chez eux, avaient perdu leur sens d'identité. Ils souffraient d'insécurité et avaient peu d'estime de soi. Alors, beaucoup se sont tournés vers l'alcool ou autres substances, créant ainsi un autre cycle de problèmes tels que l'incapacité parentale autrement dit l'impossibilité de materner leurs propres enfants ou l'incapacité de conserver un emploi. Ainsi, ils ont transmis à leurs enfants ce qu'ils avaient appris dans les pensionnats.

LE PROGRAMME : UN SURVOL

Le modèle de guérison

Ce que nous avons essayé de créer est un modèle intergénérationnel. Cette approche holistique de la guérison sera utilisée pour restaurer l'équilibre dans la Nation Crie Bigstone. Cette approche se concentre sur le mental, le physique et le spirituel ainsi que le bien-être émotionnel.

COMPOSANTES DU MODÈLE :

Le modèle décrit les quatre approches de programme que nous avons mises sur pied dans notre communauté : la conscience, l'interaction, le remplissage des vides et la thérapie.

Pour chaque composante de ce modèle, nous avons développé des programmes spécifiques. Ce qui suit présente notre modèle et nos programmes :

PROGRAMME DE CONSCIENTISATION

Le programme de conscientisation est tout d'abord une célébration des peuples des Premières Nations, de leur art et de leur culture. Elle représente aussi une reconnaissance de la souffrance et de la douleur, de la joie et de la réconciliation. Elle identifie les membres de la communauté qui ont réussi en affaires et reconnaît les triomphes personnels. Elle est une inspiration pour tous ceux qui pensent encore qu'ils n'arriveront pas à dépasser le stade dans lequel ils se trouvent. Le programme de conscientisation reconnaît également que les cicatrices sont profondes, bien au-delà de la surface. Enfin, elle reconnaît que les pensionnats ont influencé non seulement les survivants, mais aussi leurs enfants. Le programme de conscientisation permet à toute la famille de reconnaître l'expérience des survivants des pensionnats. Toute la communauté a la possibilité de participer et de bénéficier de ce programme car il est conçu pour la guérison de toute la communauté grâce à des activités, à des encouragements et de l'éducation au sujet des séquelles des pensionnats. La création du programme de conscientisation est un instrument qui sert à retrouver la dignité, à augmenter l'estime de soi et à pro-

mouvoir la fierté de la culture autochtone. Les survivants et leurs familles peuvent se rapprocher en participant ensemble à ces activités.

Stratégies

Il faut que les survivants soient compris dans la communauté, et cette conscientisation aidera à restaurer l'équilibre dans la communauté.

Activités culturelles

Le programme met en valeur les activités culturelles communautaires? En combinant la conscientisation et la guérison, les activités culturelles aident les survivants à retrouver leur dignité en tant que personne et à retrouver la fierté de leur héritage. Il y a quatre activités par an :

- Les activités culturelles et les rassemblements sociaux pour célébrer les survivants des pensionnats (danses et piques-niques communautaires, rassemblement social)
- Les expositions d'artisanat et d'art des Premières Nations, deux fois par an.
- Les expositions d'Histoire autochtone pour montrer la richesse de l'héritage des peuples des Premières Nations.

Les Héros locaux

Nous avons établi un programme de « Héros local » pour stimuler l'inspiration et promouvoir l'estime de soi. Ce programme met en valeur les membres de la communauté qui ont contribué, de manière positive, à la conscientisation des peuples des Premières Nations. Un héros local est reconnu tous les trimestres, et on raconte son succès au niveau personnel ou au niveau des affaires dans le bulletin de la communauté. Les héros participent également à une foire aux carrières, tenue une fois par an à l'école locale. Là, ils y parlent de leur réussite pour essayer d'encourager les jeunes à surmonter leur insécurité et à faire une différence dans le monde.

Prévention et intervention

Ce programme a pour but de promouvoir une meilleure connaissance des répercussions intergénérationnelles du post traumatisme relié au syndrome des pensionnats. Il essaye de prévenir les problèmes ou de les solutionner quand cela est nécessaire. Grâce à ce programme, les survivants ont l'opportunité de briser leur cercle vicieux des traumatismes et des abus, en apprenant à éviter que ceci continue chez leurs enfants.

Les résultats prévus

Une communauté plus éduquée sera plus apte à identifier les problèmes et à trouver des solutions appropriées. La compréhension de la culture et de l'héritage stimulera la fierté et inspirera les jeunes à s'efforcer d'accomplir plus d'exploits. La véritable mesure sera l'augmentation de leur propre valeur et de leur estime de soi qui se reflètera dans une communauté vibrante et saine.

Les variables mesurables de ce programme sont les suivantes :

- Augmentation progressive de la participation aux activités culturelles
- Augmentation de la contribution d'objets d'art et d'artisanat dans les expositions



- Une augmentation de la participation aux activités culturelles et spirituelles
- L'intérêt accru vis-à-vis des activités offertes à l'extérieur.

LE REMPLISSAGE DES VIDES

Le dur traitement subi par les enfants dans les pensionnats n'a pas fourni le développement chaleureux qu'ils auraient reçu en restant dans leurs familles. En conséquence, il existe un manque très sérieux de compétences de base, comme par exemple la gestion de la famille, le budget du foyer, la bonne nutrition de la famille etc.

En remplissant ces vides, le survivant peut acquérir les compétences qu'ils auraient du acquérir en grandissant. Le remplissage des vides constate les écarts qui existent dans le processus naturel d'apprentissage de l'individu. Les aptitudes qu'ils apprennent se concentrent sur la famille, la nutrition et la gestion des finances.

STRATÉGIES

1. Des compétences parentales
2. Des compétences en gestion de budgets
3. Des connaissances en nutrition

Les compétences parentales sont des aptitudes de base qui doivent être établies pour empêcher que le cycle continue à la prochaine génération. Un autre domaine négligé était celui des compétences en matière de gestion budgétaire et de nutrition. Les aptitudes dans ces domaines doivent être enseignées afin d'aider le survivant à faire une bonne gestion de ses ressources et à bien choisir les aliments pour la préparation des repas, pour lui-même et pour sa famille.

Les compétences de vie sont introduites dans la maison et d'autres peuvent aussi s'apprendre de professionnels. Cela sert de supplément et rehausse le rôle de parents, améliore les connaissances en matière de nutrition et les aptitudes des personnes responsables de la gestion des budgets.

RÉSULTATS PRÉVUS

Tous les participants répondront à un questionnaire avant leur entrée au programme et un suivi sera effectué un mois avant que le rapport de fin d'année requis par la Fondation soit rédigé. Les variables mesurables seront : la dynamique familiale, le budget du foyer, l'amélioration de la nutrition dans la famille etc.

THERAPIE

Les survivants ont souffert en silence. Cependant, l'agonie des abus physiques, sexuels, mentaux et émotionnels est encore bien présente dans leurs esprits. Il faut offrir une assistance professionnelle aux survivants afin qu'ils admettent cet abus et s'engagent sur le sentier de la guérison.

La thérapie, individuelle et de groupe, est une entreprise continue du programme de santé mentale de la Nation des Cris Bigstone et nous trouvons que presque tous les clients que nous desservons viennent nous voir souffrent des effets multigénérationnels des traumatismes subis dans les pensionnats.

Les questions qui concernent les survivants sont :

- Les questions d'abus: physique, mental, sexuel et émotionnel
- Le sentiment d'isolement; ils ont besoin d'une interaction avec les autres survivants durant une session de thérapie professionnelle.
- Les questions intergénérationnelles qui touchent leur famille.

STRATÉGIES

En ce moment, la thérapie est notre meilleure avenue pour comprendre et répondre au syndrome posttraumatique des pensionnats.

1. Thérapie individuelle

Le programme de santé mentale de Bigstone offre actuellement de la thérapie individuelle à tous ceux qui sont affectés par les traumatismes intergénérationnels reliés aux pensionnats. Nous pensons que la thérapie personnelle est un bon début pour commencer un cheminement vers la guérison avant d'entamer les sessions de groupes ou de famille. À notre avis, regagner sa confiance en soi-même et se sentir crédible constitue la première étape dans n'importe quelle démarche de guérison.

2. Thérapie de groupe

On a organisé des cercles de discussion d'hommes et de femmes pour répondre aux questions qui continuent à présenter des problèmes dans la vie des individus. Nous avons commencé ce que nous appelons des initiatives de guérison de groupe concentrées dans les milieux familiaux, les foyers. Nous choisissons une maison pour accueillir une activité sociale de famille, d'amis, de voisins et d'autres personnes intéressées à se rencontrer et à partager des histoires pour ouvrir la ligne de communication. Ce programme encourage également la cohésion familiale et communautaire et, nous l'espérons, se reproduira automatiquement dans l'avenir.

Dans les sessions de groupe, les survivants peuvent écouter des histoires d'autres survivants et les assimiler à leurs propres histoires. Les sessions de thérapie individuelle aident le survivant à parler de faits que lui ou elle ne pouvait mentionner dans une session de groupe. La thérapie familiale étudie la famille chez elle et travaille à la guérison de toute la famille.

3. Ateliers

La formation continue est une composante importante dans tous les projets et nous nous éduquons constamment dans le domaine de l'abus sexuel et des méthodologies de la guérison.

Nous fournissons aussi des ateliers pour promouvoir une compréhension plus approfondie de l'abus dans les pensionnats et de ses effets. Nous continuons à nous éduquer dans le domaine des répercussions psychologiques de l'abus dans les pensionnats.

Résultats prévus

Le taux de succès sera déterminé par l'étude de cas du psychologue et notre rapport de fin d'année reflètera le résumé des accomplissements identifiés dans les études de cas des individus.

www.sasked.gov.sk.ca/~nwcsd/NC/nation.html





Ressources sur les pensionnats

La bibliographie suivante est fournie à titre de service au public. Sa publication ne signifie pas que la Fondation autochtone de guérison souscrit aux opinions exprimées dans ces documents. Cette liste inclut livres, articles, vidéos, bandes audio et vidéo, rapports et sites Web qui portent sur les pensionnats et/ou leurs répercussions intergénérationnelles.



Articles

Byers, Elizabeth, "Lucy Margaret Baker, A Biographical Sketch of the first Missionary of our Canadian Presbyterian Church to the North-West Indians." Toronto: The Presbyterian Church in Canada, Women's Missionary Society (W.D.), 1920.

Coates, Kenneth. "Betwixt and between: The Anglican Church and the children of the Carcross (Choooutla) Residential School, 1911-1954." Interpreting Canada's North: Selected Readings. Edited by Kenneth S. Coates and William R. Morrison. Toronto: Copp, Clark Pitman, 1989. 150-167.

Lascalles, Thomas A. "Indian Residential Schools". The Canadian Catholic Review, May 1992, 6-13



le premier pas

La mission de premiers pas est d'honorer l'engagement de la Fondation envers les Survivants, leurs descendants et leurs communautés. Premiers pas est l'un des instruments par le biais duquel nous démontrons notre respect envers les ententes que la Fondation a signé et nous réalisons la Mission, la Vision et les objectifs de la Fondation autochtone de guérison, ainsi que les buts de la stratégie de communication de la Fondation.

Livres

Dandurand, Joseph A. Looking into the eyes of my forgotten dreams. Warton, Ontario: Kegedonce Press, 1998.

Ennamorato, Judith. Sing the brave song. Schomberg, Ontario: Raven Press, 1999.

Graham Elizabeth, ed. The mush hole: life at two Indian residential schools. Waterloo, Ontario: Heffle Publications, 1997.

Grant, John Webster. Moon of Wintertime: Missionaries and the Indians of Canada in Encounter since 1534. Toronto, Canada: University of Toronto Press, 1984.

Lingman, Mary. Sammy goes to residential school. Illustrated by Susan Ross. Waterloo, Ontario: Penumbra Press, 1991.

Rapports

Bishop Hannen. "First National Conference on Residential Schools." June 18-21, 1991. Toronto: Anglican Church, July 1, 1991.

Fay, Terence J. "A Historiography of Recent Publications on Native Residential Schools", Canadian Catholic Historical Association Annual Meeting, June, 1993.

Thesis

Nichol, Rosemary Ayton, MSW. "Factors contributing to resilience in Aboriginal persons who attended residential schools." Winnipeg, Manitoba: The University of Manitoba, 2000

Pettit, Jennifer L. J. "From Longhouse to Schoolhouse: The Mohawk Institute 1834-1970." London, Ontario: University of Western Ontario, 1993.

Thomas, Qwul'sih'yah'maht Robina Anne, MSW. "Storytelling in the spirit of wise women: Experiences of Kuper Island Residential School (British Columbia)." Victoria, British Columbia: University of Victoria, 2000.

Fondation autochtone de guérison

75, rue Albert, pièce 801
Ottawa, Ontario
Canada
K1P 5E7

Téléphone (Ottawa) 237-4441

Sans frais: 1-888-725-8886

Bélinographe: 613-237-4441

Poste: programs@ahf.ca

Web: <http://www.ahf.ca>

Les membres du personnel de la Fondation sont là pour vous aider. Veuillez communiquer avec nous si vous avez besoin d'assistance.

Bureaux exécutifs

Mike DeGagné, Directeur Général
Linda Côte, Adjointe exécutive
Poste 236

Département des programmes
Yvonne Boyer, Directrice
Pamela Lussier, Adjointe exécutive
Poste 223

Département des finances
Ernie Daniels, Directeur
Leanne Nagle, Adjointe exécutive
Poste 261

Département de la recherche
Gail Valaskakis, Directrice
Jackie Brennan, Adjointe exécutive
Poste 306

Département des communications
Kanatiio (Allen Gabriel), Directeur
Marilyn McIvor, Adjointe exécutive
Poste 245

Healing Words

Volume 3 Number 2 WINTER 2001 A Publication of the Aboriginal Healing Foundation www.ahf.ca



A RECOGNITION OF BEING

The savage onslaught of colonialism focused its most crushing and long lasting oppression on Aboriginal women, dealing them a triple blow. Aboriginal women lost their position of high esteem first to the dominant power of the colonizing forces which reduced both Aboriginal men and women to the status of savages, then they lost it to the dominant hierarchy of the European patriarchal system and were brought down to the general subservient position held by European Women, and lastly they lost it in their own nations through the abolition of traditional forms of governance and social decision making, which relegated them to the lowest social rung in their communities.

In the Western world access to education has always been, for women, a means to rise above the shackles of stereotypes, to fulfil their aspirations and to play a respected and useful role in their society. Residential schools, for the vast majority of Aboriginal Women, have been none of that. Residential schools devastated whole communities, whole families; it inflicted deadly wounds to Aboriginal cultures and languages, and almost eradicated from the landscape of civilisations a spiritual and societal paradigm based on the interconnectedness of all things.

Originally, despite differences in the ways the numerous nations structured and governed themselves, Aboriginal women occupied a central place in this web of life. At the very least they played a complementary and respected role in the survival, peace and prosperity of their communities. Today, the picture is very different. This issue is meant to offer a glimpse both of the losses endured and of the strength, hopes and achievements that distinguish Aboriginal women in Canada. Like most of the issues we bring forward in Healing words, the questions related to Aboriginal Women and Healing are overwhelming vast and

complex. We have chosen to examine more closely the situation of incarcerated Aboriginal women, and also through the Report from the *Femmes autochtones du Quebec*, the factors that lead to devictimisation and enable women to lead a freer life. We hope this will encourage you on your path, and inspire you to tell us your story.

A few months ago, I came across a book by Kim Anderson entitled *A Recognition of Being*. At the time, I was trying to frame some fundamental questions I had about Aboriginal women and healing. Knowing the losses and the suffering of women in their communities, in urban areas, in prisons, in their homes, and also knowing their indomitable strengths and their dreams, I wanted to ask them how they saw their role in advancing healing in their communities. What would a healed, healthy community look like, and how did they see themselves in it?

I did talk to women, and some of what they said is in this issue, but Kim did provide an answer about the role of Aboriginal women:

The role of Women? I would have difficulty with the word role, actually. More and more as I get older, I see this sort of recognition of being as more important than role. (Elder Shawani Campbell Star, from *A recognition of Being*, by Kim Anderson.)

Today, many Aboriginal women are struggling against enormous odds to find a sense of identity, both as a woman and as an aboriginal woman. This issue is dedicated to all of you: may your voice become ever stronger and clearer, may you walk tall and assured, may your eyes reflect the power and dignity that has always been yours, and may the children that you bring into this world take their rightful place on mother earth. -GR.

Inside

Letters

PAGES 2 - 4

Mending the Web of Community

PAGE 5

Healing Lodge Vision

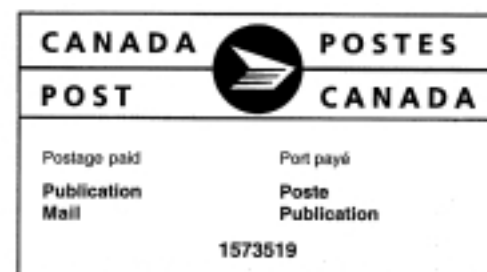
PAGE 9

The Four Insights: Mali Pili Kizos

PAGE 14

Federally- Sentenced Aboriginal Women

PAGE 23



letters

Received by e-mail:

Hey

I am interested in obtaining copies of my residential school records from Shingwauk and the Mush Hole. Can you help me?

Lila.

*

Dear Lila,

We have received a number of requests from Survivors for school records. These records are not in our possession, and we have very limited abilities to get them. Most records of the sort you are seeking are held by the Canadian government, specifically the Department of Indian Affairs.

Mush Hole (Mohawk Indian Residential School) and Shingwauk Survivors also have recourse to organisations that possess other kinds of information. For questions about Shingwauk, contact Don Jackson at (705) 949-2301 extension 216 (jackson@shingwauk.auc.ca). For Mush Hole materials, contact Tom Hill at the Woodland Cultural Centre, (514) 759-2650 extension 243.

continued on page 3

*Healing
Words*

To receive Healing Words, write to us at Suite 801, 75 Albert Street, Ottawa, Ontario, K1P 5E7 or phone 1-888-725-8886. (In Ottawa, phone 237-4441). Our fax number is (613) 237-4442 and our email is grobelin@ahf.ca or wspear@ahf.ca. Keep in mind that the newsletter is available in French and English and is free. Also available on-line! <http://www.ahf.ca>

submissions

You may submit your articles, letters, or other contributions by fax, mail, or email. We prefer electronic submissions in Corel Word Perfect or MS Word. Please send your writing to:

*The Editors, Healing Words
75 Albert Street
Ottawa, Ontario
K1P 5E7*

Our fax number is (613) 237-4442 and our email addresses for submissions are:



grobelin@ahf.ca
wspear@ahf.ca



Please send email submissions of photos in TIFF grayscale format, if possible. We ask for a resolution of 300 dpi. We cannot be responsible for photos damaged in the mail.

Please include a short biography with your submission as well as a return address and phone number. We may need to contact you about your submission.

The AHF does not pay for published submissions, but we do provide contributors with copies of the newsletter.

The views expressed by contributors to *Healing Words* do not necessarily reflect the views of the AHF.

There is no set length for manuscripts, but please try to keep submissions to a reasonable length (under 3000 words). All submissions are subject to the approval of the editorial team and may be edited for spelling, grammar, and length.

**A SPECIAL THANK YOU TO
ALL OUR CONTRIBUTORS !**

S . O . S . P O E T S

Thank you also to those poets whose work we publish here. Do you know how hard it is to find you? PLEASE, to ALL poets out there in communities, young, older, already published or not – send us your thoughts, your work, in poems, prayers, chants or songs.

It is especially difficult to find poems that we can publish in our French newsletter. But we would love also to get poems and songs in your own language.

Do you see signs of this happening?

I see some signs of it. The greatest deterrents, and there is a couple of big ones... People not healing from sexual abuse because it is a big issue. When you have been sexually abused, it is impossible to trust other people if you've stored a lot of that pain and damage from such abuse. It's very very devastating and it gets so painful, it keeps coming up. It's almost like in the old days, there was a spiked ball that they used as a weapon, with spikes on it. It keeps turning and slashing inside. It is an awful image but it's like that. It's deep, deep, vicious pain. Some can rise above it easier, others have a really hard time. So we need to have our women heal from such things ... men as well. To look at the real issues that are underlying the community problems and deal with those. Then there's hope for the future. But everybody can't go galloping off with pockets full of money, saying we're gong to have a great future but then they just wind up in the bars and the bingos. I've seen it happen. I've seen out west, our communities get dumped with a million dollars and you go back two or three years later and it is all gone. There's no community centre... Around south of Edmonton, non-native guys marry girls about seventeen years old, get them pregnant. When the girls turn eighteen, and they get all the money, the guys buy a new truck, stereo, new leather clothes, beat their young wives up, beat her baby up and take off. It happens over and over and over. So somebody is not paying attention, where is the link between the mothers, grandmothers and daughters and the aunties, where is the link? This is why I say rebuild the links, that is the women's responsibility—a woman's prerogative. Then men will see us at work, that we are building and not blaming, they are going to come, the ones that are getting well and we will get respect. It really is a big job, rebuilding a community... and it's not going to happen overnight

Isn't this the generation that will turn things around?

I think so, I remember an Elder told me one time that when something happens... it's like a coin. A coin has two sides, it has edges too. The coin lands in the middle of your life, you look at it, you say «oh my gosh – this is bad... boo hoo hoo».... But then if you pick it up and turn it over – on the other side there is the positive, there is always a teaching, there is always a learning possibility. Something good emerges from that terrible thing that happened and I guess that holds true for something really wonderful that comes into your life too, there it is, “oh wow, great”. There's always something on the other side, so this is why we talk in the native world about being holistic in our approach, and to me that's not just looking at things from the perspective of the circle; it is looking at the whole entire picture. It is considering all the aspects of the question before you make a decision, and this is why traditionally our decision making process took months because issues that are very complicated require a lot of minds. They require a lot of debate, they require careful consideration because if you do this, this is going to happen, these are the ramifications, the effects.

So changing the processes, building more circular forms to the way we communicate with each other, this is honoring traditional ways. It is kind of pulling back the energy into that natural healing spiraling movement that is a natural path. It is natural, because it works and I believe one of the greatest inventions in the history of man is the wheel. I'm sure a lot of people tried with square stones– “oh no – not working”.

But we still live in a world full of squares, though...

Yes, and what this means - let's take a group structure as an example - is that we get into a situation where there is one corner here, one corner here, and what you have is a boxing ring. It's not a ring at all, it's square, corners oppos-

continued on page 21

letters

continued from page 2

November 19, 2001

Dear Editor,

I just recently read your paper and it was very informative and detailed as to the Residential School situation. I am a newer generation but can remember similar situations even in our Public Schools of Sandy Lake First Nation during the 70s. Getting strapped with a belt or whip was common until parents got mad and did the same thing to the Principal. Then the abusive behaviour stopped. I am happy to see that your readers are getting the Full Monty on the articles you publish. I am elated to hear the people speak out and breaking the code of silence, because this silence is killing even our youth today, and these survivors may hold the answers for our youth's problems today. Once the youth of today see the trauma our ancestors went through, they might reconsider getting on with their lives and face the world in a positive manner and to walk in balance. What I would suggest is that if any articles are done of a particular Residential School or Reserve, you should notify the Reserve of the story and give copies to the Chief and Council of the Reserves. The reason why I ask this is that most of the Northern Reserves have limited access to media and funds.

I am convinced that your newspaper has a positive and constructive meaning for the Survivors of the Residential School systems and is an avenue for voicing these and other related incidents within our Culture and where it is leading to. Our leaders and Elders should be more receptive in pursuing the Survivors' recommendations and implementing them into our society, especially the Education systems.

Keep up the good work guys.

Yours in brotherhood,

GLEN FIDDLER
Sandy Lake, Ontario.

*
(Dedication to the Oppressed)

To a Nation.

In all aspects of life, in unity with the Creator of life on Mother Earth you are one, and not alone. May the gentle face of the Great Spirit guide you through hard times and good, and so keep the flame burning and the circle strong, be mystical as the eagle that soars high above the sky, also reflect in human nature mysteries, as nature in its natural form for whatever hurts deep inside (let go), give it to the wind, treat Mother Earth with respect and dignity. In return she will nourish and take care of your needs, and when the time comes to witness and acknowledge a true positive experience of a spontaneous crying child at birth, give thanks.

ARTHUR PAUL HAWKEYE
Membertou First Nation,
People of the Dawn,
Mi'Kmaq.

*



Received by e-mail:

Please add my name to your list of subscribers for the *Healing Words* Publication.

I recently read the Fall 2001 publication and found all of the articles to be very interesting and educational. After reading "Breaking the Code of Silence" I wondered why my Dad never talked about his school days at the Mount Elgin Residential School in Southwestern Ontario. My siblings and I knew he went to school there, but never once did he relate to us stories about school or school mates. He is gone to the Spirit World now, but maybe other students who attended The Mount Elgin Residential School in Southwestern Ontario would write their story.

As an educator, I would like to encourage all of my Red brothers and sisters who survived residential schools to continue to talk and record their stories. I firmly believe we need to be authors of our history. I'm sure the Government and Churches have recorded their versions, and if history is to replay itself, their stories will be exactly the opposite of ours. More important, generations yet to come need to know and hear the truth from our own lips. I wish I had my Dad's stories.

SHIRLEY MILLER
Mount Brydges, Ontario.

*

Received by e-mail:

The Children of Shingwauk Alumni Association will be hosting their 5th Reunion August 2-5, 2002. The Gathering is in Sault Ste. Marie at the old Shingwauk School location which now houses Algoma University College 1520 Queen St. East, Sault Ste. Marie, Ontario. The gathering is for all former students and staff and their descendants. We address the impacts of the former residential schools our way. Please plan to join us, we are quite welcoming.

For more information:
Theresa Turmel
Shingwauk Hall
1520 Queen St. East
Sault Ste. Marie, ON
P6A 2G4
Telephone: (705)949-2301, Ext. 217
Fax: (705)949-6583
E-mail:turmel@auc.ca

*

Received by e-mail:

Aanii,

I am coordinating a gathering titled "Mushkiikiimowin" (Medicine Talks) on March 7, 2002 for the Northeastern Ontario Family Medicine program. This program is part of Northeastern Ontario Medical Education Corporation (NOMECE) located on the Laurentian University campus. NOMECE is affiliated with the University of Ottawa medical school. ▶

Bulletin Board

The Children of Shingwauk Alumni Association will be hosting their 5th Reunion August 2-5, 2002. The Gathering is in Sault Ste. Marie at the old Shingwauk School location which now houses Algoma University College 1520 Queen St. East Sault Ste. Marie, Ontario. The gathering is for all former students and staff and their descendants. We address the impacts of the former residential schools our way. Please plan to join us, we are quite welcoming.

For more information:
Theresa Turmel
Shingwauk Hall
1520 Queen St. East
Sault Ste. Marie, ON
P6A 2G4
Telephone: (705)949-2301, Ext. 217
Fax: (705)949-6583
E-mail:turmel@auc.ca

Dear Readers: please help other survivors by sending your response to *Healing Words*.



The goal of the gathering is to raise awareness and inform the Family medicine Doctors in the program about First Nation's health issues. As a foundation to this there will be a historical overview to set the context for the subsequent presentations.

I would like to be able to provide a copy of the publication (Volume 3 Number 1 Fall 2001) to each participant as it has the Residential School Resource list. If you can provide other resources to supplement this we would be very pleased.

This is the first time First Nations health issues have been included in the family Medicine curriculum to this depth, and my hope it to establish ongoing inclusion.

To that end we would like to be included on your regular mailing list. We have 35 learners in 1st, 2nd and 3rd year Family Medicine, Emergency Medicine or other post grad specialties.

Chi-meegwetch for your help.

JOYCE HELMER
Program Development and Evaluation Consultant
Northeastern Ontario Medical Education Corporation
Health Sciences Education
Resource Centre
Laurentian University
935 Ramsey Lake Rd.
Sudbury, Ontario P3E 2C6
705-688-0200 ext. 2100. \$

Aboriginal women and their children suffer tremendously as victims in contemporary Canadian society. They are the victims of racism, of sexism and of unconscionable levels of domestic violence. The justice system has done little to protect them from any of these assaults. At the same time, Aboriginal women have an even higher rate of over-representation in the prison system than Aboriginal men.



Women in Traditional Aboriginal Society

Women traditionally played a central role within the Aboriginal family, within Aboriginal government and in spiritual ceremonies. Men and women enjoyed considerable personal autonomy and both performed functions vital to the survival of Aboriginal communities. The men were responsible for providing food, shelter and clothing. Women were responsible for the domestic sphere and were viewed as both life-givers and the caretakers of life. As a result, women were responsible for the early socialization of children.

Traditional Aboriginal society experienced very little family breakdown. Husbands and wives were expected to respect and honour one another, and to care for one another with honesty and kindness. In matriarchal societies, such as the Kanien'kehá:ka (Mohawk), women were honoured for their wisdom and vision. Aboriginal men also respected women for the sacred gifts which they believed the Creator had given to them.

In Aboriginal teachings, passed on through the oral histories of the Aboriginal people from generation to generation, Aboriginal men and women were equal in power and each had autonomy within their personal lives.

Women figured centrally in almost all Aboriginal creation legends. In Ojibway and Cree legends, it was a woman who came to earth through a hole in the sky to care for the earth. It was a woman, Nokomis (grandmother), who taught Original Man (Anishinabe, an Ojibway word meaning "human being") about the medicines of the earth and about technology. When a traditional Ojibway person prays, thanks is given and the pipe is raised in each of the four directions, then to Mother Earth as well as to Grandfather, Mishomis, in the sky.

To the Ojibway, the earth is woman, the Mother of the people, and her hair, the sweetgrass, is braided and used in ceremonies. The Dakota and Lakota (Sioux) people of Manitoba and the Dakotas tell how a woman—White Buffalo Calf Woman—brought the pipe to their people. It is through the pipe that prayer is carried by its smoke upwards to the Creator in their most sacred ceremonies.

The strength that Aboriginal peoples gain today from their traditional teachings and their cultures comes from centuries of oral tradition and Aboriginal teachings, which emphasized the equality of man and woman and the balanced roles of both in the continuation of life. Such teachings

hold promise for the future of the Aboriginal community as a whole. We have been told that more and more young Aboriginal people are turning to the beliefs and values of Aboriginal traditions to find answers for the problems which they are facing in this day and age. Aboriginal author Paula Gunn Allen points out:

Since the coming of the Anglo-Europeans beginning in the fifteenth century, the fragile web of identity that long held tribal people secure has gradually been weakened and torn. But the oral tradition has prevented the complete destruction of the web, the ultimate disruption of tribal ways. The oral tradition is vital: it heals itself and the tribal web by adapting to the flow of the present while never relinquishing its connection to the past.

This revival is necessitated, in large measure, by the assault that Aboriginal culture has experienced during the last century.

The Attack on Aboriginal Culture

Women were never considered inferior in Aboriginal society until Europeans arrived. Women had few rights in European society at the time of first contact with Aboriginal people. Men were considered their social, legal and political masters. Any rights which women had were those derived through their husbands. The law of England, for example, held that women did not have the right to vote, to own property or to enter into contracts. This attitude was ultimately reflected in the Indian Act, which blatantly discriminated against women.

This attitude toward women continued until relatively recently in Canada. Women had to fight battles in this century to win the right to vote and to be recognized as legal persons, and it was only within the past few decades that the final legal restrictions upon their right to contract and own property were lifted.

The imposition of new values and cultural standards brought about tremendous historical, social and economic changes which, for the most part, were destructive to Aboriginal communities. Dr. Sally Longstaffe of the Child Protection Centre has written:

The razing of Indian societies and their traditions is well-documented. Symptoms of this dislocation are evident in high rates of unemployment, suicide, alcoholism, domestic violence, and other social problems. This loss of tradition has seriously damaged the oral



◀ means of preserving cultural norms, and the values which prohibit deviant behaviours have been obscured and often forgotten. Native peoples often appear reluctant to adopt "white" solutions to problems that stem from the latter's apparent destruction of their societies.

Economic factors served as the initial catalyst for change within Aboriginal societies. Aboriginal people were first directed away from hunting into the economic order of the fur trade society. Gradually, more and more of them became removed from the land and went into settlements with a welfare economy. These changes to Aboriginal lifestyle distorted the traditional Aboriginal male and female roles.

[W]ith the loss of Indian male roles and as a result of being reduced to a state of powerlessness and vulnerability which their own culture deemed highly inappropriate, Indian men came to experience severe role strain.

Cultural changes resulting from the economic factors at play had their greatest impact on the role of Aboriginal women.

Cultural Changes—The Impact upon Aboriginal Women

For Aboriginal women, European economic and cultural expansion was especially destructive. Their value as equal partners in tribal society was undermined completely. The Aboriginal inmates in Kingston Prison for Women described the result this way:

The critical difference is racism. We are born to it and spend our lives facing it. Racism lies at the root of our life experiences. The effect is violence, violence against us, and in turn our own violence.

It is only in the past decade that writers have acknowledged the very important role Aboriginal women played in the first centuries of contact with Europeans and their descendants. Yet, while their role within Aboriginal society remained relatively stable for some time after contact, all that changed completely with the advent of the residential school system.

The victimization of Aboriginal women accelerated with the introduction after Confederation of residential schools for Aboriginal children. Children were removed from their families and homes at a young age, some to return eight to 10 years later, some never to return. The ability to speak Aboriginal languages and the motivation to do so were severely undermined. Aboriginal students were taught to devalue everything Aboriginal and value anything Euro-Canadian.

Many Aboriginal grandparents and parents today are products of the residential school system. The development of parenting skills, normally a significant aspect of their training as children within Aboriginal families, was denied to them by the fact that they were removed from their families and communities, and by the lack of attention paid to the issue by residential schools. Parenting skills neither were observed nor taught in those institutions. Aboriginal children traditionally learned their parenting skills from their parents through example and daily direction. That learning process was denied to several generations of Aboriginal parents. In addition to the physical and sexual abuse that Canadians are now hearing took place in residential schools, emotional abuse was the most prevalent and the most severe.



The damage done by residential schools is evident today as Aboriginal people, long deprived of parenting skills, struggle with family responsibilities and attempt to recapture cultural practices and beliefs so long denied.

Not only did residential schools not support the development of traditional parental roles among the children, but they taught the children that they were "pagan"—an inferior state of being—and should never use their language or honour their religious beliefs. These messages were imparted to Aboriginal children in a sometimes brutal manner. Several presenters also pointed out that residential schools not only removed children from their families, but they also prevented any closeness, even contact, from occurring between siblings and relatives at the same school.

The damage done by residential schools is evident today as Aboriginal people, long deprived of parenting skills, struggle with family responsibilities and attempt to recapture cultural practices and beliefs so long denied.

Grand Chief Dave Courchene Sr. put the experience succinctly:

Residential schools taught self-hate. That is child abuse.... Too many of our people got the message and passed it on. It is their younger generations that appear before you [in court].

We believe the breakdown of Aboriginal cultural values and the abuse suffered by Aboriginal children in the schools contributed to family breakdown. This began a cycle of abuse in Aboriginal communities, with women and children being the primary victims.

The Canadian government also undermined equality between Aboriginal men and women with the legalization of sexist and racist discrimination in successive pieces of legislation. In 1869 it introduced the concept of enfranchisement, whereby Indian people would lose their status as Indians and be



◀ treated the same as other Canadians. For Aboriginal women, this process of enfranchisement had particularly devastating consequences, because the role assigned to Canadian women was one of inferiority and subjugation to the male.

Upon becoming enfranchised, Aboriginal people lost their status under the Indian Act. An Indian woman lost her status automatically upon marrying a man who was not a status Indian. This was not true for Indian men, whose non-Indian wives gained status as Indians upon marriage. Under subsequent Indian Acts, Indian agents could enfranchise an Indian if he were deemed "progressive." In cases where a man became enfranchised, his wife and children automatically lost their status, as well.

While Bill C-31 (1985) addressed many of these problems, it created new ones in terms of the differential treatment of male and female children of Aboriginal people. Under the new Act, anomalies can develop where the children of a status Indian woman can pass on status to their children only if they marry registered Indians, whereas the grandchildren of a status male will have full status, despite the fact that one of their parents does not have status. Chapter 5, on treaty and Aboriginal rights, discusses this problem in detail and outlines steps that must be taken to remedy it.

Aboriginal women traditionally played a prominent role in the consensual decision-making process of their communities. The Indian Act created the chief and council system of local government. The local Indian agent chaired the meetings of the chief and council, and had the power to remove the chief and council from office. Aboriginal women were denied any vote in the new system imposed by the Indian Affairs administration. As a result, they were stripped of any formal involvement in the political process.

The segregation of Aboriginal women, both from wider society and from their traditional role as equal and strong members of tribal society, continues to the present day. This is due partly to the fact that the effects of past discrimination have resulted in the poor socio-economic situation applicable to most Aboriginal women, but it is also attributable to the demeaning image of Aboriginal women that has developed over the years. North American society has adopted a destructive and stereotypical view of Aboriginal women.

The Changing Image of Aboriginal Women

The demeaning image of Aboriginal women is rampant in North American culture. School textbooks have portrayed Aboriginal woman as ill-treated at the hands of Aboriginal men, almost a "beast of burden." These images are more than symbolic—they have helped to facilitate the physical and sexual abuse of Aboriginal women in contemporary society. Emma LaRocque, a Metis woman and professor of Native Studies at the University of Manitoba, wrote to the Inquiry about such demeaning images.

The portrayal of the squaw is one of the most degraded, most despised and most dehumanized anywhere in the world. The 'squaw' is the female counterpart to the Indian male 'savage' and as such she has no human face; she is lustful, immoral, unfeeling and dirty. Such grotesque dehumanization has rendered all Native women and girls vulnerable to gross physical, psychological and sexual violence.... I believe that there is a direct relationship between these horrible racist/sexist stereotypes and violence against Native women and girls. I believe, for example, that Helen Betty Osborne was murdered in 1972 by four young men from The Pas because these youths grew up with twisted notions of "Indian girls" as "squaws" ... Osborne's attempts to fight off these men's sexual advances challenged their racist expectations that an "Indian squaw" should show subservience ... [causing] the whites ... to go into a rage and proceed to brutalize the victim.

In order to address the underlying problems that give rise to this perception, the public generally, and those within the justice system specifically, need to be educated about those issues by Aboriginal women.



Racist and sexist stereotypes not only hurt Aboriginal women and their sense of self-esteem, but actually encourage abuse—both by Aboriginal men and by others. The Ma Mawi Chi Itata Centre's Family Violence Program attempts to help both victims and offenders to see beyond the stereotypes. In a book used by the program, Paula Gunn Allen explains "recovering the feminine in American Indian traditions":

For the past 40 or 50 years, American popular media have depicted American Indian men as bloodthirsty savages devoted to treating women cruelly. While traditional Indian men seldom did any such thing—and in fact among most tribes abuse of women was simply unthinkable, as was abuse of children or the aged—the lie about "usual" male Indian behaviour seems to have taken root and now bears its brutal and bitter fruit.

The colonizers' revisions of our lives, values, and histories have devastated us at the most critical level of all—that of our own minds, our own sense of who we are.

Image casting and image control constitute the central process that American Indian women must come to terms with, for on that control rests our sense of self, our claim to a past and to a future that we define and that we build ... images must be changed before Indian women will see much relief from the violence that destroys so many lives....

The Canadian Coalition for Equality and the Manitoba Women's Directorate say that the media today continue to employ stereotypical images of women. Both presentations compared lurid newspaper coverage of the Helen Betty Osborne murder in The Pas to the more straightforward and sympathetic coverage of the killing of a young non-Aboriginal woman in Winnipeg.





We consider societal attitudes to be an issue that this Inquiry must address. There is a perception among women's groups, both Aboriginal and non-Aboriginal, that abuse of Aboriginal women is more acceptable to the courts than abuse of non-Aboriginal women. While we do not subscribe to the view that there is differential treatment, we are disturbed enough by the perception to suggest that it needs to be addressed. At the heart of the problem is the belief that, fundamentally, justice authorities do not understand, and do not wish to understand, the unique issues facing Aboriginal women.

In order to address the underlying problems that give rise to this perception, the public generally, and those within the justice system specifically, need to be educated about those issues by Aboriginal women. Elsewhere in this report we have recommended that cross-cultural training be provided to a variety of individuals involved in the justice system. We would like to make it clear that Aboriginal women must play a central role in the development and delivery of those programs. Unfortunately, Aboriginal men, over the centuries, have adopted the same attitude toward women as the European. As a result, the cultural and social degradation of Aboriginal women has been devastating.

According to the Manitoba Women's Directorate, the average annual income for Manitoba's Aboriginal women is less than 75% of that for other women. The labour force participation rate for Aboriginal women is 40%, while 72% of Aboriginal women do not have a high school diploma.

The status of Aboriginal women in the city of Winnipeg is particularly disturbing. Forty-three per cent of Aboriginal families are headed by single women, compared to 10% of non-Aboriginal families. In her presentation on behalf of the Women's Directorate, Janet Fontaine said,

Poverty is an unmistakable factor in the lives of Manitoba Native women and children. Poverty has been shown to be positively correlated with conflict with the law, low levels of education, decreased opportunity for employment, and a low level of health.

While the "official" unemployment rate has been estimated at 16.5% for Aboriginal women, official statistics typically do not count those who are not actively looking for work. Many Aboriginal women do not actively seek work because there is no employment available to them, or because it is impossible for them to work, due to their family circumstances or for other reasons. The actual employment rate for female status Indians age 15 or more has been estimated as low as 24%. These numbers appear to be due, in part, to an absence of educational and employment opportunities for Aboriginal women. §

AHF interview

◀ continued from page 22

Of course no one can sit here and say it is going to be perfect... with no conflicts ever. That wouldn't be real but I'm going to magnetize my heart so that the person that I'm going to invite into my life is going to treat me with respect and I think that is part of empowerment, to encourage people to dream their future. To me dreaming and visioning is very traditional, although I am working with my hands tied because I grew up with only pieces of tradition because my grandfather was raised by his grandmother and she was not very educated. She taught him how to live in the woods, taught him very simple things but the spirituality part had already been fractured through colonisation. I'm originally from the east coast in West Virginia – so colonization happened 500 years ago and so they had already lost much, the christian faith had already moved in there so the spiritual part that was left was strongly connected to a respect for nature – nature was alive, alive and loving and powerful – you had to be very careful. Although my grandfather died when I was 7, he was a huge influence in my life, even the fact that I've always been helping people. All my sisters married men who are involved in healing. My mom and my aunt were both nurses.

We talked about the medicine wheel before the interview. How do you incorporate traditional teachings in your healing approach?

There's many different teachings using the medicine wheel but what I do is I show it like a wheel, a real wheel, with spokes. That wheel will always be progressing forward even though it may not feel like it. You know a wheel is like a pie, with slices. We might come to a crossroad and have to make a decision, do we go forward or do we go this way? So we may go down this side of the pie and we have experiences down there and they are either positive or negative. But the positive thing is that these experiences are still part of our forward journey and eventually we learn whatever it is we learn. Or eventually we get tired... one or the other and we run back out, we come back to the main plan and we continue on. My feeling is that absolutely everything that happens to us in our lives, whether positive or negative is a part of our growth, that there are obstacles placed in our path so we may learn to overcome them, that our spirit guides our steps. This life is for us to learn and grow. So if we can start looking at things that way, it kind of takes the sting away a little bit.

When something really, really bad happens, we can say "OK this hurts, this really hurts a lot," and allow ourselves to feel, but also to keep a conscious bond with our spirit : this will pass, the emotional pain and the way we feel will pass and then we can move on from there, and still take something good from that.

How can these individual life-learning experiences be transformed into collective healing energy?

OK, you know what? we're all on an even keel now, whatever you did before, forget it. We are moving forward here and really working on rebuilding traditional values, respect in the community, community projects that involve children, awareness and educational projects for the young women, because some of the young women are stuck with 2, 3, 5 or 6 children and six different fathers, no marriage, no stability, no self respect. Social Services drive in there – right in there and that's what I see for the future as far as reserves are concerned. In the urban areas, it's basically the same thing. But if you go and look there, you see a lot of strong women, and you just have to keep looking harder. It's hard to spread ourselves thin, but whatever we find that we are really passionate about, if we put our heart and soul into that and share it with others it's like the flu : when you sneeze, you give other people your cold. If you're committed in your heart and your spirit the truth comes out. So if you start telling the truth to other people, they catch it, they start telling it to other people, and attitudes change. Young women will catch that and will start working on their own boundaries and their own relationships and eventually young women will come and men will come to us and say "I get what you're talking about." I see men responding to this. My own husband is different with me, my children are different with me, my sons and my daughters. I have an older daughter who has two children and her relationship is much healthier now that I have progressed toward my own healing, because when she comes to me for advice, all the things I'm sharing with her are strong and healthy, so it has a ripple effect. That's what I'm hoping will happen in the future.

continued on page 3 ▶

Healing the pain of violence

Healing Lodge Vision

There is an urgent need to bring together our past, present, and future as reflected in the social, political, and economic conditions that we experience in many of our communities today. Crippled by government indifference, political powerlessness, inadequate land base, non-existent economic opportunities and racial hostilities, we have to question what the future holds for Aboriginal people. The physical reality lies in the excruciating pain brought about by alcohol and drug abuse, indifference, poverty, crime, imprisonment and suicide.

Because our Creator has ensured our survival of this painful history we have endured the assault, injustice and repression brought upon us. We send out our gratitude for all of these things that are so. The time has come to return to the Sacred Laws. The healing of Aboriginal People has begun and must continue. The way back to restored dignity is with out unique humanity. The door to authentic development and healing is unlocked from within.

An opportunity exists through the Vision of the Healing Lodge to re-kinde the Spirit of Federally Sentenced Aboriginal women as the Healing Lodge is central to the empowerment and healing of women. Through the teachings of the Elders' Circle, Sacred Laws of Women will be rekindled to provide a spiritual base for life's challenges.

This responsibility to federally sentenced women and the Seven Generations [The Ojibway teaching on the Seven Stages of Life] to come will be an overall objective of the Healing Lodge.

- The Healing Lodge will enable federally sentenced women to:
- restore their pride and dignity as women and mothers,
 - restore a sense of worth, dignity, and hope;
 - rebuild their families and their communities;
 - build bridges between Aboriginal and non-Aboriginal societies;
 - promote the healing of the Earth and all her creatures.

More specifically the Healing Lodge will be a place to:

1. Have seasonal gatherings for the celebrations of the Four Directions.
2. Conduct ceremonies, including the Sweatlodge, Fasting, Pipe Ceremonies, Feasts, U-Wipi Ceremonies, Shaking Tent, Cedar Bath Ceremony, Give-A-Way Ceremonies, Sundances, Rain Dance Ceremonies, and all other ceremonies related to Spiritual and Cultural well-being.
3. Share the teachings of oral traditions where ceremonies can be protected, where rebirth of language, customs, beliefs and traditional methods of teachings and healing can take place in a natural way.
4. Redevelop relationships with all creatures who share the Earth.
5. Promote traditional methods of teaching and learning.
6. Provide on-site accommodation for children of parents who are residents of the Healing Lodge.

● The Pizoniwickwon, from the Waubaneau People of the Eastern Doorway of the Maliseet Nation.

7. Provide a setting for shared learning experiences for Aboriginal and non-Aboriginal people.
8. Create an economic base that will provide for agriculture and self-sufficiency of the land, i.e. growing and gathering of herbs and plants for food and medicine, and organically grown green house produce.
9. Create an economic land base that will provide for self-sufficiency and encourage Aboriginal crafts such as hide tanning, etc. that would result in an authentic craft store.

Philosophy of the Healing Lodge

For as long as our people can remember, the Aboriginal people of Turtle Island [Known to Non-Aboriginal people as North America] have lived in balance with the Sacred and Natural Laws of Creation. We have lived here long before history was written.

The Aboriginal people were never in a hurry. There was virtually nothing we needed that we could not have, and have in abundance. We were rich in identity and culture. We were sovereign. Our work was conducted in an atmosphere of respect for the Creator and respect for ourselves. We had time for each other, and our success was living in the way the Creator intended. Our emphasis was placed on co-operation and sharing. In Cupertino, we experienced peace between nations, people, animals, and their spirituality. There was infinity in the Circle of Life.

We lived by a principle that was based on the Power, the Beauty, the Sacredness and the Harmony of Creation. The Principle of Life is to walk in Balance with Creation. At the centre of our universe was the teaching of peace: peace within ourselves, with our families, with our communities and within our nations.

Our relationship to the Earth is integral to our healing; for healing is the emotional, physical, mental and spiritual connection of all people to the Creation. Healing is to regain peace and tranquillity within ourselves and is a process, not an event. As Keepers of the Sacred Circle of Life, we are devoted to the preservation of the endangered Earth Mother, and the continuation of all Life.

As we watch Wasabainoquay, (Wa-sa-ba-no-quay), the Morning Star Woman, begins her walk before the Grandfather Sun begins his journey. At first light ceremony, we are reminded once again of the original instructions given to us by the Creator. Aboriginal people of Turtle Island are the Keepers of the Land. As women and mothers, we understand our connection to Mother Earth. Our Elders tell us that only when we returned to our spirituality and when humankind re-kindles deep respect for nature will we find our health and balance with the Earth Mother and within ourselves.

The way to our Spirituality is the teachings of the Circle of Life. The Circle represents life as it is, or as it can be experienced. Unity is the Circle, for there is harmony in unity. It represents the holistic belief of Aboriginal culture. The circle shows that we are only a small part of Creation. Within Creation, we can discover ourselves.

Healing the pain of violence Healing Lodge Vision



Through the teachings of the Medicine Wheel, all things are part of the Creation. We begin within the Centre of the Circle of Life, the Creator, and the Creation. The Centre is also ourselves where we find Vision, our direction on the Spiritual Path in Life.

At Creation, we were given four Sacred Gifts of Life: From the East, the gift of Fire; from the South, the gift of Rock; from the West, the gift of Water; and from the North, the gift of Wind.

The gift of Fire is for warmth and growth, and the Grandfather Sun is the fire that protects us by day.

The gift of Rock is for physical contact with the Universe. Mother Earth is the sacred gift of Rock. She is home and nourishment for our physical bodies, our Spirit and our foundation of Life. We honour her in the Sweatlodge Ceremony with the Sacred Rock Spirits. The gift of Water cleanses and purifies and is essential to all living things. The Grandmother Moon controls the water, the ebb and tide, protecting us by night.

Our relationship to the Earth is integral to our healing; for healing is the emotional, physical, mental and spiritual connection of all people to the Creation. Healing is to regain peace and tranquillity within ourselves and is a process, not an event.

The gift of the Wind is the Sacred Breath of Life, the air we breathe. It gives us direction, just as the stars do at night. Each of the Sacred gifts have Spirit, Life unto itself. Then the sustenance of Life was created: from the East, Plant Life that included flowers for medicine and beauty; from the South, Grasses for food for all Creation; from the West, vegetables for food and nourishment; and from the North, Trees for protection and shelter.

Then the animals came: from the East, the two-legged (humans), from the south, the winged ones from the West, the waterlife, and from the North, the Four legged. Our humanity is connected to the animal world as humans are part of the animal world. All animals are gifted with a Sacred Direction and there is a link between humans and animals in the Circle of Life.

All things go through the Four Hills of Life which represent the Four Stages of Life: In the East Infancy and its gift of Innocence; in the South, Childhood and its gift of Freedom; in the West, Adulthood and its gift of Responsibility; and in the North, Old Age and its gift of Wisdom.

We were given the Sacred Laws of the Creation to provide natural flow with the Universe. Sacred Laws is the balance between physical and spiritual world. We are responsible to walk in balance with the Sacred Law of Creation.

In the East, the Law of Control over self—which provides the freedom of choice that the mind has in choosing positive or negative thoughts and actions. In the South, the Law of Order—which is the natural order of Creation in its entirety. Natural Order is how things would happen and is the Sacred Balance between all things; physical, mental, spiritual and universal.

In the West, the Law of Balance is contained in the natural cycles of all Life. Mankind has created worldly imbalance with the Creation; therefore, Mankind has the responsibility to restore and maintain balance.



In the North, the Law of Harmony combines the Four Sacred Laws of Creation. Together, they provide control, order, balance and harmony with the Creation.

As Aboriginal People, we have the responsibility to walk in balance with Creation. This balance is to recognize the Sacred Law of Creation, as well as the physical laws. The way we carry out our responsibility is to recognize, as one, our Spirit, our Mind and our Body. The walk is for all nations, but it is a personal responsibility to begin the first step.

continued on page 21 ►

A Snapshot of Issues *General Statistics*

In 1996, the female Aboriginal population was 408,140, comprising roughly 51% of the total Aboriginal population in Canada. Aboriginal populations (First Nations, Inuit, Métis & Non-Status First Nations) have a noticeably different age structure than the non-Aboriginal population of Canada. While the general Canadian population has been ageing at a progressive rate, the Aboriginal populations exhibit a youthful structure. Nearly 42% of the female Aboriginal population is between the ages of 0 to 19. The health of Aboriginal women has improved considerably over the past few decades, yet significant inequities remain in relation to the general population.

Violence Against Women

Over 80% of Aboriginal women surveyed have been victims of violence and/or sexual assault.

The nature of violence against Aboriginal women is not limited to violence in relationships.

Violence also takes the form of victimization at the hands of police officers and the judicial system.

When a police officer attends to a “domestic dispute,” and the woman has been battered, it is mandatory for the police officer to lay charges against the offender. Inconsistencies, lack of accountability, jurisdictional disputes and racism often prevent the implementation of this policy.

The rampant rates of violence, abuse and incarcerations are rooted in the multi-generational effects of the residential school experience.

Child Apprehension

Of all children in government care, over half are Aboriginal children.

Support services need to be increased for Aboriginal women, especially because we are the highest group of single and teenage mothers. The federal government’s agenda for residential schools must be acknowledged as the contributing factor.

Mothers are continually at risk of losing their children if they disclose they are either battered or using drugs or alcohol, yet support services, facilities and treatment are inadequate.

There are increased pressures for social workers to apprehend particularly in light of the recent Government Inquiry and the formation of the Ministry of Children and Families.

This increased scrutiny leaves Aboriginal women particularly vulnerable to deeper stereotypes and thereby more targeted for child apprehension.

Once a woman’s children are apprehended, the chances of getting them back are minimal because of the systematic abuse and demands and conditions made by the Ministry staff.

The courts’ determination of the “best interests of the child” interferes with the cultural interests of the child.

Employment and income

Aboriginal women over 15 years of age are less likely to participate in the paid labour force and more likely to spend substantial amounts of time car-

ing for children and seniors on an unpaid basis. They have a different pattern of paid and unpaid work compared to non-Aboriginal women. This, in turn, has an impact on their incomes, which are lower than those of non-Aboriginal women.

Education

Aboriginal women have made some significant gains in terms of educational levels. Between 1991 and 1996 there was a substantial increase in the percentage of Aboriginal women holding university degrees. And although they may not have yet graduated, forty per cent of off-reserve First Nations women and 42 per cent of Métis women had some post-secondary education in 1996. This compares to 49 per cent of non-Aboriginal women.

Health

Current Situation

- Life expectancy for Aboriginal women is 76.2 years, versus 81.0 for non-Aboriginal women.
- Aboriginal women experience higher rates of circulatory problems, respiratory problems, diabetes, hypertension and cancer of the cervix than the rest of the general female population.
- Current evidence shows that diabetes is three times as prevalent in Aboriginal communities as in the general population. Most Aboriginal diabetics are women (approximately 2 to 1).
- Aboriginal women represent a higher percentage of cases of HIV/AIDS than non-Aboriginal women (15.9% vs 7.0%). Within female Aboriginal AIDS cases, 50% are attributed to IV drug use, in comparison to 17% of all female cases.
- The birth rate for Aboriginal women is twice that of the overall Canadian female population. Aboriginal mothers are younger – about 55% are under 25 years of age (vs 28% for the non-Aboriginal population) and 9% are under 18 years of age (vs 1% for the non-Aboriginal population).
- Mortality rate due to violence for Aboriginal women is three times the rate experienced by all other Canadian women. For Aboriginal women in the 25 to 44 age cohort, the rate is five times that for all other Canadian women.
- Women are often the victims of family dysfunction which results from alcohol or substance abuse. Hospital admissions for alcohol related accidents are three times higher among Aboriginal females than they are for the general Canadian population.
- Over 50% of Aboriginal people view alcohol abuse as a social problem in their communities. Fetal Alcohol Syndrome (FAS) and Fetal Alcohol Effects (FAE) have emerged as a health and social concern in some First Nations and Inuit communities.
- Suicide rates remain consistently higher for the Aboriginal population than the general Canadian population as a whole, in almost every age category. Over a five year span (1989 - 1993), Aboriginal women were more than three times as likely to commit suicide than were non-Aboriginal women. §

Health data from: http://www.hc-sc.gc.ca/women/english/facts_aborig.htm

Aboriginal Women: No Rights to Land or Children

BY MABEL NIPSHANK



At one time Aboriginal women did not have to worry about child custody and access. Women shaped the social structure and held decision-making power. Every family member held important responsibilities in the well being of the children. It was an honour and privilege to have such significant roles in a child's life, so every one took their responsibilities very seriously.

The belief was that no one owned the children. Each child was a blessing to be given every possible opportunity to be unique, and to receive the utmost best of teachings to bring forth a healthy and well-balanced individual. Human dignity was held in such high regard that there are no words in Aboriginal languages to differentiate gender: Words like him, her, she and he do not exist in many of the languages of the First Nations people.

Today in 2001, things are very different for Aboriginal women. Colonization has stripped Aboriginal Women of every conceivable right. Many of our Aboriginal leaders have bought into the patriarchal European structure and have chosen sexist and misogynist beliefs on which to model band rules and policies. Property rights on the Reserve determine the outcome of child custody and access rights. Most bands hold all reserve land and property in the name of the band for the use of all members. Before you could go to a court to apply for an order allowing one party to stay in the family home. Courts have now ruled that only the Indian Act can apply to property on reserve. The Indian Act does not deal with family law matters. Women make their requests to stay in the family home to the Band Council, Council of Elders or Chief, who have their own set of rules. The patriarchal structure of most band policies and procedures entitles property rights to the head of the family.

As a result, Aboriginal Women attempting to escape violence are often forced out of the family home and community and into cities, where they encounter a multitude of systemic barriers. They are con-

stantly being revictimized by racism in the system. Because of the complexities of band procedures and policies of who is entitled to what, Aboriginal Women are often forced to live in extreme poverty. With these additional barriers it is almost impossible to fight for Child Custody and Access rights. The Social Development Department within a band is modeled after the child protection act, and the "best interest of children" is seen through this lens - usually who has access to family home, extended family, and to traditional culture and financial stability. The patriarchal structure of today's band policies entitles men to all of these, leaving women with few resources.

The residential school syndrome and the destruction of the matriarchal system have led to the normalization of violence. Men can have a history of wife assault but their right to child custody and access is never questioned. This is especially true for men that have a position of power in the community. Allegations of child sexual abuse are being dismissed, without investigation, as false and vengeful charges. Children are being ordered by the courts to spend overnight visits with fathers who have abused them. Mothers have lost custody of their children because they dared to breach a court order by refusing unsupervised visits with fathers who have abused the children.

Custody and access issues expose the true values of our society. Men's rights of power and control over women and children still take precedence. We need a society based on fairness, and a system which accounts for the real social, political and economic realities for Aboriginal women. We need to put the safety of women and children first. §

Mabel Nipshank is a Métis woman of Cree and French descent from northern Alberta. She has been the Volunteer and Counselling Coordinator at Battered Women's Support Services in Vancouver for four years, and is a member of the Aboriginal Women's Action Network.

**Article published in the Innuvelle newspaper,
December 1999,
By Yvette Michel**



I always maintained that the Residential School had not destroyed my life. In fact, I had only kept some positive things on my training such as the sewing, the French and the good manners.

However, for many years a nightmare haunted me, a dream where a monster pursues a group of children (which I am a part of) as well as a group of adults. This dream takes place in a big multi-storied building. We run away from this monster. Impossible to see it, we can only sense it. It is present and we can hear its breath; sometimes it nearly succeeds in reaching us. This dream prevented me from sleeping soundly for years and made me live in fear of the night.

I asked myself these questions: "How am I going to identify this monster? Where can I go to get the courage to face it?" The answers that I received came, largely, from my healing journey. There are several stages to go through, because the healing doesn't happen in one day. The first time, I settled things with my immediate entourage. Then, I was at a stage where I had to understand why I drank for years. In another period, I faced and denounced the shame I felt during and after the rapes I had endured. Now, I am capable to face my nightmares. Having already done a large part of the work, I returned to my childhood. Two months ago, this dream came back in force and it came back two times. I understood that there was an important message that needed to be deciphered. I asked my Creator to show me the light in order to decipher this dream, because I didn't know how nor what to look for. A short time afterwards, I received the help of my companion as well as friends and they counselled me to face the monster in my nightmares.

Finally, I faced it. It was terrifying, because I faced it awake. I sat down before my Creator asking him to help and enlighten me. I shouted. I cried and I was afraid. I suspected that the big building had something to do with the Residential School of my youth. For two days, I didn't find what I was looking for. It was only toward the end of the second day that I began to understand something; they had lied to me somewhere. Someone had lied to me from the moment I entered the Residential School.

My heart was closed...

The monster in my dreams is the lie. The lie has been sealed in my mind because from that moment my heart was closed. Today, I don't remember entering this Institution, I don't remember my stay in this place, except some events that marked me personally. They lied to me about my identity, my language, my religion, my people, the food and the fundamental values of life. I didn't learn about sharing, the spirit of listening and communication, affection, love and family values. In its place, they put ice. They taught me a foreign culture, a foreign language, foreign religion. They taught me to live in the dark far from my family. The sun was never in my dreams. Consequently, I unconsciously passed on these new "values" to my children, by not passing on my INNU language.

Today, I have recovered Aboriginal spirituality and I found myself again. I recovered my identity and now I am treated as crazy. Yes, it is true that I led, in the past, a disturbed life that lasted a long time because I didn't know who I was. I drank for 25 years. I led my life without worrying so much about the disastrous consequences on my children, my relationship and my friends. I was often seen as cold and heartless because I was incapable of expressing my feelings and my thoughts.

Who am I to forgive now? Is it the government? Is it religion? Is it my parents? It matters little now. I recovered my identity. I recovered peace and finally I recovered my heart. Someone asked me: "Now, what's going to happen?" In fact, what I want to do is to direct what I learned to get in touch with my culture. To share, to help, to listen and especially to learn to love.

Today, the drum speaks to me, the METESHAN speaks to me and spirituality guides me, because it is the Creator that I found. Everyday, the Spirit tells me what to do and I rely on Him for all the actions that I take. I would like to tell all those who were students: It is our duty to undo the brain washing that we underwent in order to recover the purity of the spirit for future generations, for healing and for the restoration of the Nations. Otherwise, we will be the instruments of the destruction of our own culture. §



**MALI PILI KIZOS—
HEALING DEVICTIMISATION AND
RECONSTRUCTION OF WOMEN’S LIVES**

The following article was extracted from qualitative research conducted with twelve (12) Aboriginal Women, all former Residential Schools students and victims of profound trauma. The complete report can be obtained from Femmes autochtones du Québec (address provided on the resources page 28)

The aim of this research, financed by the Aboriginal Healing Foundation, is to document the strategies they used to reconstruct their lives and their self-esteem, based on women’s inner strength and their use of the external and cultural resources available to them.

THE FOUR INSIGHTS FROM MALI PILI KIZOS

With the healing of these women, we are attending to the reconstruction of the Aboriginal family and the institution of a new exchange between its members. This exchange takes into account the importance of cultural transmission by way of the children but it also takes into account the gravity of the past event, of the desire to remember and to persevere in a balanced and serene way.

Why MALI PILI KIZOS? It means Mary of the New Moon in Abenaki. The title of our research reminds us that the European missionaries gave the name Mali to the small girls they baptised. It was one of the first fundamental violent acts perpetrated against First Nations. Mali Pili Kizos testifies to the perseverance and hope that Aboriginal women have to rebuild their collective identity.

"Healing is a process of change that must take place within ourselves, our families, our communities, our societies – in that order. There are many different understandings of healing, each one borne of the culture and language of a people. In essence, to heal means to obtain a sense of wholeness or balance."

From HEALING, Selected Reports from the Aboriginal Peoples Collection and Technical Series, Solicitor General Canada.

(...) All things are interrelated. Everything in the universe is a part of a single whole. Everything is connected in some way to everything else. It is therefore possible to understand something only if we can understand how it is connected to everything else.

- (The Sacred tree)

Primary Contact:

Mme Christine Sioui Wawanoloath
Coordonnatrice, promotion à la non-violence
Tel: 514-954-9991
Fax: 514-954-1899
Email: qnwafaq@microtec.net.

Organization Address:
460 Ste-Catherine Ouest Bureau 610
Montréal , QC H3B 1A7



With the healing of these women, we are attending to the reconstruction of the Aboriginal family and the institution of a new exchange between its members. This exchange takes into account the importance of cultural transmission by way of the children, but it also takes into account the gravity of the past event, of the desire to remember and to persevere in a balanced and serene way.



MALI PILI KIZOS

mary of the new moon

Dear Readers,

MALI PILI KIZOS was inspired directly by research done on immigrant women from Africa, South America and Asia by the "Reseau d'intervention auprès de personnes ayant subi la Violence Organisée" (RIVO) (Intervention Network for people having suffered from Organized Violence). The work of RIVO deals specifically with organized violence in the participants' countries of origin (rape during wartime, torture, etc.). The MALI PILI KIZOS research project was adapted to the Aboriginal experience and deals with the different forms of violence encountered in the residential schools. Thank you to RIVO for having made their research documents available to us.

The emphasis of this research was put on moving beyond victimization. It goes without saying that we are not seeking a miracle cure or a "never-fail-model-to-be-followed-absolutely." We wish to learn about the successes (rather than failures) that Aboriginal women have had in their healing journey. The Aboriginal historical and cultural contexts were also taken into consideration. We know that frequently people adapt and survive even the worst of traumas. This research is interested in the optimal quality of life attained by the most traumatized victims of the residential school after a long process of devictimization.

The MALI PILI KIZOS project is a contribution to the entire collective work on the wellness of Aboriginal peoples. Quebec native Women Inc. has been working for the past 14 years for the promotion of non-violence. We have distinguished ourselves in the field through research, publications, conferences and seminars on the promotion of non-violence, wellness, justice, racism, the issue of sexual assault and mental health in the Aboriginal milieu.

We believe that the results of this research may be useful:

- To members of the Aboriginal communities, particularly victims of violence to find a message of hope in the material intended for them.
- To community workers who could, through these means, increase their knowledge on the subject of devictimization.

Ultimately, the children, the new generation, will benefit from the collective work presently being done on wellness. Already, many of them have grown up secure and confident because their parents have found peace. When a person finds internal peace, it radiates around them. Consequently, entire communities can return eventually to a much needed and wished for social peace.

We would like to thank the twelve women who so generously accepted to participate in this research. They are the experts, the creators of their own healing and they deserve the greatest respect. Their real names, as stipulated in the MALI PILI KIZOS Code of Ethics, "will not be divulged neither in the transcripts of the interviews, nor in the final documents."

Thank you to the members of our families; husbands, children and parents who support the work of Quebec Native Women from day to day.

TWELVE WOMEN IN SEARCH OF BALANCE AND RECONSTRUCTION

Four major themes guided our work in order to follow the journey of the former residents acquired during their early childhood, the survival strategies used at the residential school, the turning points that made them aware of the negative effects of the residential school on their lives and finally, the different steps they undertook to repair the trauma or to maintain their bal-

ance. Resilience is a person's capacity to resist the violent, destabilizing or annihilating effects of a traumatic shock. As we shall see, it is acquired in childhood. Survival strategies are all the means used to survive and resist the destructive effects of institutional violence on one's personal and cultural integrity. Finally, reconstruction is marked by different realizations, therapeutic undertakings, social involvement, spiritual and cultural re-appropriation. Reconstruction constitutes a healing process. For the former residents, liberating their present and their children's future from the legacy of the institutional violence remains an on-going daily struggle.

The former residents were the targets of violence sustained by the racist ideology of the Canadian State. They lived a collective trauma that, even today, has serious consequences for First Nations' cultures and histories. Many also suffered individual traumas in the traumatic context of the residential school. If they share a common heritage of resilience, a capacity for developing survival strategies as well as strategies to reconstruct their psychic balance, each of their testimonies reveals a unique journey told in their own words and based on their own personal story. Each had to compose their story with all the negative and positive aspects of their childhood, their residential school experience, and their adult life. In the face of the violence that was directed towards them, we find small girls who were terrorized and women who suffered. The residential school was a prison whose walls closed in on their Aboriginal identity. The residential school was the monster who deprived them of affection, who wounded them, crushed them and punished them for being who they were. They thought and behaved as a result of the emotional and cultural baggage that they inherited from the most significant people in their early childhood. This baggage was like "the house", the tent, cabin or shelter that they carried inside of them and that many of them drew or built during play in order to remember loved ones', places where they belonged and places where they were safe. Much later, in the hopes of reconstructing their identities, they would reclaim with conviction those elements that had been banned, forgotten or erased from Aboriginal cultures and histories. Spirituality for one, legends for another, the language and creation stories....

They all wanted to remember in order to make sense of the residential school experience and stop the intrusions from this traumatic past or to stop its repetition in their lives and those of their family members, their parents, their spouses and their children. All have nonetheless freely engaged themselves in their lives as women, as mothers and as members of the First Nations.



RESILIENCE INHERITED FROM CHILDHOOD

There are several reasons why one girl was better equipped than another to protect herself from the personal and collective trauma that occurred. For



◀ MALI PILI KIZOS

each person, childhood resilience develops in its own peculiar way and is based on many determining factors. The testimonies of the former residents would indeed indicate that the capacity for childhood resilience, though apparently weaker in a child, can nonetheless take her beyond the trauma, that is to say, devictimisation. Each of the former residents, be they determined or submissive in the face of the institutional violence, forged ahead on their own painful journey towards devictimisation and reconstruction.

How was their internal world, their world as a child constructed so they could survive the hazardous separation from their family and the immediate violence of the institution towards them and towards their schoolmate? Here, then, is often what each could only bring with her, known and unknown, in her small suitcase when she entered the monumental and empty building that symbolised the Residential School.

A child's capacity for resilience is her capacity to move beyond traumatic situations. It is determined by different factors that we call the legacy of childhood resilience. This baggage for resilience is inherited from parents, grandparents and group interdependency. It develops first and foremost from the initial attachments – that is to say the physical and emotional ties woven between the mother, the father and the child. The mother and father play a different prevailing role that is indispensable. The care of the child from birth to childhood is significant, as is the quality of the cultural transmission for which the parents and community are guardians.

Memory of one's origins

Memory of one's origins is the ability to recall where one's ancestors came from, how they blazed a path, what traces, what language, what stories, what names and symbols they left behind so their traces are recognisable and followed or for setting new directions. When they were small girls, precious memories of their way of life abounded. They experience a real joy in recalling them and sharing them. Through their healing journey, they have developed an ardent desire to reclaim the history of their families and their original culture.

Attachment and separation

The women spoke about their family life and their first relationships with their parents. This period in a child's life is often called the primary attachment period because it is during this initial period of life as a family that the child's first attachments and his or her first vital links with his physical and human surroundings are formed. At this stage of the development of the psyche, not only their mother but their "house" is part of the child's being. The women tell how a simple move can be traumatizing for a very young child. They speak about a forced premature separation from their parents which is tragic for small children since they are literally torn from a part of themselves.

Most of the former residents speak of having lived their childhood in secure family surroundings.

The quality of the first bonds prepares the child to meet the necessary challenge that every child must ultimately face, that is to say the eventual absence of his or her parents to meet their emotional and physical needs. According to the English psychologist Winnicott, the separation of children from their mothers when they are too young is always a tragedy.

Precise rituals were part of the Aboriginal culture in North America which marked symbolically the passage from childhood into the adult world. The Algonquin ceremony of Small Steps is an example.

The small residents were violently catapulted out of the continuum of what constituted for them the period of their first attachments. The forced separation constituted a catastrophic rupture in their lives and a significant emotional trauma.

The inheritance of the cultural legacy

Several women have specific knowledge about the organisation of their family's life, the land and the people in the community before the reserve was established. Most of the former residents had a relationship with one person, a woman in their family in most cases, who had knowledge of traditional medicine using plants.

Preparation for the departure to Residential School

The quality of the preparation of the child in view of the perilous adventure will permit each one to deal easily with the different levels of anxiety caused by the separation from their families and the unknown experience that will prepare them to live alone. Generally, none of the participants was prepared to live with this rupture which will be disruptive for each one and catastrophic for the family unit.

The former residents taught us many things: their parents had not received adequate information so they could have talked about it to their children before their departure . Some parents, notably those who had already had one or two children leave, did not talk about these things to their families. Talking about it represented a significant threat. We must believe that the near total silence was aimed at protecting themselves from the pain of never being together again. Silence and forgetting, which ruled in the families surrounding this question, were aimed at protecting the unity of the family which would once again be reunited.

SURVIVAL STRATEGIES AT THE RESIDENTIAL SCHOOL

The young residents were confronted with alienating and abusive conditions imposed by the violence of the institution. Inside the walls a racist ideology of assimilation spread by the religious authorities was translated too often into sadistic and perverse acts directed against the children and by an indifference or negligence towards the basic needs of the children and young girls. Already wounded by a premature and violent separation, they were overworked, molested, humiliated, abused, neglected or punished. They served as an example to others who were not apparently spared. Witnessing the traumas can also be as deadly for the child who was directly affected. All the young residents had to live on a daily basis with personal traumas whose wounds ran deep for each one.

How does one act in order to survive? What forces enabled them to face the isolation, the powerlessness and the denigration? Whom would they choose to support and accompany them? Where did the necessary strengths come from?

In order to survive the little girls adopt strategies that can be passive and protective or more active and dynamic, sometimes to the detriment of other schoolmates.

RELATIONAL STRATEGIES

Conserving and creating ties

The links they formed in the past allowed the former residents to develop in relation to their entourage and to find thousands of possible solutions to confront or protect themselves from that which threatened their physical

and emotional integrity and their identity within the institution. In order to do so, they benefited from different conditions which could lighten or complicate the journey which they accomplished in an unfamiliar space and language, with strange people and rules which were very strict.

Choosing to be by oneself or being paired

Some younger students benefited from the protection of older ones in a spontaneous way, but the pairing of younger girls with older girls was strongly institutionalised in the residential school. It could occur spontaneously, but for the most part it was imposed.

Under the pretext of stimulating the learning of the younger students, the religious authorities in the schools had put in place a system of pairing the children in a framework whereby the older girls were named to look after the younger ones. This practice was not intended to create an emotional bond between students, but instead, was intended to maintain order and to teach values of hygiene and discipline. Because they had neither the conditions nor the means to do so, the older girls in charge of younger ones were forced to assume responsibilities that were beyond them.

This system of pairing had perverse effects. The nuns off-loaded onto the older ones their parental responsibilities, particularly when rules were broken. This system encouraged denunciation, exploitation of children, stress and frustration as a normal way of behaving. The older ones beat the younger ones and the nuns separated those who became friends.

Joining a gang

To counter the loneliness, terror and adversity, the residents grouped themselves together in groups of three, four or five. Their groups allowed them to get together to confront the institutional violence, oppose or rival enemy gangs or even terrorise a schoolmate. Looking back, no former resident says that they had found any real friendship in their gang but found rather a means of allying themselves to have the ability they otherwise would not have to mock authority, to steal food, share the booty and to plan escapes and play tricks. These gangs provided the children with a kind of identification, protection and fun. Each could count on their entourage to guarantee a spirit of fun and through this not remain prisoners to trauma.

PROTECTIVE AND REBELLIOUS STRATEGIES

Dreaming of running away, voluntarily keeping silent, being loyal or complicit with friends in adversity, profiting from secondary benefits of illness, having or finding release through a significant object are passive strategies used by young residents to survive the Residential School jungle. In their active strategies, they ran away for real, they proved their loyalty and creativity, they broke the school’s rules, they confronted school authorities or they fought with their schoolmates aggressively. Briefly, they had passive and active resistance.

Silence

The small residents generally remained silent about the abuses that they suffered with their family and amongst themselves at the Residential School. Many ignored that other children like them were sexually abused. It was a code, the law of silence. They did not speak amongst themselves, did not speak of it to their families, and they did not speak to adults who might have helped them. The silence of some children was accompanied by humiliations that undermined their self-confidence and caused great anxiety.

The silence of these children can express itself in empathy for the suffering on another student or it may be a gesture of childhood solidarity.

Solidarity and transgressions

Despite the rules, the restrictions, the beatings and threats from the nuns, the small students managed to find solidarity to gain enough courage and psychological and physical strength to go on. Some found solidarity to neutralise the system of pairing. Others found solidarity through sharing and through transgressions. In some cases, the transgressions were committed to the detriment of their companions or themselves.

Aggressiveness

For girls as for boys, in a cruel context of multiple frustrations and emotional deprivation, fighting was a means of getting the closest possible to the other person’s body. It was also an outgrowth of anger, a means of measuring oneself, of being recognised by one’s entourage, of defying authority or of scaring off eventual abusers. In other cases, anger was expressed through fears and turning inwards or through fits.

Creativity, resourcefulness, humour

In accordance with their own story and their respective personality, the girls used creativity, inventiveness and humour on a daily basis. They had fun with some games. They investigated the residential school spaces and especially its external environment. They got involved with the occupational activities and they were creative. They dreamt and thought in their Aboriginal language.

Illness

Most of the former residents spent time in the infirmary when they were suffering from a benign illness. They benefited, then, from a different treatment. The food was better and they had real juice. The staff in the infirmary was proof of greater humanity towards the children. Some students were able to find moments of solace. For others, however, the experience was different. They were sexually assaulted and traumatized, which made them ill.

Internalization

In the context of the residential school, the internalization of the Law is the conscience that the child uses or has used for the irregularity, the abuse of trust, authority or power, or of the perversion in a situation in which they find themselves against their will and with which they debate in order to survive. Elizabeth was aware that her parents were deprived of their power to decide anything concerning the lives of their children, and that this deprived her of her life as a child in her family. If Sunshine Aki describes the residential school as a jungle, it is because she is conscious of the perversion of the Human Law which ruled. The nuns who threatened to punish them constantly for having "sinned" closed their eyes to the abuse that they and others like them exercised over the children. This insoluble problem imposed on children deprived of their reference points for their identity could be the origin of the aggressiveness and social violence and victimisation hatred that developed among many girls. Based on the evidence, they could not direct it against the real abusers.

Social violence and victimization

Social violence, according to Rene Kaes, establishes a link between the protector and a being without any defense. This link seeks to annihilate the



weaker one. This is also true of parents who live under the yoke of the Indian Act as for the young ones who grew up in the residential school under the yoke of the religious authorities.

For the former students, the reconstruction process towards healing aims to go beyond the label of victim, which has been imposed by the force and violence of the institution. The alternating identification deprives the individual of a voice and the capacity to think about reality as it is. We have seen how many of the small students struggled against the insidious attacks on their personal integrity and on their membership identity. Whatever the intensity of these struggles, be they silent, cheerful, dreamlike, or excited, the victim remains captive to an abuser, an offender, a torturer and a racist ideology which inhabits, masters or annihilates their own desires and internal world. It is a suffering that is tied to a painful loss and that is not yet named. Rage and shame live there from that moment on. The heritage of childhood resistance has been redoubled with a new cultural legacy, that of rage and shame, destabilizing and destructive at the same time.

AWARENESS OF THE NEGATIVE EFFECTS OF THE RESIDENTIAL SCHOOL

The taking of Aboriginal children in order to place them in Residential Schools was part of a process of destructureation that Aboriginal families and communities had to confront in the 1950s and later. Since it constituted a theft, a violation of the maternal and paternal functions of Aboriginal parents, the Residential School was an attack against the integrity of Aboriginal families and communities. It has long-term traumatic consequences on these families and communities.

Family balance

The physical, psychic and cultural rupture between them and their parents had grave consequences on the family balance as such and on the relationships between them and their parents. The forced placement of their children in Residential School provoked the break-up of the family and conflicting relations between the parents and the children.

The parents were suffering and humiliated for being dispossessed and abused in their role as educators. The cultural and traditional therapeutic reference points being scattered around them, and between them, they were limited in confronting the loss of their children with the support of their culture to face it. During a social and psychic catastrophe such as that of the Residential School on Aboriginal peoples, the trauma was intensified by the impossibility for those touched by it to find shelter in the social institution conceived to receive and contain the suffering. When they returned to their home during the holidays, the young students began to notice changes in their family's organisation, in the behaviour of their parents between them, and towards them.

REPAIRING THE TRAUMA

By the end of adolescence, some already had found in delinquency, or even in violence and excess, an exit, a logical continuation to the suffering of the internal dislocation and loss of identity. After all these years of frustrations, of emotional deprivation, of rejection, of humiliation, of discouragement, of the abuse of power and of racist aggression, the efforts and the strategies to survive, the quest for balance is these women's life work.

It will be necessary to face an extreme disarray and painful suffering before accepting to reclaim a past blemished by shame and despair, to make true sense of it.

A limit was reached by those who after several years of various substance abuses, transgression and self-destructive behaviours and sexual promiscuity, came close to dying. Most chose de-intoxification. This, however, allowed them to see quickly its limitations. first. It was necessary to go deeper to know the origins of the problems. Today, they identify those turning points that brought them to reconnect with the Residential School inside of them and to undertake the steps, based on their wishes and suitability, to come out of the decadence where they recognise having fallen in over the years.

Freedom and transgression, Intoxication and self-destruction

Dependency on alcohol and to various toxic substances was the answer that former residents found to suppress the images or the emotions that would otherwise have been too invasive and unbearable.

Treatment appears for several former residents as the emergency exit for their dependence on toxic substances and the personal decline connected to it. Most pursue more intense therapy in order to get back to the origins of their illness.

All former residents will come to an important realisation regarding their family of origin, their parental responsibility and the passing on of values through re-establishing and maintaining family ties. They have already undertaken a serious dialogue with a parent, a child, or a spouse. They have the desire to open up and to maintain a dialogue that was smothered inside. With the healing of these women, we are attending the reconstruction of the Aboriginal family and the institution of a new exchange between its members. This exchange takes into account the importance of cultural transmission by way of the children but it also takes into account the gravity of the past event, of the desire to remember and to persevere in a balanced and serene way.

From the moment when the reconstruction process started, the women questioned and renewed their relationships with those close to them. They met and developed relationships with new significant people. It might be a new spouse, workers in a treatment centre, new friends, but also many Aboriginal and non-Aboriginal people that several met outside their community. These people are, to varying degrees, supporters and important guides for them.

Socio-political involvement and the social role

For the same reasons as their reclaiming of Aboriginal spiritual values, the socio-political involvement of the former students appears to be the outcome of the realisation of the effects of the Residential School on their married and family life, and therefore, of the effects of the cultural genocide on the destruction of families and nations. All these former residents had a spiritual, social and political journey that brought them to actively involve themselves, individually and collectively, in order to make sense of their suffering and that of their loved ones. Beside the socio-political involvement, spiritual involvement was one of the ways that some chose to invest in.

RECONSTRUCTION

Through the numerous reconstruction strategies that they have either adopted or updated, the former residents have invested in two major kinds of healing: the family and cultural identity under the guise of its re-appropriation and cultural transmission.

The former residents figure as builders since they are rebuilding their families. They figure as guardians because they want to reclaim and pass on the cultural knowledge and values to future generations. In order to sustain the

◀ MALI PILI KIZOS

process of reclaiming and passing on of the Aboriginal culture around them these women have renewed their contact with a precious heritage. Through remembering the past and due to the significant people who gravitated around them in the past and today, they have renewed the resilience and family values inherited from their childhood. They have recovered a large part of their self-esteem. They call themselves resourceful, determined, confident, serene, independent and creative.

In concrete terms, the reconstruction strategies of these woman who testified first manifested themselves as a hunger for freedom and self-affirmation in response to the deprivation, where their aspirations have been ridiculed and denigrated. This period of their lives following the residential school saw the introduction of fun, challenges and transgressions in their lives, but, through the years, they were driven into a self-destructive dead end (multiple addictions, rapes, suicide attempts, conjugal violence) because the women could only rely on forgetting and turning inwards, including shutting down in complete silence (for some) in order to survive. When they realised that their personal suffering or that of their loved ones had reached its climax, they put an end to the free fall.

The turning points are most often influenced by the children of the former residents: loss of a child to suicide, legal sentencing of a child and crucial comments from a child. Finally, the aimlessness, the proximity of death and suicidal thoughts that had constantly obsessed them drove them to seek urgent treatment. Through the devictimization journey, the women rediscovered a freedom to speak, to think, to choose and to act that brought them to become socially or spiritually involved in the community to which they belonged. They have different realisations and commitments in the family, spiritual, community and political spheres.

Family commitment:

Despite certain conflicts or certain difficulties unique to the history of each, they re-established essential true dialogue with several members of their original families, members of their personal families, spouses and children. Sometimes a family tragedy, loss of a loved one, a serious charge brought against a son, will bring a former resident to undertake a profound journey with regard to their family commitment. Although they recognise the painful impact that their time in the residential school has had on their children, all see themselves, now, as good mothers. The benefits of devictimisation and reconstruction have thus been turned towards repairing the social community link. This, starting with the quality of the bonds with loved ones, and more particularly from the bonds with the children that have been transformed and to whom they are really committed.

Discovery of spirituality:

The former residents freed themselves of the influence of the representatives of the Catholic Church and its institution that was inexorably bound to the violence imposed by the residential school. They are, for most part, believers, in the sense that the monotheistic religion (only one God) grants to such a term, but they have themselves journeyed to reclaim a God, a divine source, a spiritual energy (Creator or TSEMANTU, as they call it) in keeping with the traditional values that were passed on to them, that they try to apply in their lives and pass on to their children. Above all, they are happy to speak to "God" freely according to their own personal spiritual convictions.

Community involvement and community:

Although they generally adopt a critical view of the problems and the weaknesses of their communities towards the residential school experience,

towards the socio-economic problems and towards the reconstruction of their identity, most have a deep commitment and a service of long-standing to their community. They have an ardent desire to participate in the work of reconstructing the identity of their respective Nations. They would like to see more community awareness strategy.

Political awareness:

Over the years, some have undertaken a profound questioning of their personal and cultural identity. They have acquired a strong political awareness. They know that since their childhood, they were the targets of white racism. They were later to work and sometimes even live in their own community of origin where they were blamed and rejected for having married White men. For those, the work of reclaiming their culture goes together with awareness about membership. The First Nations have a place in Quebec and must take their place in Canada and in the world. For a former resident, the place of the First Nations in the world is a spiritual place. However that may be, the freedom to decide for oneself is a major aspect.

Here are first the signs of the healing according to those that journey towards wellness and the important points in the reconstruction strategies adopted by the former residents. These two complementary avenues constitute a path in the multiple avenues to devictimization and successful reconstruction.

The signs of the healing

- Healing is a work of every day.
- She comes with the courage to face her fears.
- She comes with her own voice.
- She comes with the capacity to talk again to certain people who have contributed to the suffering of former residents or those who have endured a similar experience.
- She comes with good communication between her spouse and loved ones.
- She comes with the capacity to recognize her losses; loss of her childhood, her family ties, her sexual innocence.
- She comes with the capacity to accept her past as it was, to forgive herself and to appreciate herself.
- She comes with the capacity to talk about her problems in order to find some solutions.
- She comes with the capacity to consider herself to be a good mother.
- She comes with the capacity to speak about the experience at the residential school.
- She comes with the awareness of origins of these emotions.
- She comes with the awareness of her vulnerable points.
- She comes with the capacity to cry and to laugh about the experience at the residential school.
- She comes with the capacity to move away, to distance herself from the "abuser" as a priest, nun or institution, in order to be at peace with herself.
- She returns to spirituality according to her own personal aspirations.
- She comes with tolerance for herself.

Paths to reconstruction

- 1) Recognition of significant people: a source of inspiration and motivation

Some former residents recognize a mother, a father, a grandmother, a husband, a child, a friend, as a source of inspiration and motivation in their path to reconstruction. For some, certain significant people marked their childhood positively. For others, some significant people gave them the strength to get up and ask for help or to undertake an initial journey. In some cases, the spouse, also a former resident, will have shared with them the traumatic





MALI PILI KIZOS

childhood experience of the residential school. He understood in the face of renewed fears and resistance. (For others, on the other hand, the spouse who was a former resident could be a major obstacle to devictimization.)

Those who could not have family members assume this role fell on the elders who guided them. Some found certain Aboriginal spiritual guides outside to initiate them about the link between health and spirituality. Finally, some former residents from the same community supported themselves through bonds of friendship and they were loyal to each other through their social commitments.

2) Undertaking Aboriginal and non-Aboriginal psychotherapy individually or in a group

They nearly all had one (or several) treatment(s) directly related to addictions (AA, NA), to non-Aboriginal therapy or to the Aboriginal spirituality movement. They went from one to the other depending on its suitability, while realizing that the essential detoxification was the detoxification of the residential school. They undertook a journey to find the origins of their uneasiness to prevent its repetition in their lives and to stop the violence from affecting their children.

Some will only have the support of their friends and members of their families. Most will be sustained by organizations and by the staff of these organizations, Aboriginal and non-Aboriginal. Some had to be hospitalized for depression or entered into an addictions treatment clinic attached to a hospital. Several chose Aboriginal treatment centres. Those who also had addictions problems and who worked in the health and social services field in their community recognized the inherent contradiction in their lives of helping others while continuing to poison themselves. All these former residents underwent treatment to preserve what was healthy for them and their loved ones and for people who consulted them or who used their services.

3) Helping oneself while helping others

For some, this orientation was beneficial but for others, it was not effective. They first needed to understand themselves in order to be able to understand others.

4) Use of Aboriginal medicine and spiritual tradition

The former residents resorted with more or less intensity to Aboriginal medicine and spiritual tradition. Some possess the knowledge of the use of medicinal plants from their families or their communities. Others are very involved in the Aboriginal spirituality movement while others want to harmonize in their lives these two forms of spirituality, Aboriginal and non-Aboriginal, that have shaped them since their childhood. They don't necessarily want to reject the values that they acquired from the Catholic or Protestant religion. They wish to journey with both but differently with complete freedom. Some do not want to have traditional rituals that do not correspond to their view of reality imposed on them. Some however do try to work with the elders in their community in order to acquire, to perfect and to preserve the knowledge of their traditional culture.

For some, reclaiming for themselves and supporting the Aboriginal medicinal, spiritual and cultural traditions constitutes a long term commitment for which they have either been initiated or trained.

5) Awareness of one's potential and social commitment

All these former residents are socially committed within their community or in the socio-political Aboriginal movement on a national scale. They have

developed a realistic view of the socio-economic problems in their communities. Some are aware that their personal and community healing are bound together.

6) Having fun, and getting involved in creative activities

The former residents continue to go into the bush to look there for peace and serenity. These women know how to have fun and are involved in creative activities. They write, paint, do photography, and crafts. They are perfecting the knowledge of their language or are pursuing their academic or professional training.

7) Establishing or re-establishing a dialogue with loved one, the community and the outside world

Several former residents faced relationship problems with their parent, sometime due to divorce, sometimes because of their political or religious convictions. They had to sever their ties with their family or family members. Others had relationship problems with their family because of some members' drinking problems. All the former residents are aware that the relationship problems had to do with understanding the bonds that they had established with loved ones and with their surroundings. For some, parents remained role models whereas for others this relationship remained problematic or there was not enough time to re-establish it. For some, their personal relationships were beneficial while for others these have been marked by separations. Two former residents established a family that corresponds to their wishes for tenderness, serenity and sharing.

8) Recognizing one's strengths and one's vulnerability

All the former residents expressed with great conviction that they recognize that their strengths can co-exist with their vulnerability. It exists as the best way for them to share the results of their search for insight about themselves and their relationships with others. The Aboriginal memory of this knowledge (or Aboriginal collective memory) passed on by previous generations, often without anything being said in the family, is alive and well today. Although some had thoughts about taking their own lives, they see themselves as strong and well-balanced women. They know their vulnerable points. Going into the woods, fishing, hunting can be a means of finding peace. One mentions that she is learning to treat herself kindly rather than judge herself severely as at the residential school.

9) Reclaiming one's past

To move beyond the trauma of the residential school they needed to reclaim for themselves their individual and collective history. These former residents have not stopped doing so since undergoing therapy, their journeys, and after having committed themselves to talk about these events in order to make sense of it to themselves, their loved ones and for the future of their Nation. It is necessary to free the past in order to free the present and the future.

10) Recognition and understanding of the personal and cultural differences, and awareness of colonial violence

The question of their personal and cultural identity is, as in the case of all Aboriginal peoples, tied to one of the cultural genocide of which these former residents were victims. Understanding the effects of their own subjection during their stay at the residential school in order to explain and publicize the scale of the historic consequences of the assimilation of Native by White, has been imposed upon them. Their testimonies reveal women who struggle for their freedom and their balance and who struggle to understand the sense of the personal and cultural differences in the world today.



MALI PILI KIZOS

mary of the new moon

These women want to recover in themselves their own strengths and to share them with others by organizing workshops, talking circles, healing circles, and healing programs which will integrate their parents, their spouses and their children. They also want to give a sense of forgiveness and a visibility to the residential school experience by planting a tree, by erecting a commemorative plaque, and by creating a place of commemoration of the event that represents the forced assimilation of Aboriginal children in the residential schools.

In addition to being the experts of the Aboriginal residential experience, the former residents have assumed the roles of builders and guardians of their "Aboriginal house" that had been dismantled by the violence of the separations, by the violence of the cultural disruption and by the violence of the institution during their stay. It is understood that "the Aboriginal house" is not an individual. Although it is personal and marked by each one's reconstruction journey, it is collective and it is identity.

In light of the recommendations of the former residents one final question remains for several of them: what place will the male former residents take in this house in order to rebuild the Aboriginal identity? §

AHF interview

continued from page 3

ing factors in each corner and everybody fights whereas if you change the form and you change it into a circle then what you have is a flow of ideas and energy. Yes, you do need a facilitator, a person who is going to be the Head, who is going to facilitate the company or organization or whatever, and they should have strong people skills. But one of their main jobs is to recognize the talents, to encourage people to show their talents, and then you have collaboration, you get good brain storming, and all the other team's spin-offs... If the person has really good people skills, she will also have a mechanism where a conflict can be resolved in a healthy way. I mean there is no such thing as a perfect situation, but the more that energy is encouraged to flow, the healthier the organization is going to be. Then most of this energy can be spent developing and facilitating the programs that have been created... rather than fighting against each other and jockeying for position and all that kind of thing.

Can the concept of the circle win over?

I see an enormous future for aboriginal concepts and thoughts in all areas of the world. The concept of healing, reparation, rebuilding, justice. I think so much about Afghanistan, these days, and what is happening over there. I saw something on TV this morning and it was really very touching. It showed this little girl, this beautiful little girl and with all these colored little rags twirled and wrapped around her, she was just covered in bits of fabric that she kind of tied together and she was so lovely. She had some food in her hands and what looked maybe like a drink box. She was just eating, little, little bites and her face was glowing and I thought there is nothing better in the world that I could have given than to give a meal to a child and it made me feel so good. The world is in great need of Aboriginal values, including those in the Aboriginal concept of the circle. §

Healing the pain of violence

Healing Lodge Vision



continued from page 10

To live in balance with Creation, we are to follow Four Spiritual Principles.

From the East, the principle of Love is to love oneself, to love others, to love Creation, unconditionally. When we have done all three, then we have found Love. From the South, the Principle of Honesty is when we have found the Truth in Sacred Law. The Truth is reflected in how we live within that Law. From the West, the Principle of Unselfishness is the gift of sharing. Sharing your abundance, sharing what you have, sharing your knowledge, sharing for the well-being of others, and therefore the well-being of Creation. From the north, the Principle of Purity is the freedom from negative thoughts and feelings. To live by this Principle means remaining positive, so only good things come to you.

These gifts are brought together in the Medicine Wheel of Life which is the Sacred Circle composed of the Four Directions of the Universe. These represent the Four Origins of Humanity and their gifts to the Creation.

In the East, the gift of Birth and re-Birth and the Spring of new growth. From the East comes the Red Woman and her gifts of Vision and Prophecy. These gifts are found in the Spirit animal of the Buffalo, the sustainer of Life for the Red Nation.

In the South, the gift of Learning and the summer of Fruitfulness. From the South comes the Yellow Woman and her gifts of Enlightenment and illumination. These gifts are found in the Spirit animal of the Golden Eagle, the one who sees all and flies to greatest of heights.

In the West, the gift of Looking Within and the Autumn of Cleansing. From the West, comes the Black Woman and her gifts of Introspection and Reasoning. These gifts are found in the Spirit Animal of the Thunderbird. The thunder that comes before lightening to bring about change.

In the North, the gift of Serenity and the Winter of rest.

From the North comes the White Woman and her gifts of Wisdom. These gifts are found in the White Buffalo, the Wise Visionary that has attained purity.

These Sacred Directions come together in harmony with the Creation, within the Circle of Life, and the Spiritual path we walk. Through this, the people can find their walk in Life and begin to heal in the Love and Kindness of the Creation.

In conclusion, the Pizoniwikwon, (From the Waubaneau People of the Eastern Doorway of the Maliseet Nation), this Healing Lodge, a safe place or power spot, is the pathway on which a holistic approach to healing and human development will take place. §

AHF interview

Sky Bellefleur works as a Family Care Worker at a Montreal women's shelter. She is part Cherokee, part Lakota, and part Irish.

Sky, you have chosen to help others on their healing path. Has this brought changes in your own life?

I have been in the helping profession a long time now. When I began, in my counselling career I thought I had the right tools and the right experience, as a human being and as a qualified professional. It took me a few years to realize, though, that there were some things that did not feel right for me. Each time I was in a helping situation, I felt that I had plugged into something but once the process started happening, I became disconnected from that something important, so I came to realize I couldn't keep doing that because it was not healthy for me. I didn't feel as though I was not being effective. I felt I was like these paper dolls that come with a nice outfit. You cut the outfit and you stick it on and it looks good but there's nothing behind it, really.

I felt like I was part of something that had no real substance – I could make an impression on people with my philosophy or with whatever messages I had to bring but I couldn't stay long enough to really make it hold – make it sustainable for the people in the program, and so I really started thinking more and more about the concept of healing. I think everybody has to come to that place on their own – in their own time.

Has anything in particular brought you to this realisation?

I'm almost 53 and a mother and a grandmother. But I can trace my journey to my grandfather, who had a great influence on my life. His whole philosophy on life was to help people. The reason I stumbled into counselling was that I wanted to help people. It's just a part of who I am. But as the years went by, I started realizing that no matter how much I wanted to help people, people had to be ready to help themselves. This came slowly to me as a message – through elder counsellors, through experiences working in the prison system, though all the mistakes I made as a young counsellor, trying to produce something from my own efforts.

I had to let go of all those attitudes and work really hard on dealing with my own issues. I know that term is used a lot these days but what I mean is that I have to face my own past in order to come to terms with it – to make amends wherever I go – to work on becoming stronger, getting rid of some of the bad stuff. And the more internal work I did, the stronger I was – the more I learned about healing from the inside out so that when I would start to talk to somebody about the process of healing there was a ring of truth in what I had to say.

I learnt from Elders that when you can understand from the inside, the same thoughts are carried in your heart and tongue and breath and you open your mouth – the truth comes out. So I decided to work on that, to get myself balanced up here, you know. I am still working on the physical part. The physical is a little bit of a challenge for me. I come from a long line of good eaters, I'm still working on it. It is bringing me physical problems. I have to carry around too much weight, it kind of holds me back, I don't have as much stamina as I would like to. So healing to me is always an ongoing process – it's not so much a destination as it is a journey.

How has this changed the way you approach those who need your help?

When I'm talking with clients, in a healing circle or in a workshop setting, I always try to express things so that people can connect with the message, to give them images of the healing process they can hold on to. If you're hiking through the bush, you scrape your arm on the same branch where a moose passed by a couple of hours before. That same branch scraped him and then it scraped you but you are busy and you are hurrying so you don't stop to take care of that wound and you leave it. Then later, you see everybody faces change and all the hunters in the group say, "oh! you better look after that wound."

If you leave that wound untreated, a scab will form but underneath the scab it's

dirty – underneath it will form an infection – and left long enough, it can kill you. And it is the same with the spirit. This is the way I relate it in my work – that those wounds are there, but they are scabed over and underneath the infection festers. They are the wounds of abuse, the wounds of abandonment, the wounds of family violence, wounds of scenes of father and mother fighting with each other, hurting each other, abandoning the children, hurting the children. Those are wounds that are in our spirit, in our mind and hearts and it is still making us sick. So the holistic approach is to go in there and start telling the truth. This has to be done in a place of safety where other people can share what you are feeling. I do a lot of work with women, and I never tell them what to do or try to fix them or anything like that, but I strive to empower them, to let them know that healing is possible, that it is a matter of sharing but also of hard work. Prayers, pipe ceremonies, sweat lodge, all of these things help.

How do you know a person is really ready to heal?

When a person is ready to start healing, they have reached a point of being sick and tired of being sick and tired and they are tired of feeling pain, so when they learn about the concept of healing they are interested. They want to be healed, and what they will say is "I want to heal this ... I want to talk about this" and they'll grab somebody and they'll start talking about it and you won't be able to stop them. That is like a thick layer slowly melting and cleaning that wound until eventually that wound will be pretty much healed up. But that scar will be there and will always be there. It will always remind us of what happened in the past, but this remembering makes us stronger, healthier.

A lot of abuse in the past was done in secret and once we are on our way to healing and we understand, we won't allow that anymore. We are now standing up and we are talking about it. We realise that the more people know, the less predators and abusers will do what they do. If people are watching they won't do it and if people are healthy they won't do it. Because often they're looking for a certain look in the eye, a look that says, "hit me I deserve it." It doesn't mean that we are giving them permission, I want to be careful about that. Many women would feel from that statement that they invited the abuser themselves. This is not what I mean. But it is hard to express the dynamics between a predator and its victim. It is just that the victim has been wounded, so she has this wounded look in her eye. A person that is a predator and who is often wounded himself but who is aggressive, his antenna is often looking for someone that has that look in the eye.

How can you change this dynamic between predator and victim?

The predator will possess a certain sense that will lead him to a victim, and so it is important to empower a woman, to help her becoming more aware. Empowerment is the means by which she will be able to leave a different message. It is to encourage and support her : you can heal - I can listen to you, you can do it, I can encourage you. If you stand next to me and you hold my arm, you're still standing on your own, you're still standing beside me – I'm only encouraging you. I'm not your master, I'm not your teacher. I'm not standing over you. It is important to get that person feeling that she is on the same level as others, that she has the same rights and the potential to heal. Once you can get that idea across to that person, that she can do it for herself, then she doesn't need you. You can encourage women by showing them what other resources are there. And their lives are going to change, their own antennas are going to start sprouting: "Oh look at that one over there..... I want to hear what she has to say."

I also like to tell people, "You have a magnet here, and if you're magnetizing it for pain, then you're going to be stuck with that pain until you start peeling it away and say *No more*. But when you start working on your healing, then you are magnetizing your heart for positive. When your heart is positively magnetised, you can say, 'I want to have somebody in my life, but I want that relationship to be to be positive, respectful.'"

continued on page 8 ►



This report is a reflection of interviews that took place between December 1997 and February 1998 in Springhill Institution, Prison for Women, the Regional Psychiatric Centre (Prairies) and Saskatchewan Penitentiary. The report presents opinions, observations and suggestions of federally sentenced maximum security Aboriginal women and CSC staff on the procedures, policies and programs that CSC has in place to help reduce the security levels of Aboriginal women. It states what needs to be done to help them achieve a reduced security level, in order to transfer out of maximum security and eventually be released into the community. Of the Aboriginal Women interviews (data extracted from the complete report)...

- 100 % identified the need for "one to one" counselling and identified the need for more contact with Elders. Elder counselling must be made available on a full-time basis and be recognized in the Correctional Plan. Elder intervention must also be available when disagreements arise.

Federally-Sentenced Aboriginal Women in Maximum Security

WHAT HAPPENED TO THE PROMISES OF "CREATING CHOICES"?

Creating Choices: The Report of the Task Force on Federally Sentenced Women

SkyBlue Morin, January 1999

<http://www.csc-scc.gc.ca/text/prgrm/fsw/skyblue/tocf.shtml>

Creating Choices was adopted by the government in 1990 and was the basis for the development of the women offender program. *Creating Choices* recognized that a comprehensive approach to the unique program needs of federally sentenced women is required. *Creating Choices* lists the following "Principles for Change" which have guided the implementation of the regional women's facilities and the Okimaw Ohci Healing Lodge:

- Principle #1: Empowerment
- Principle #2: Meaningful and Responsible Choices
- Principle #3: Respect and Dignity
- Principle #4: Supportive Environment
- Principle #5: Shared Responsibility (among levels of government, service agencies, volunteer organizations, businesses and community for the development of support systems and the continuity of service).

This comprehensive approach needs to include federally sentenced Aboriginal women (FSAW), as the research data shows that they have been neglected. FSAW are not dealt with in a manner that is empowering to them. Their contact with staff has been one of feeling powerless. They have not been provided with meaningful and responsible choices, as they have had to repeat the same programs and take some programs that they believe were not necessary. They indicate that their institutional environments have not been supportive. Many FSAW asked "What happened to the promises of *Creating Choices*?"

- 76% identified the need for individually based Intake Assessment and Correctional Plans. Some Aboriginal women have special needs such as: fetal alcohol syndrome/effects, battered women's syndrome characteristics, suicidal tendencies, etc. that require individual assessment and a specialized correctional plan.
- 76% stated that parole hearings are delayed or waived because the Intake Assessment information was dated and Correctional Plans were incomplete.
- 76% indicated security levels are not explained to them.

Programs and Delivery

- 100% stated that Aboriginal ceremonies need to be recognized as part of the Correctional Plan (for their healing effects in dealing with the Aboriginal women).
- 100% stated that programs facilitated by Correctional Officer II's (CO2's) do not work. CO2's as facilitators only creates anger and animosity among prisoners.
- 94% indicated the need for intensive treatment programs for alcohol and drug abuse, similar to a 28 day treatment centre program with an intensive relapse prevention program as follow-up.
- 76% stated that Aboriginal women need a specialized treatment program to address slashing and suicidal behaviour and need specialized programs based on individual needs that address grief and loss, living without violence and the effects of family violence, dysfunctional family systems, the cycle of abuse, a couples counselling program to address co-dependency and self-esteem building.
- 76% stated that CSC needs to provide more culturally relevant programs that are recognized in the Correctional Plan and facilitated by Aboriginal people.
- 76% stated that programs need to be completed in phases or steps.

◀ This allows the Aboriginal women to deal with specific areas, finish them and have a sense of accomplishment. Positive behaviour needs to be recognized, not only the negative behaviour.

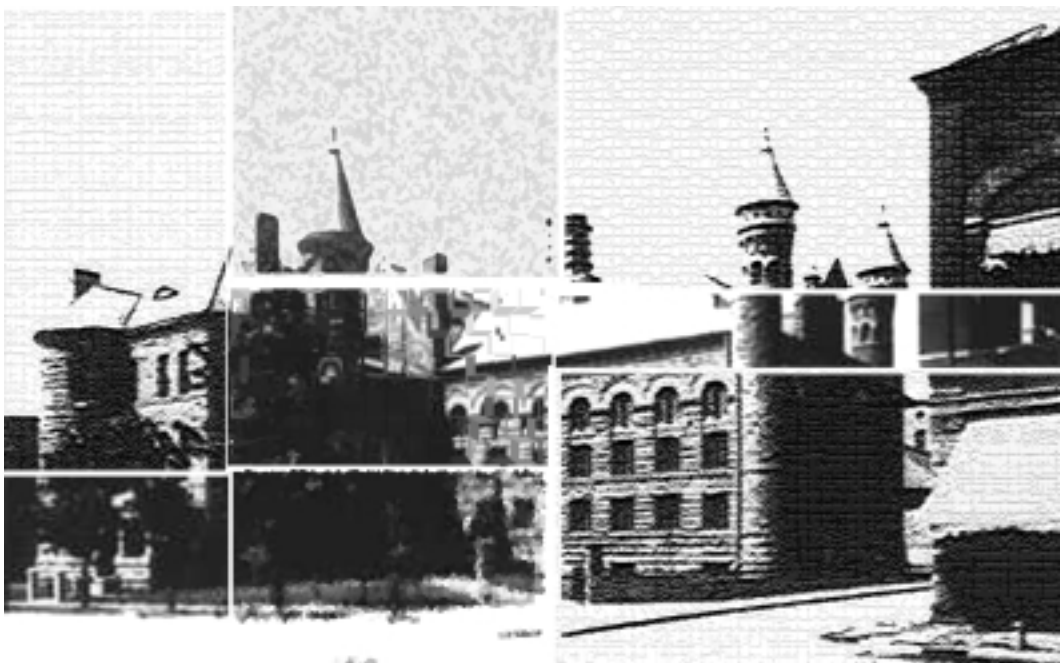
- 24% stated that Aboriginal women need to access post secondary or university education. And that they need a parenting skills program, to learn to parent their children during visits and upon release. Many Aboriginal women have been absentee parents because of incarceration and have not been able to learn parenting skills through family role modelling or support.
- 12% stated that Prison for Women needs to address delays in providing the required programs and stated that Prison for Women needs to increase Native Liaison services and Elder counselling, both of which need to be recognized in the Correctional Plan.

Needs: Physical, Emotional, Situational, Societal, Etc.

- 76% stated they want better health care and, at times, the staff disregards their requests. In some instances, for Aboriginal women to get medical attention they take extreme measures, like slashing themselves.
- 76% stated they need to be assessed by an Aboriginal psychologist who is culturally sensitive. Some psychologists are difficult to understand due to language barrier; others are hard to connect with due to a cultural barrier. This would eliminate the prejudice that the Aboriginal women believe occurs with a non-Aboriginal psychologist.
- 58% stated that Aboriginal culture needs to be treated with respect. Some women reported that time limits have been put on the ceremonies. It was reported that food offerings from ceremonies have been thrown in the garbage when it is to be respected and burned.
- 24% stated that "Independent Living Programs" need to be established to assist those who have become institutionalized and cannot live beyond the confines of an institutional environment.
- 18% stated that Aboriginal women want peer support counsellors and a "Breaking Barriers" program.

Obstacles in Reducing Security Level

- 100% stated that there is a lack of communication between management, the primary worker and the prisoner.
- 100% spoke of swearing and angry outbursts when staff "push their buttons." They indicated that swearing is used as a coping mechanism by the women, for which they receive numerous charges. If they cannot swear to release anger, this anger is stored, and usually results in violence against others or in self-injurious behaviour (slashing).
- 100% stated that CSC staff do not take slashing seriously.
- 76% stated that being straightforward, direct and speaking their mind are seen as being manipulative and argumentative.



- 76% stated that they were not given a chance. An application for transfer to the Healing Lodge was never processed.

Statements Regarding Staff

- 100% stated that qualified facilitators (not social drinkers) are required for substance abuse programs. Correctional staff, present or former will not be accepted as facilitators. Facilitators with similar experiences or backgrounds (e.g. ex-prisoners, poverty and/or having lived on the street) would be appropriate.
- 88% stated they had taken steps to reduce their security levels but were not supported by staff for various reasons.
- 76% stated that CSC needs to hire more Aboriginal staff who practice their culture and are not judgmental. They felt pre-judged by staff, citing a lack of empathy and compassion.
- 76% indicated they had controlled their behaviour and had requested programs but staff did not respond to their needs or provide the programs.
- 53% indicated that Correctional Plans delays were due to CMOI staff not working with them more closely. CMOI staff must be readily available to the Aboriginal women.
- 12% reported receiving support from staff and program facilitators in reducing their security levels.

Institutions and/or Environment

- All of the Aboriginal women at the Regional Psychiatric Centre, at the Saskatchewan Penitentiary, at Springhill Institution, stated that this institution needs to increase Native Liaison services, Elder counselling and recognize the healing benefits of Aboriginal ceremonies in the Correctional Plan.
- 100% stated that medium security women's facilities need to expand so they can also house Aboriginal women in maximum security.
- 100% wanted more yard space to allow more sports activities outside their respective institutions.
- 76% wanted more access to sweatlodge grounds for quiet time.
- 35% believed that there is a need for a women's facility for Aboriginal women who are maximum security instead of warehousing them in maximum security prisons for men (e.g. Saskatchewan Penitentiary and Springhill Institution). These institutions do not provide the women with the required programs to attain lower security.
- 24% required access to a telephone to contact the Correctional Investigator, but were not allowed the access by staff.
- 18% have accumulated charges for talking to their boyfriends or common-law partners incarcerated (Saskatchewan Penitentiary and Springhill Institution).





Family, Community Support and Re-Integration

- 100% of the Aboriginal women stated that CSC needs to arrange for Elder's counselling. There is a need for the continued participation in cultural programs and events prior to release. These can be arranged through Native Liaison services, Aboriginal staff, or community agencies, such as Friendship Centres.
- 88% need community re-integration programs prior to release and for a longer duration of time. Also required is follow-up, once the women are in the community.
- 76% need more Native Liaison services for counselling and assistance with family matters. In one of the institutions the Native Liaison is available only two half days a week. They expressed the need for a full-time Native Liaison officer.
- 53% needed more family and community contact with volunteers and agencies, through events and socials established by various individuals and organizations. This would prepare the Aboriginal women for connecting with family and establish community contacts for support.
- 24% stated programs not completed in the institution must be available in the community for completion and stated that intensive treatment for alcohol and drug abuse and intensive relapse prevention programs, as follow-up support, is required after release.

Conclusions

CSC has explicit policy and guidelines in regards to FSAW. This report demonstrates that CSC is not adhering to its own policies and guidelines with respect to Aboriginal women at the maximum security level. The Corrections and Conditional Release Act, Commissioner's Directives, CSC's Corporate Missions Objectives, and Creating Choices are policies and guidelines that recognize Aboriginal culture and spiritual beliefs; how-

ever, the Aboriginal women in maximum security are stating that these programs and services are either not available or are insufficient because they are not readily accessible. The Aboriginal women in maximum security facilities face many hardships due to the improper utilization of these explicit strategies.

The FSAW are not dealt with in an empowering manner. This situation contributes to instances such as self-injurious behaviour, substance abuse and behavioural problems. Strictly applying the various strategies available would provide for solutions and healing. Those being detained and those employed by the institutions must at some point have overlapping goals. These goals must be communication, understanding and respect.

Implementing the recommendations contained in this report will acknowledge the Aboriginal women and CSC staff's views as to what is required to assist the Aboriginal women in reducing their security level in order that they may transfer out of maximum security. CSC has a responsibility and an obligation to FSAW to review the recommendations contained in this report and implement them, so that correctional programming can respect the ethnic, cultural and spiritual beliefs of FSAW. Recognizing Aboriginal culture and spiritual beliefs and implementing the recommendations will address some of the discrimination and racism that FSAW face in the correctional system.

CSC's responsibility for prisoners is identified under its Corporate Mission Objectives: to rehabilitate inmates and get them out of their incarceration, as soon as possible, as well as to develop and implement research-based programs targeting the specific needs of inmates to promote successful reintegration into society. CSC and its institutions have neglected their responsibility of implementing specific programming that is culturally and gender specific.

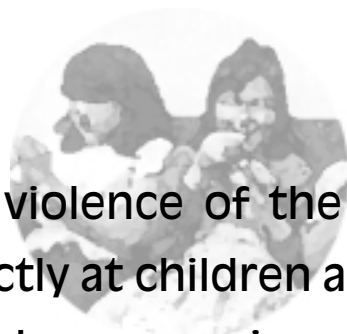
The Corrections and Conditional Release Act states that correctional programs must respect gender, ethnic, cultural, spiritual and linguistic differences among the inmate population; however, not all institutions have provided this for FSAW. Correctional institutions must have gender specific and specialized programming for FSAW that have Aboriginal culture and spirituality as the focus.

Creating Choices recognized that a more comprehensive approach to the unique program needs of FSAW was needed. CSC has not fully adhered to the recommendations of Creating Choices as it relates to FSAW, as the research data shows that they have been neglected. FSAW are not dealt with in a manner that is empowering to them. Their contact with staff has been one of feeling powerless. They have not been provided with meaningful and responsible choices, as they have had to repeat the same programs and take some programs that they believe were not necessary. The Aboriginal women also indicated that their institutional environments have not been supportive.

CSC's Commissioner's Directive #702 states the manner in which Aboriginal peoples are to be dealt with in federal penitentiaries. CSC has not been completely adhering to this policy when dealing with FSAW.

CSC's responsibility and obligation to FSAW has not been fulfilled, but has been remiss in respecting their ethnic, cultural and spiritual beliefs. Although the CSC Corporate Missions Objectives, the Corrections and Conditional Release Act, Creating Choices recommendations and Commissioner's Directives have mandated intentions to implement programs that recognize Aboriginal culture and spiritual beliefs, discrimination and racism against FSAW have been sited. Against these odds, FSAW have not been able to reintegrate into their home communities and society successfully. §

<http://www.csc-scc.gc.ca/text/prgrm/fsaw/skyblue/toce.shtml>



Talking and continuing to talk about the residential school will lessen the violence exercised on others or on oneself. It means putting an end to the transgenerational transmission of the trauma that weighs on youth today.

In order to allow Aboriginal women and other Aboriginal people who wish to get involved in testimonials about this historic episode, we are suggesting here some questions that can be used as part of a reflection prior to sharing or dialogue.

These questions have been developed based on the difficulties inherent in the trauma experienced by women in the residential schools. They take into account the long journey of the former residents to find their own voice. This devictimization journey brought them to express their desire and to testify as part of a responsibility they feel towards Aboriginal history and culture. Its transmission has become for them a commitment that must be maintained.

WHAT IS THE IMPACT OF THE TESTIMONY OF A TRAUMATIC CONTEXT AS EXPERIENCED AT THE RESIDENTIAL SCHOOL?

• Freedom of speech

The former residents reveal that, for some of them, the simple act of talking about the residential school experience, that is the act of talking about it in therapy, with their family, with their parents or with their children and in their community, proved to be beneficial for them and for their loved ones. Some have spoken publicly during conferences, others have published their story. Others have shared with their parents and their children. Some have even created private places for discussions where women are invited to share in a support group context. Whatever the chosen method, they have found the freedom to talk which had been killed over many years, have re-established true lines of communication with those around them and have supported other people to do the same thing.

All the former residents and all families used silence to protect themselves from the pain of being separated from loved ones or from the many assaults inflicted upon them in the institution. It was a choice to survive unacceptable conditions in such surroundings and the punitive rules that governed them. In the long-term, however, silence, denial or forgetting had some ominous consequences for them and their children. Those measures intended to protect them when they were in the institution drove them to adopt self-destructive behaviours. They also recognize today that silence and denial maintains suffering in the communities.

WARNING AND THE THERAPEUTIC IMPACT OF TALKING

However, to open up on this topic or to be informed in an inappropriate way can be damaging and can intensify the trauma. One must keep in mind that a prior journey with support was necessary for the former residents before unveiling the wounds from the past. This disclosure did not occur without suffering. Talking must remain open in order to be healing. The necessary time must be granted so it can develop and the flawed understanding can enlighten the basis of the trauma. So that the person is able to recognize themselves in what they say and reclaim their past, it is indispensable that they remain in charge of what they say. Talking and silence should never be imposed or forced as it was at the residential school.

The violence of the Institution was aimed directly at children and their families. These attacks were aimed at the social bonds woven between the members of a community, bonds maintained from one generation to another by the way of the passing on the spiritual traditions...

With these considerations in mind, testimonials and sharing have a therapeutic impact. They allow people to rebuild the truth based on their subjective and collective view of things. The significance, the interpretation and the understanding that they acquire about their history minimizes, to a certain degree, the negative effects of the experience on their lives. This work to elaborate it allows for the establishment of a real separation from the abuser. Therefore, talking delivers the past and opens up the future. For some, forgiveness can be the outcome of healing through talking. The former residents make the distinction between forgiveness and forgetting. Forgiveness is described as the outcome of a type of grieving whereby the former resident finally finds peace with herself after having decidedly left behind the residential school and the torture that had been internalized. It happens in such a way so as to free them to say no to the abuser who wanted to torment them. A break is made with the traumatic past and the people concerned that does not leave any room for hate or resentment. Anger, however, can remain a source for action. Therefore, testimonials allow those affected to recognize themselves as part of a collective experience. Through this, they break out of the isolation. Shared testimonials lessen the anguish linked to confusion, to black outs, and individual questioning that inhabited them as children and that confronted them again as adults.

Finally, these testimonials about their personal history allow them to rewrite and to recall for themselves the collective history under the light of day. By testifying, the former residents themselves have reclaimed their personal history by putting it in relation with their collective history, since the collective history is that of each one of the members of the community who builds it. Culture develops and is built from the relationship and the exchange of information between these two forms of memory. This is the way that all human subjects can live their feeling of belonging to their culture and rely on their cultural identity to open the future.

WHY CONVEY IT IN THIS CONTEXT?

• To rebuild the family

The violence of the Institution was aimed directly at children and their families. These attacks were aimed at the social bonds woven between the members of a community, bonds maintained from one generation to another by the way of the passing on of the spiritual tradition that played the role of an identification card. Through the attach on the family, the transmission and the memory of many characteristics of traditional life was deeply disturbed and disrupted. In addition to the serious personal traumas suffered by the children, family ties were shattered and parental functions were usurped or corrupted. When their children were in the residential school, several families abandoned the bush and the teaching of these skills and the nomadic customs in bush. Great hunters became workers, unemployed or alcoholics.





Without any real reference points (the land, traditional food, skills...) and essential cultural symbolism (language, rituals, myths, traditional medicine, conception of the world...) and key support people (father, mother, ancestors, elders) the traditional family organization as well as the customs tied to it deteriorated. Yet, the Aboriginal peoples always knew of the importance of passing it on. As demonstrated by the former residents' stories of their childhood, their parents knew how to recognize the efficiency of how to educate children as well as the efficiency of how to pass on the heritage of the past. Aboriginal peoples always recognized the value of talking as a powerful means for healing people. The practice of taking circles and healing circles is the best example.

The women who testify or who testified about their residential school experience have added this page of their personal history, to that of their family, their community, and their Nation. They have recreated the social bond that had been infected. Every story sheds light on the experience as well as puts the house back in order... The former residents do not try to deny or forget the violence and the abuses they suffered. They have moved beyond the victimisation, a consequence of the institutional violence towards them, while becoming aware and becoming more aware that the remembering of residential schools can be a tool to heal them.

CONVEY THE STORY OF THE EVENT TO WHOM?

"It is necessary to tell other women that we passed by there," said Niska. "We are the experts," said Sunshine Aki. The former residents speak from their subjective experience of the residential school. They know, however, the expert's role is delicate. It is not the same role when a woman shares her story as mother with an injured child, as member of her community during a public testimony or as a therapist with abused adults. In addition, the former residents want to speak not only to the other former residents, but also to the male partners who were in the residential schools.

The former residents who have a family believe that their children endured the trauma of the residential school. We cannot minimize the transgenerational repercussions tied to the institutional violence in the communities. The members of their families of origin as well as their children underwent the violence of the residential school in their turn. They felt the distress and assisted, powerless, the repercussions on their parents. Sometimes they developed symptoms tied to the parental uneasiness that had not been talked about or worked on in therapy.

HOW TO CONVEY THE STORY OF THE EXPERIENCE?

The means of conveying and distributing the residential school experience

The means of sharing and distributing the residential school experience are many and it is necessary to make a discriminating choice of these means while taking into account the people to whom they are addressed. The experience of the residential school can be conveyed through written documents, such as biographies or autobiographies, novels, news, poetry, essays or the newspaper articles, the oral document or the audio-visual document. The residential school experience can be distributed through school programs, publications and local or external newspapers, community organizations, community meetings in large or restricted groups, and through radio and television broadcasts. Some former residents have already begun to produce the documents that they would like to circulate in their area and outside of

their community. One has done research and has written a script for a documentary but there was not enough funds to complete it. She also writes poetry.

According to several former residents, the reunions to which they have been invited over the years are not always a means of conveying the residential school experience. By considering the reunions in the Aboriginal residential schools like any other happy reunion is, instead, a means of deferring the truth. For some, the site of the residential school ruins that are not completely gone can make them relive intense feelings of pain and anger. Those that live near these ruins are of the opinion that they should be burnt. They suggest that it be a symbolic act to keep alive the memory of the communities of this episode in Aboriginal history. In order to do so, they suggest that a monument or a work of art be erected in these places to remind future generations about the importance of this historic passage. In some communities a real commemorative celebration has taken place with the primary goal of sensitizing all generations about the events.

WHAT TO PASS ON?

Name, language, pride, spirituality and the means to heal oneself

Besides the need to talk with loved ones, the former residents described what transmission represents to them in their recommendations. We have organized them here. They are presented in detail in the MALI PILI KIZOS research report:

1. To reclaim for oneself, one's original name and understand its significance if needed.
2. To reclaim and to pass on one's native language not only because it is a major element for cultural identity, but because it allows for the creation and reinforcement of the ties with children and grandchildren. Some have a hard time to forgive themselves for not having passed on their language to their children.
3. To pass on the pride of being Aboriginal because they are not ashamed of their origins anymore. They want to share this pride by passing on the knowledge of their culture, and, more important, that which deals with the Native residential school episode, so as to contribute to the recognition of the First Nations here and elsewhere in the world.
4. They want the results of this research to be distributed to all the Aboriginal communities, and to make possible this kind of project for other Aboriginal women and men.
5. Most wish to reclaim and pass on Aboriginal spirituality in order to give to their children the open-mindedness and openness to others and to the world demonstrated by their ancestors to the same peoples and to new arrivals. In this sense, they are reclaiming for themselves the values and the meaningful words they were taught in their childhood. The former residents do not all give the same importance to the traditional healing rituals. But they all tell us that the reclaiming of Aboriginal spirituality will not take place without the freedom to think and to choose which had been rediscovered through the devictimization.
6. They want to share the means to heal oneself while creating tools that encourage solidarity and talking and by organizing therapeutic services where the counsellors would have specific training for former residents, workshops that apply to former residents and to other women, talking circles at the local level, technical resources for the youth, a ceremony involving the whole community and a awareness program for women. §



Resources for this Issue

The following resource list is provided as a public service. The Aboriginal Healing Foundation does not necessarily endorse these materials. Included are materials that address the topics covered in this issue. A resource list with new entries is presented with every issue. See earlier issues for other resources.

For a complete list of Residential School Resources, call Wayne K. Spear at the Communications Department:

1-888-725-8886 – extension 237.



Institute For The Advancement Of Aboriginal Women. 1-11205 101st st NW, Edmonton, AB T5G 2A4:
<http://iaaw.zip411.net/en>

Acoose, Janice (Nehioew-Me'tis/Nahkawe). Iskwewak. Kah'Ki Yaw Ni Wahkomakanak: Neither Indian Princess nor Easy Squaws. Toronto: Women's Press. 1995.

Albers, Patricia, and Beatrice Medicine (Lakota Sioux), eds. The Hidden Half: Studies of Plains Indian Women. Washington, DC: University Press of America, 1983.

Allen, Paula Gunn (Laguna Pueblo/Lakota Sioux). The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Tradition. Boston: Beacon Press, 1986.

Anderson, Karen. Chain Her by One Foot: The Subjugation of Native Women in Seventeenth-Century New France. New York: Routledge, 1991.

Awiakta, Marilou (Cherokee/Appalachian). Selu: Seeking the Corn Mother's Wisdom. Golden, CO: Fulcrum Publishing, 1993.

Baskin, Cyndy (MetisH. "Women in Iroquais Society," Canadian Women Studies 4, no 2 (1982): 42-46.

Brant Castellano, Marlene (Mohawk) and Janice Hill (Mohawk). "First Nations Women: Reclaiming our Responsibilities." In A Diversity of Women: Ontario, 1945-1980 edited by Joy Parr, 233-249. Toronto: University of Toronto Press, 1995.

Buffalohead, Priscilla K. "Farmers, Warriors, Traders: A Fresh Look at Ojibway Women." Minnesota History 48, no.6 (1983)

Brodribb, Somer. "The Traditional Roles of Native Women in Canada and the Impact of Colonization." Canadian Journal of Native Studies 4, no. 1 (1984): 85-103.

Aboriginal Peoples. Volume 4: Perspectives and Realities. Ottawa, ON: Ministry of Supply and Services, Canada 1996.

Canada. Secretary of State. Speaking Together: Canada's Native Women. Ottawa, ON: Secretary of State, Canada, 1975.

Cannon, Martin. "The Regulation of First Nations Sexuality." The Canadian Journal of Native Studies 18, no. 1 (1998): 1-18.

Carter, Sarah. Capturing Women: The Manipulation of Cultural Imagery in Canada's Parities West. Montreal McGill-Queen's University Press, 1997.

Crow Dog, Mary (Lakota Sioux), and Richard Erdoes. Lakota Woman. New York: Grove Press, 1990.

Devens, Carol. Countering Colonization: Native American Women and the Great Lakes Missions, 1630-1900. Berkeley: University of California Press, 1992.

FORUM: Volume 12, No 1, janvier/january 2000.

Les Autochtones en milieu correctionnel
Correctional Service Canada/Service correctionnel Canada,
Direction de la recherche/Research Division, 340 Avenue
Laurier Ouest, Ottawa, ON
K1A 0P9. Also: www.csc-scc.gc.ca.

Examining Aboriginal Corrections in Canada, Carol LaPrairie, Ph.D.:
<http://www.sgc.gc.ca/epub/abocor/e199614/e199614.htm>

The Justice System and Aboriginal People. The Aboriginal Justice implementation commission. Chapter 13, Aboriginal Women:
<http://www.ajic.mb.ca/volume1/chapter13.html>

Femmes autochtones du Quebec/Quebec Native Women, 460 Ste-Catherine Ouest, #610, Montreal, QC, H3 B 1A7. Tel: 514 954 9991

Voices in the Wilderness: Aboriginal Women and Disabilities:
<http://www.schoolnet.ca/aboriginal/disable6/index-e.html>

Canadian Aboriginal AIDS Network:
<http://www.caan.ca/facts/aboriginalwomen.htm>

The Aboriginal Women's Journey for Justice:
<http://www.marchofwomen.org/en/journey.html>

NativeNet:
<http://nativenet.uthscsa.edu/>

Aboriginal Women's issues:
<http://www.canadianaboriginal.com/womenissues/>

Aboriginal Canada Portal:
Portail des Autochtones au Canada
<http://www.aboriginalcanada.gc.ca/>

Health and Social Services:
<http://www.aboriginalcanada.gc.ca/abdt/interface/interface2.nsf/engdoc/8.html>

Aboriginal Women's Health Research Synthesis Project: Final Report
<http://www.cwhn.ca/resources/synthesis/index.html>

The Aboriginal Healing Foundation

*Suite 801-75 Albert Street
Ottawa, Ontario
Canada
K1P 5E7*

*Phone (Ottawa) 237-4441
Toll-free: 1-888-725-8886
Fax: 613-237-4441
Email: programs@ahf.ca
Web: <http://www.ahf.ca>*

Executive Director
Mike DeGagné
Senior Executive Assistant
Linda Côté
extension 236

Director of Finance
Ernie Daniels
Executive Assistant
Leanne Nagle
extension 261

Director of Programs
Yvonne Boyer
Executive Assistant
Louise McGregor
extension 310

Director of Research
Gail Valaskakis
Executive Assistant
Jackie Brennan
extension 306

Director of Communications
Kanatiio (Allen Gabriel)
Executive Assistant
Marilyn McIvor
extension 245

Community Support Manager
Karen Jacobs-Williams
Administrative Assistant
Mary Debassige
extension 327

Le premier pas

Volume 3 numéro 2 L'HIVER 2001

Une publication de la fondation autochtone de guérison

www.ahf.ca

Gratuit



RECONNAITRE L'ETRE QUE NOUS SOMMES

La sauvagerie des attaques colonisatrices a été dirigée d'une manière particulièrement cruelle et constante à l'endroit des femmes autochtones. Cette oppression de longue durée a asséné un triple coup à la vaste majorité des femmes autochtones : La position de Haute Estime qu'elles détenaient leur a été arrachée une première fois par les pouvoirs des forces colonisatrices qui ont réduit les hommes et les femmes autochtones au statut de sauvages, Cette haute estime leur a également été retirée par la hiérarchie patriarcale dominante du système européen, qui les a placées au même rang inférieur que la généralité des femmes européennes, et enfin, elles ont perdu toute chance de retrouver cette haute estime dans leurs propres nations dont les structures sociales et de gouvernance et ont été abolies, les plaçant ainsi sur le dernier échelon social dans leurs propres communautés.

Dans le monde occidental, l'accès à l'éducation a toujours été pour les femmes, le moyen de s'élever au-dessus des stéréotypes, de satisfaire leurs aspirations et de jouer un rôle significatif et respecté dans leur société. Les pensionnats pour Indiens du Canada, pour la majorité des femmes autochtones, n'a été aucune de ces choses. Les pensionnats, au contraire, ont dévasté des communautés, des familles entières, ont infligé des blessures mortelles aux cultures et langues autochtones et ont contribué à éradiquer presque complètement du panorama des civilisations le paradigme sociétal et spirituel autochtone, basé sur des principes communs soulignant les liens entre toutes les choses créées et leur Créateur.

À l'origine, malgré les différences marquant la manière dont les nombreuses nations se structuraient et se gouvernaient, les femmes autochtones occupaient une place centrale dans ce tissu de liens. Au minimum, elles jouaient un rôle complémentaire et respecté dans l'entreprise communautaire de survie, de paix et de prospérité

Aujourd'hui, l'image est bien différente. Ce numéro de *Le premier pas* cherche à jeter un regard sur les pertes endurées et sur les forces, les espoirs et les accomplissements qui font la distinction des femmes autochtones au Canada. Comme toutes les autres questions que nous avons abordées jusque ici dans notre journal, les questions qui touchent les femmes autochtones sont vastes et complexes. Nous avons choisi d'examiner de plus près la situation

des femmes autochtones incarcérées, et aussi de vous présenter le rapport publié par les Femmes autochtones du Québec. Ce rapport fait ressortir les facteurs qui mènent à la dévictimisation et qui permettent aux femmes de reprendre le fil d'une vie plus libre et plus saine. Nous espérons que les articles vous encourageront à commencer ou à continuer votre cheminement, et à nous faire part de vos propres expériences et histoires.

Il y a quelques mois, j'ai lu un livre par Kim Anderson intitulé *A Recognition of Being*. À ce moment-là j'essayais de clarifier certaines questions fondamentales au sujet des femmes autochtones et de la guérison. Connaissant les pertes et les souffrances des femmes dans leurs communautés, dans les zones urbaines, dans leur foyer, dans les prisons, et connaissant aussi leur force indomitable, leur résilience, leurs espoirs et leur engagement, je voulais leur demander comment elles voyaient leur rôle dans l'avancement du processus de guérison dans leurs communautés. À quoi ressemblerait, pour elles, une communauté en grande voie de guérison et comment se voyaient-elles, en tant que femmes, dans cette communauté?

J'ai parlé à des femmes, autant qu'il m'a été possible, où il m'a été possible. L'une de ces entrevues apparaît ici, dans ce numéro. D'autres paraîtront dans le prochain. Mais Kim m'a aussi fourni une très belle réponse au sujet du rôle des femmes autochtones:

Le rôle des femmes? J'ai de la difficulté, en fait, avec ce mot. De plus en plus, au fur et à mesure que je vieillis, je m'aperçois que la reconnaissance de ce que nous sommes, la reconnaissance de notre être, est beaucoup plus importante que notre rôle. (Aînée Shaw Ani Campbell Star. Tiré de *A Recognition of Being*, de Kim Anderson.)

Aujourd'hui de nombreuses femmes autochtones luttent, face à des obstacles énormes, afin de retrouver un sens d'identité, en tant que femme et en tant que personne autochtone. Ce numéro est dédié à vous toutes où que vous vous trouviez aujourd'hui: Que votre voix continue de s'élever toujours plus claire et forte, que vous marchiez d'un pas assuré, la tête haute, que vos yeux reflètent la puissance et la dignité qui a toujours été la vôtre, et que les enfants qui viendront au monde grâce à vous prennent la place qui est la leur sur notre mère terre. Dans l'esprit de guérison, -G.R.

Ce numéro

Lettres

PAGES 2 - 4

Retisser les liens communautaires

PAGE 5

La vision de la maison de ressourcement

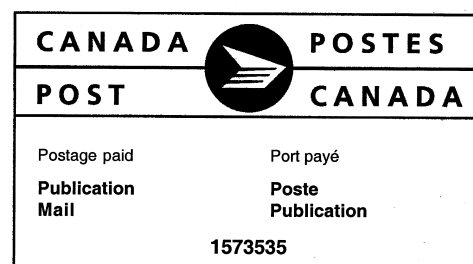
PAGE 9

Le quatre savoirs de Mali Pili Kizos

PAGE 14

Les détenues autochtones

PAGE 23





Reçu par courriel :

Bonjour,

J'aimerais obtenir des copies de mes dossiers du pensionnat de Shingwauk et du Mush Hole. Est-ce que vous pouvez m'aider?

LILA

Chère Lila,

Nous avons reçu plusieurs appels de la part de survivants qui recherchent leurs dossiers de pensionnat. Nous n'avons pas ces dossiers, et il ne nous est pas vraiment possible de les obtenir. La plupart des dossiers appartenant à la catégorie que vous recherchez sont détenus par le gouvernement canadien, en particulier le ministère des Affaires indiennes.

Les survivants de Mush Hole (le pensionnat pour les indiens Mohawk) et du pensionnat Shingwauk adressent aussi leurs demandes à des organisations qui fournissent des informations diverses. Pour des renseignements au sujet de Shingwauk, vous pouvez contacter Don Jackson au (705) 949-2301, poste 216. Courriel : Jackson @shingwauk.auc.ca. For des informations au sujet de Mush Hole, contactez Tom Hill au Woodland Cultural Institute Centre (514) 759 2650, poste 243.

voir page 3



Le premier pas

<http://www.ahf.ca>

Pour recevoir Le premier pas, écrivez-nous à l'adresse suivante : Pièce 801, 75 rue Albert, Ottawa, Ontario K1P 5E7 ou téléphonez-nous au 1-888-725-8886) le numéro local est le 237 4441. Notre numéro de télécopieur est le 613 237 4442. Nos adresses électroniques sont : grobelin@ahf.ca ou wspea@ahf.ca. N'oubliez pas que notre journal est disponible en Français, Anglais et Inuktitut et qu'il est gratuit.



Vous pouvez soumettre vos articles ou autres contributions par la poste ou sous forme de disquette (Wordperfect ou MS Word):

Télécopieur: 613-237-4442
Adresse: Au Rédacteur, Premier pas
75 rue Albert, Pièce 801
Ottawa, Ontario K1P 5E7
Courriel: grobelin@ahf.ca ou wspear@ahf.ca



Veuillez nous transmettre vos photos par la poste ou par voie électronique en format TIFF (grayscale). Veuillez noter que la FAG n'assume aucune responsabilité pour la perte ou les dommages du matériel envoyé par la poste.

Veuillez inclure, avec vos contributions, une courte biographie (votre nom, ce que vous faites) ainsi que votre adresse complète (ou l'adresse de votre organisation), vos numéros de téléphone, de télécopieur et votre adresse électronique.

Le FAG ne paie pas les articles qu'elle publie dans Premier pas mais envoie aux auteurs une copie de Premier pas ou, sur demande des copies supplémentaires pour distribution.

Les points de vue et les opinions exprimés dans les articles soumis par les auteurs ne reflètent pas nécessairement les points de vue et opinions de la FAG.

Nous n'imposons pas de limite quand à la longueur des manuscrits, mais les textes courts sont préférables. Tous les articles qui sont soumis à la FAG à des fins de publication doivent être approuvés par l'équipe éditoriale. La FAG se réserve le droit de réviser et corriger les manuscrits (longueur du texte et style).

La FAG conservera les articles qui lui sont soumis, pour les publier dans un autre numéro de Premier pas. La FAG se réserve le droit d'accepter ou de refuser les articles qui lui sont soumis. La FAG se réserve le droit de retirer les passages dont le langage n'est pas acceptable et de corriger les erreurs de grammaire, d'orthographe et de ponctuation.

UN GRAND MERCI À NOS CONTRIBUTEURS !

S.O.S POÈTES!

Merci aussi aux poètes que nous avons publié ici. Savez-vous comme il est difficile de vous trouver ? S'ILVOUS PLAÎT, vous, TOUS les poètes, que vous soyez jeunes ou vieux, connus ou non, envoyez-nous vos pensées, vos réflexions sous forme de prières, de chants, ou de poèmes. Il est très difficile de trouver des poèmes en français. Mais nous aimerions aussi recevoir des poèmes dans votre propre langue.

Of course no one can sit here and say it is going to be perfect... with no conflicts ever. That wouldn't be real but I'm going to magnetize my heart so that the person that I'm going to invite into my life is going to treat me with respect and I think that is part of empowerment, to encourage people to dream their future. To me dreaming and visioning is very traditional, although I am working with my hands tied because I grew up with only pieces of tradition because my grandfather was raised by his grandmother and she was not very educated. She taught him how to live in the woods, taught him very simple things but the spirituality part had already been fractured through colonisation. I'm originally from the east coast in West Virginia – so colonization happened 500 years ago and so they had already lost much, the christian faith had already moved in there so the spiritual part that was left was strongly connected to a respect for nature – nature was alive, alive and loving and powerful – you had to be very careful. Although my grandfather died when I was 7, he was a huge influence in my life, even the fact that I've always been helping people. All my sisters married men who are involved in healing. My mom and my aunt were both nurses.

We talked about the medicine wheel before the interview, how do you incorporate traditional teachings in your healing approach?

There's many different teachings using the medicine wheel but what I do is I show it like a wheel, a real wheel, with spokes. That wheel will always be progressing forward even though it may not feel like it. You know a wheel is like a pie, with slices. We might come to a crossroad and have to make a decision, do we go forward or do we go this way? So we may go down this side of the pie and we have experiences down there and they are either positive or negative. But the positive thing is that these experiences are still part of our forward journey and eventually we learn whatever it is we learn. Or eventually we get tired... one or the other and we run back out, we come back to the main plan and we continue on. My feeling is that absolutely everything that happens to us in our lives, whether positive or negative is a part of our growth, that there are obstacles placed in our path so we may learn to overcome them, that our spirit guide our steps. This life is for us to learn and grow. So if we can start looking at things that way, it kind of takes the sting away a little bit.

When something really, really bad happens, we can say "OK this hurts, this really hurts a lot, and allow ourselves to feel, but also to keep a conscious bond with our spirit : this will pass, the emotional pain and the way we feel will pass and then we can move on from there, and still take something good from that.

How can these individual life-learning experiences be transformed into collective healing energy?

OK, you know what? we're all on an even keel now, whatever you did before, forget it. We are moving forward here and really working on rebuilding traditional values, respect in the community, community projects that involve children, awareness and educational projects for the young women, because some of the young women are stuck with 2, 3, 5 or 6 children and six different fathers, no marriage, no stability, no self respect. Social Services drive in there – right in there and that's what I see for the future as far as reserves are concerned. In the urban areas, it's basically the same thing. But if you go and look there, you see a lot of strong women, and you just have to keep looking harder. It's hard to spread ourselves thin, but whatever we find that we are really passionate about, if we put our heart and soul into that and share it with others it's like the flu : when you sneeze, you give other people your cold. If you're committed in your heart and your spirit the truth comes out. So if you start telling the truth to other people, they catch it, they start telling it to other people, and attitudes change. Young women will catch that and will start working on their own boundaries and their own relationships and eventually young women will come and men will come to us and say «I get what you're talking about». I see men responding to this. My own husband is different with me, my children are different with me, my sons and my daughters. I have an older daughter who has two children and her relationship is much healthier now that I have progressed toward my own healing, because when she comes to me for advice, all the things I'm sharing with her are strong and healthy, so it has a ripple effect. That's what I'm hoping will happen in the future.

voir page 21 ➤

lettres

Cher Éditeur,

Je viens tout juste de lire votre journal, qui contenait des informations très instructives et détaillées sur les pensionnats. J'appartiens à une nouvelle génération mais je me rappelle des circonstances semblables dans nos écoles publiques de la Première Nation de Sandy Lake pendant les années soixante-dix. Il était courant d'être battu à coups de ceinture ou de fouet, jusqu'à ce que les parents se mettent en colère et fassent la même chose au directeur de l'école. Ce n'est qu'à ce moment-là que le comportement abusif a cessé. Je suis heureux de voir que les lecteurs puissent lire toute la vérité dans les articles que vous publiez. Je suis vraiment content d'entendre les gens parler de leurs expériences et de les voir briser le silence. Parce que ce silence tue. Il tue même les jeunes d'aujourd'hui et ces survivants ont peut-être la clé qui pourrait guérir les jeunes et les aider à confronter leurs problèmes. Une fois que les jeunes d'aujourd'hui comprendront les traumatismes que nos ancêtres ont subis, ils seront plus enclins à reprendre leur vie en main, à confronter le monde d'une manière plus positive et à vivre de manière plus équilibrée. Je vous suggère, lorsque vous faites un article sur un pensionnat particulier, de contacter la réserve au sujet de l'histoire et d'en transmettre des copies au Chef et au Conseil de bande. Je vous suggère cela parce que la plupart des réserves du Nord ont un accès limité à des fonds et aux médias.

Je suis convaincu que votre journal a une signification positive et constructive pour les survivants des pensionnats et est un véhicule pour donner voix aux événements qui ont eu un impact sur notre culture et notre avenir. Nos dirigeants et nos Aînés devraient être plus réceptifs afin de mettre en œuvre les recommandations des survivants au sein de notre société, en particulier au sein du système d'éducation.

Continuez votre bon travail..
Avec toute mon Amitié,
GLEN FIDDLER
Sandy Lake, Ontario

Dédié aux opprimés

À une nation

Dans tous les aspects de la vie, en unisson avec le Créateur de la vie sur notre mère Terre, vous être un, et vous n'êtes pas seul. Puisse le doux visage du Grand Esprit vous guider à travers les hauts et les bas de la vie, et qu'il maintiennent haute la flamme et solide le cercle. Que votre âme soit aussi mystique que l'aigle dont l'aile glisse sous les plus hautes voûtes célestes. Prenez le temps de méditer sur les mystères de la nature humaine, comme le fait la vraie nature pour soigner les plus profondes blessures, lâchez prise et laissez-vous porter par le vent, traitez notre mère la Terre avec respect et dignité. En retour, elle vous nourrira et répondra à vos besoins. Lorsque le temps viendra d'apporter votre témoignage et de reconnaître l'expérience positive que représentent les pleurs spontanés d'un nouveau-né, remerciez alors votre Créateur.

ARTHUR PAUL HAWKEYE

Première Nation de Membertou
Peuple de l'aurore, Mi'kmaq

➤



Reçu par courriel :

Veuillez ajouter mon nom à la liste des abonnés de Le premier pas.

Je viens de lire le numéro d’automne 2001. Les articles sont tous intéressants et éducatifs. Après avoir lu «Briser le code du silence», je me suis demandée pourquoi mon père n’a jamais parlé de son séjour au pensionnat de Mount Elgin au sud-ouest de l’Ontario. Mes frères et sœurs et moi savions qu’il était allé à l’école à cet endroit, mais il ne nous a jamais parlé de ses amis d’école ni de ce qu’il avait vécu là-bas. Il est parti pour le monde des esprits maintenant, mais peut-être y a-t-il d’autres élèves qui ont aussi fréquenté le pensionnat de Mount Elgin et qui voudraient raconter leur histoire.

En tant qu’éducatrice, j’aimerais encourager mes frères et sœurs qui ont survécu aux pensionnats à continuer à raconter et à documenter leurs histoires. Je crois fermement que nous avons besoin d’être les auteurs de notre propre histoire. Je suis sûre que le gouvernement et les églises ont écrit leurs versions, et si l’histoire doit se dérouler de nouveau, leurs histoires seront exactement le contraire des nôtres. Mais, encore plus important, les générations à venir ont besoin de savoir et d’entendre la vérité de notre propre bouche. J’aimerais tellement avoir l’histoire de mon père.

SHIRLEY MILLER
Mount Brydges, Ontario

*

Reçu par courriel :

Les Enfants de l’association des anciens élèves de Shingwauk (Children of Shingwauk Alumni Association) tiendront leur 5e réunion du 2 au 5 août 2002. La rencontre aura lieu à Sault Ste. Marie, dans les anciens bâtiments de l’école Shingwauk qui abrite maintenant le Collège universitaire Algoma, au 1520 Queen St. East, Sault Ste. Marie, Ontario. La réunion est ouverte à tous les anciens élèves et enseignants et leurs descendants. Nous traitons des effets des pensionnats selon notre propre approche. N’hésitez pas à vous joindre à nous, vous serez bien accueillis.
Pour des renseignements supplémentaires, contactez :
Theresa Turmel
Shingwauk Hall
1520 Queen St. East,
Sault Ste. Marie, ON
P6A 2G4
Téléphone : (705) 949 2301, poste 217
Télécopieur : (705) 949 6583
Courriel : turmel @auc.ca

Reçu par courriel :

Aanii

Je suis chargée de coordonner un rassemblement intitulé «Musshkiikimowin » (paroles de médecine) le 7 mars 2002, pour le programme de médecine familiale du Nord-ouest de l’Ontario. Ce programme fait partie de la Corporation pour l’éducation médicale du Nord-ouest de l’Ontario (acronyme anglais NOMECE) situé sur le campus de l’université Laurentienne. NOMECE est affiliée à l’école de médecine de l’université d’Ottawa.



Babillard sur les pensionnats

The Children of Shingwauk Alumni Association will be hosting their 5th Reunion August 2-5, 2002. The Gathering is in Sault Ste. Marie at the old Shingwauk School location which now houses Algoma University College 1520 Queen St. East Sault Ste. Marie, Ontario. The gathering is for all former students and staff and their descendants. We address the impacts of the former residential schools our way. Please plan to join us, we are quite welcoming.

For more information:
Theresa Turmel
Shingwauk Hall
1520 Queen St. East
Sault Ste. Marie, ON
P6A 2G4
Telephone: (705)949-2301, Ext. 217
Fax: (705)949-6583
E-mail:turmel@auc.ca

Chers lecteurs: Pouvez-vous aider d’autres survivants en envoyant vos réponses à Le premiers pas?

Le but de cette réunion est de sensibiliser et informer les docteurs en médecine familiale qui adhèrent au programme au sujet des questions de santé affectant les Premières Nations. Un survol historique sera présenté afin de contextualiser les présentations qui auront lieu au cours de la réunion.

J’aimerais pouvoir faire parvenir une copie de votre journal (volume 3, numéro 1, automne 2001) à chacun des participants car il contient une liste des ressources sur les pensionnats. Si vous pouviez également y ajouter d’autres ressources, cela nous serait très utile.

Ceci est la première fois que les questions affectant les Premières Nations sont incluses de manière aussi significative dans le programme d’étude en médecine familiale et j’espère que cette inclusion sera désormais régulière.

Nous aimerions donc être inclus dans votre liste d’envoi. J’ai 32 apprenants en 1ère, 2e et 3e années de médecine familiale, médecine d’urgence et de programme de spécialisation de deuxième cycle.

Chi-meegwetch pour votre aide

Joyce Helmer
Consultante, Élaboration et évaluation de programme
Corporation pour l’éducation médicale du Nord-ouest de l’Ontario
Éducation, Sciences de la santé
Université Laurentienne
935 Ramsey Lake Rd.
Sudbury, ON
P3E 2C6
Tel : (705) 688 0200, poste 2100. \$

Les femmes autochtones et leurs enfants ont beaucoup souffert, en tant que victimes, dans la société contemporaine canadienne. Elles sont victimes de racisme, de sexisme et de violence domestique à des niveaux inconcevables. Le système de justice a fait très peu pour les protéger de ces menaces. Parallèlement, les femmes autochtones ont un taux de représentation excessive dans les prisons, taux encore plus élevé que celui des hommes.

LES FEMMES DANS LA SOCIÉTÉ AUTOCHTONE TRADITIONNELLE

Traditionnellement, les femmes jouaient un rôle primordial dans la famille autochtone, au sein du gouvernement autochtone et durant les cérémonies spirituelles. Les hommes et les femmes avaient une autonomie considérable et accomplissaient des tâches essentielles à la survie des communautés autochtones. Les hommes étaient les pourvoyeurs de la nourriture, de l’abri et des vêtements. Les femmes étaient les responsables de la sphère domestique et étaient considérées à la fois comme donneuses de vie et pourvoyeuses des soins de vie. En conséquence, les femmes étaient les responsables du tout début de la socialisation des enfants.

La société autochtone traditionnelle connaissait peu de famille brisée. Les maris et les femmes devaient se respecter, s’honorer et se soigner l’un et l’autre avec honnêteté et gentillesse. Dans les sociétés matriarcales, comme celle des Mohawks, on honorait les femmes pour leur sagesse et leur vision. Les hommes autochtones respectaient aussi les femmes car ils pensaient que le Créateur leur avait donné des dons sacrés.

Dans les enseignements autochtones, transmis de génération en génération, par les histoires orales des Autochtones de cette province, les Autochtones, hommes et femmes, étaient égaux au niveau du pouvoir et chacun détenait son autonomie au sein de sa vie personnelle.

Les femmes étaient la figure centrale dans toutes les légendes autochtones. Dans les légendes Cries et Ojibway c’était la femme qui venait sur la terre, par un trou dans le ciel, pour prendre soin de la Terre. Encore une fois, c’était une femme, Nokomis (grand-mère) qui a enseigné au premier homme (Anishinabe, un Ojibway, mot qui signifie « être humain » les plantes médicinales de la terre et la technologie. Quand un Ojibway traditionnel prie, des remerciements sont faits et le calumet est pointé vers les quatre directions, ensuite vers la Mère Terre et également vers le grand-père, Mishomis, dans le ciel.

Pour les Ojibway, la Terre est une femme, la Mère de tous les peuples, et ses cheveux, le foin d’odeur sont tressés et utilisés durant les cérémonies.

Les Dakotas et les Lakotas (Sioux) du Manitoba racontent comment une femme (White Buffalo Calf Woman, femme du clan du bison blanc) a apporté le calumet à son peuple. La prière s’élève jusqu’au Créateur, par la fumée du calumet, au cours des cérémonies les plus sacrées.

La force que les Autochtones gagnent aujourd’hui de leurs enseignements traditionnels et de leurs cultures provient des siècles de traditions orales et des enseignements autochtones, qui ont mis l’accent sur l’égalité des hommes et des femmes et sur l’équilibre des rôles de chacun dans la continuation de la vie. De tels enseignements sont prometteurs quant au futur de la communauté autochtone tout entière. On raconte que de plus en plus de jeunes Autochtones se tournent vers les croyances et les valeurs des traditions autochtones pour trouver des réponses aux problèmes auxquels ils font face de nos jours.



L’auteure autochtone Paula Gunn Allen souligne que :

depuis l’arrivée des anglophones européens, au début du quinzième siècle, le lien fragile de l’identité qui a longtemps préservé la sécurité des tribus s’est graduellement affaibli et déchiré. Mais, la tradition orale a évité la destruction complète des liens, la rupture finale des coutumes des tribus. La tradition orale est vitale : elle se guérit et guérit aussi le lien des tribus en s’adaptant au passage du présent sans jamais abandonner sa connexion avec le passé.

Cette renaissance est nécessaire, en large mesure, parce que la culture autochtone a connu une grande menace durant le siècle dernier.

L’ATTAQUE DE LA CULTURE AUTOCHTONE

Les femmes n’ont jamais été considérées inférieures dans la société autochtone jusqu’à l’arrivée des Européens. Au moment du premier contact avec les Autochtones, les femmes avaient peu de droits dans la société européenne. Les hommes étaient considérés comme les maîtres politiques, juridiques et sociaux. Les seuls droits que les femmes pouvaient avoir étaient ceux que leur donnaient leurs maris. La loi en Angleterre stipulait, par exemple, que les femmes n’avaient pas le droit de voter, d’être propriétaire ou d’avoir des contrats. Cette attitude s’est finalement reflétée dans la Loi sur les Indiens, qui impose une discrimination flagrante contre les femmes.

Cette attitude envers les femmes a continué jusqu’à récemment au Canada. Les femmes ont dû se battre, au cours de ce siècle, pour obtenir le droit de vote et pour être reconnues juridiquement comme personnes, et c’est seulement durant les dernières décennies que les restrictions juridiques finales sur leur droit d’avoir des contrats et d’être propriétaires ont été abolies.

L’imposition de nouvelles valeurs et de standards culturels a emmené des changements économiques, sociaux et historiques extraordinaires qui, pour la plupart, ont eu une influence destructive sur les communautés autochtones. Dr. Sally Longstaffe du Centre de protection pour enfants a écrit :

Le rasement des sociétés autochtones et de leurs traditions est bien documenté. Les symptômes de cette dislocation sont évidents dans les taux de chômage élevés, le suicide, l’alcoolisme, la violence domestique et les autres problèmes sociaux. Cette perte de tradition a sérieusement endommagé les moyens oraux de préserver les normes culturelles, et les valeurs qui interdisent les conduites anormales ont été assombries et souvent oubliées. Les Autochtones sont souvent peu disposés à adopter les solutions « blanches » aux problèmes qui proviennent, en fait, de la destruction apparente de leurs sociétés par ces dernières.

Les facteurs économiques ont servi de catalyseur initial pour les changements au sein des sociétés autochtones. Les Autochtones étaient éloignés de





la chasse dans l'ordre économique de la société du commerce de la fourrure. Petit à petit, de plus en plus d'entre eux ont été expulsés de leur terre et ont du aller vivre dans des collectivités basées sur l'économie du Bien-être. Ces changements de style de vie autochtone ont déformé les rôles traditionnels des hommes et des femmes.

Avec la perte du rôle de l'homme autochtone et la réduction à un état d'impuissance et de vulnérabilité que leur culture juge hautement inapproprié, l'homme autochtone a commencé à avoir une tension de rôle importante.

Les changements culturels résultant des facteurs économiques en jeu, ont eu des effets importants sur le rôle des femmes autochtones.

LES CHANGEMENTS CULTURELS. LES EFFETS SUR LES FEMMES AUTOCHTONES.

Pour les femmes autochtones, l'économie européenne et l'expansion culturelle a été tout spécialement destructive. Leurs valeurs en tant que partenaire égale dans la société tribale ont été complètement minées. Les prisonnières autochtones de la prison de femmes de Kingston ont décrit les résultats ainsi :

Le racisme fait toute la différence. Nous sommes nées dedans et nous devons y faire face durant toute notre vie. Le racisme est à la base des expériences de notre vie.

C'est seulement durant la dernière décennie que des auteurs ont reconnu l'importance du rôle des femmes autochtones au cours des premiers siècles de contacts avec les Européens et leurs descendants. Pourtant, alors que leur rôle au sein de la société autochtone est resté relativement stable pendant une certaine période après le contact, tout ceci a complètement changé avec l'instauration du système des pensionnats.

L'oppression des femmes autochtones s'est accélérée avec l'introduction, après la Confédération, des pensionnats pour les enfants autochtones. On enlevait les enfants de leurs familles et de leurs maisons dès le très jeune âge, certains ne revenaient que 8 ou 10 ans plus tard, et plusieurs ne revenaient jamais. L'habileté de parler des langues autochtones et la motivation de le faire étaient complètement perdues. Les étudiants autochtones devaient oublier tout ce qui appartenait à la culture autochtone et adopter les valeurs européennes et canadiennes.

De nombreux parents et grands-parents autochtones sont aujourd'hui des produits du système des pensionnats. Le développement des aptitudes parentales, étant généralement un aspect important de leur formation en tant qu'enfant dans des familles autochtones, leur était supprimé par le fait qu'on les retirait de leur famille et de leur communauté et par le manque d'attention porté à ce sujet dans les pensionnats. Les aptitudes parentales n'étaient ni observées ni enseignées dans ces institutions. Traditionnellement, les enfants autochtones apprenaient à devenir des parents par le biais de leurs parents, par des exemples et avec des directives quotidiennes. Plusieurs générations de parents autochtones ont été privées de ce processus d'apprentissage. Les Canadiens ont maintenant compris, qu'en plus des abus physiques et sexuels qui prenaient place dans les pensionnats, les abus émotionnels étaient les plus importants et les plus sérieux.

Non seulement les pensionnats ne respectaient pas le développement des rôles parentaux parmi les enfants, mais ils enseignaient aux enfants qu'ils étaient « pagan » (une race inférieure d'être humain) et qu'ils ne devaient jamais utiliser leur propre langue ni honorer leurs croyances religieuses. Ces messages étaient infligés aux enfants autochtones de manière plutôt brutale. Plusieurs présentateurs ont souligné aussi que les pensionnats, non seulement enlevaient les enfants de leurs familles, mais ils empêchaient aussi une intimité et tout contact entre frère et sœur ou membre de la même famille présent dans le pensionnat.



Les dommages faits par les pensionnats sont évidents aujourd'hui car les Autochtones, privés d'aptitudes parentales, essayent de faire face à leurs responsabilités familiales et tentent de revenir aux pratiques culturelles et aux croyances perdues depuis longtemps.

Les dommages faits par les pensionnats sont évidents aujourd'hui car les Autochtones, privés d'aptitudes parentales, essayent de faire face à leurs responsabilités familiales et tentent de revenir aux pratiques culturelles et aux croyances perdues depuis longtemps.

Le Grand Chef Dave Courchene a présenté l'expérience de façon succincte;

Les pensionnats ont enseigné la haine de soi-même. Ceci est l'abus de l'enfant....Trop de personnes ont eu ce message et l'ont passé. Ce sont les générations plus jeunes qui apparaissent de vous (en cour).

Nous pensons que l'écroulement des valeurs de la culture autochtone et les abus soufferts par les enfants autochtones dans les écoles ont contribué à l'éclatement de la famille. Ceci a commencé un cycle d'abus dans les communautés autochtones, en prenant comme premières victimes les femmes et les enfants.

Le gouvernement canadien a aussi détruit l'égalité entre les hommes et les femmes autochtones avec la légalisation d'une discrimination sexiste et raciste dans plusieurs pièces de législation. En 1869, il a introduit le concept d'affranchissement, par lequel les Autochtones perdraient leur statut Autochtone et seraient traités comme les autres Canadiens. Pour les femmes autochtones, ce processus d'affranchissement a eu des conséquences particulièrement dévastatrices parce que le rôle assigné aux femmes canadiennes était celui d'infériorité et d'assujettissement à l'homme.

Avec l'affranchissement, les Autochtones ont perdu leur statut sous la Loi sur les Indiens. Une Autochtone a perdu son statut automatiquement en épousant un homme qui n'avait pas le statut autochtone. Ceci n'était pas le cas pour les hommes autochtones dont les femmes gagnaient, au contraire, le statut autochtone en se mariant. Postérieurement, d'autres Lois sur les Indiens permettaient aux agents autochtones d'affranchir un Autochtone s'il était jugé comme étant « progressiste ». Dans les cas où un homme était affranchi, sa femme et ses enfants l'étaient aussi automatiquement.





Tout en répondant à plusieurs de ces problèmes, la Loi C-31 en a crée de nouveaux en termes de traitement différentiels entre les enfants, garçons ou filles des Autochtones. Avec la nouvelle Loi, il existe des anomalies comme le fait que les enfants d’une Autochtone avec statut peuvent transmettre leur statut à leurs enfants seulement en épousant des Autochtones inscrits, alors que les petits enfants d’un homme avec statut conserveront un statut complet, même si un de leurs parents ne détient pas le statut. Le chapitre 5, sur les traités et les droits des Autochtones, traite de ce problème en détail et présente des étapes qui doivent être étudiées afin d’y remédier.

Traditionnellement, les femmes autochtones jouaient un rôle primordial dans le processus de prise de décisions de leurs communautés. La Loi sur les Indiens a créé le Chef et le système de Conseil du gouvernement local. L’agent autochtone local présidait les réunions du Chef et du Conseil, et avait le pouvoir de mettre fin aux fonctions du Chef et à celles du Conseil. Les femmes autochtones n’avaient pas le droit de vote au sein du nouveau système imposé par l’administration du ministère des Affaires indiennes. En conséquence, elles étaient complètement coupées de toute participation formelle dans le processus politique.

La ségrégation des femmes autochtones, de la société en général et de leur rôle traditionnel en tant que membre à part entière de la société tribale, continue encore maintenant. Ceci est, en partie, le résultat des effets de la discrimination passée. En effet, cette discrimination a abouti à une situation socio-économique applicable à la plupart des femmes autochtones, mais ceci peut être aussi attribué à la dégradation de l’image des femmes autochtones qui s’est développée au cours des années. La société d’Amérique du Nord a adopté une vue destructive et stéréotype des femmes autochtones.

LE CHANGEMENT DE L’IMAGE DES FEMMES AUTOCHTONES.

La dégradation des femmes autochtones est violente dans la culture d’Amérique du Nord. Des livres d’école ont dépeint la femme autochtone, mal traitée, prise aux mains des hommes autochtones, presque comme une « une bête de somme ». Ces images sont plus que symboliques, elles ont contribué à perpétuer les abus sexuels et physiques des femmes dans la société contemporaine. Emma Larocque, femme Métis et professeure des Études autochtones à l’université du Manitoba, a écrit à l’Enquête au sujet de ces images si dégradantes.

Le portrait d’une Squaw est parmi les plus dégradants, les plus méprisants et les plus déshumanisants partout dans le monde. La Squaw est l’équivalent du mot sauvage pour l’homme autochtone, et ainsi, elle n’a pas de tête humaine; elle est libidineuse, immorale, sans sentiment et sale. Une telle déshumanisation a rendu toutes les filles et femmes autochtones vulnérables de violence sexuelle, psychologique et physique grossière... Je pense qu’il existe une relation directe entre ces horribles stéréotypes sexistes et racistes et la violence faite aux femmes et aux filles autochtones. Je pense, par exemple, que Helen Betty Osborne a été assassinée en 1972 par quatre jeunes hommes de la région du Pas, parce que ces jeunes ont grandi avec des notions erronées des « filles autochtones » comme étant des « Squaw »... Les tentatives d’Osborne de lutter contre les avances sexuelles des hommes ont posé un défi à leurs attentes racistes, car ils pensaient que la « Squaw » devait démontrer de la soumission...(causant ainsi) les Blancs....à s’enrager et à commencer à brutaliser la victime.

Les stéréotypes sexistes et racistes dégradent non seulement les femmes autochtones et leur sens d’estime de soi, mais encouragent, en fait, l’abus des hommes autochtones et aussi des autres. Le programme contre la violence familiale du Centre Ma Maw Chi Itata essaye d’aider les victimes et les coupables à voir au-delà des stéréotypes. Dans un livre utilisé dans le programme, Paula Gunn Allen explique ce que signifie la « redécouverte du féminin dans les traditions autochtones en Amérique » ;

Afin de pouvoir répondre aux problèmes soulevés ci-dessus qui permettent d’avoir cette perception, le grand public, et tout particulièrement les personnes oeuvrant au sein du système judiciaire, auront besoin d’être éduqués sur ces points par des femmes autochtones.



Durant les 40 ou 50 ans passés, les média américains populaires ont décrit les hommes autochtones comme des sauvages avides de sang dévoués à traiter les femmes cruellement. Alors que les hommes autochtones traditionnels faisaient rarement de telles choses (et en fait, dans la plupart des tribus, l’abus des femmes était tout simplement impensable, autant que l’abus des enfants et des aînés) le mensonge au sujet de la conduite « courante » des hommes autochtones semble avoir pris racine et récolte maintenant son fruit brutal et amer.

Les révisions des colonisateurs de nos vies, nos valeurs et nos histoires nous ont dévastés au point le plus critique, c’est à dire (dans nos esprits et notre propre sensation de qui nous sommes.)

L’image projetée et l’image contrôlée constituent le processus central avec lequel les femmes autochtones américaines doivent vivre, car de ce contrôle dépend notre sens d’identité, notre revendication du passé et du futur que nous définissons et que nous construisons... les images doivent changer avant que les femmes autochtones voient un soulagement de la violence qui détruit autant de vies...

La Coalition canadienne pour l’égalité et la Direction de la main d’œuvre féminine du Manitoba disent que les média d’aujourd’hui continuent à employer des images stéréotypes de femmes. Les deux présentations ont comparé le reportage, dans des journaux médiocres, du meurtre de Helen Betty Osborne, au Pas, avec celui du meurtre d’une femme non-autochtone à Winnipeg, nettement plus direct et sympathique.

Nous considérons que les attitudes de la société posent un problème auquel l’Enquête doit répondre. Il existe une perception parmi les groupes de femmes, autochtones et non-autochtones, qui consiste à penser que l’abus des femmes autochtones est plus acceptable par la cour que l’abus des femmes non-autochtones. Alors que nous ne sommes pas nécessairement d’accord d’y voir un traitement différentiel, ceci nous perturbe suffisamment pour suggérer qu’il faut se pencher sur cette question. Au cœur du problème, il faut bien reconnaître que les autorités de justice ne comprennent pas, et ne désirent pas comprendre que les femmes autochtones doivent faire face à un problème spécifique bien distinct.





Afin de pouvoir répondre aux problèmes soulevés ci-dessus qui permettent d’avoir cette perception, le grand public, et tout particulièrement les personnes oeuvrant au sein du système judiciaire, auront besoin d’être éduqués sur ces points par des femmes autochtones. Ailleurs dans ce rapport, nous avons déjà recommandé que des formations à base inter-culturelle soient offertes à une certaine catégorie de personnes impliquées dans le système de justice. Nous aimerions bien préciser que les femmes autochtones doivent jouer un rôle primordial dans la conception et la distribution des ces programmes.

Malheureusement, les hommes autochtones, depuis des siècles, ont adopté la même attitude que les Européens envers les femmes. En conséquence, la dégradation sociale et culturelle des femmes autochtones a été dévastatrice.

Selon la Direction de la main d’œuvre féminine du Manitoba, le salaire annuel moyen des femmes autochtones au Manitoba est moins que 75% de celui des autres femmes. Le taux de participation de la main d’œuvre des femmes autochtones est de 40%, alors que 72% des femmes autochtones ne possèdent pas un diplôme d’école secondaire.

Le statut des femmes autochtones dans la ville de Winnipeg est particulièrement révoltant. En effet, 43% des familles autochtones sont dirigées par des femmes célibataires en comparaison de 10% dans les familles non-autochtones. Dans sa présentation comme représentante de la Direction de la main d’œuvre féminine au Manitoba, Janet Fontaine a dit :

La pauvreté est un facteur sans équivoque dans la vie des femmes autochtones et de leurs enfants, au Manitoba. On a démontré que la pauvreté correspondait vraiment aux points suivants : un conflit avec la loi; un niveau bas d’éducation; peu de possibilité d’être embauché et une santé faible.

Bien que le taux officiel de chômage soit reconnu comme étant de 16.5 % pour les femmes autochtones, il ne faut pas cependant oublier que les statistiques officielles ne comptent pas celles qui ne recherchent pas du travail activement. Beaucoup de femmes autochtones ne cherchent pas activement du travail car il n’y a pas d’emploi disponible pour elles ou parce qu’il leur est impossible de travailler à cause des circonstances familiales ou encore pour plusieurs autres raisons. Le taux actuel de chômage pour les femmes à statut autochtone, âgées de 15 ans et plus est évalué à 24%. Ces chiffres reflètent, en partie, l’absence d’éducation et aussi d’occasions d’emploi pour les femmes autochtones. §



suite de la page 22

Comment ces expériences de vie individuelles peuvent-elles se transformer en énergie de guérison collective?

OK, Savez-vous quoi? Nous sommes tous au même point de départ, tout ce que vous avez fait dans le passé, oubliez-le. Nous allons de l’avant et nous travaillons dur à reconstruire les valeurs traditionnelles, le respect dans la communauté. Nous mettons en œuvre des projets communautaires auxquels les enfants participent, des projets d’éducation et de sensibilisation pour les jeunes femmes. Parce que certaines jeunes femmes se retrouvent avec 2, 3, 5 ou 6 enfants et 6 pères différents. Pas de mariage, pas de stabilité, pas de respect de soi. Les services sociaux viennent droit dessus – et c’est ce que je continue de voir dans l’avenir, du moins pour les réserves. Dans les zones urbaines, c’est la même chose. Mais si vous y allez et que vous cherchez un peu, vous y trouverez de nombreuses femmes très fortes et il faut simplement chercher plus fort. Il est difficile de s’éparpiller mais lorsque nous trouvons quelque chose qui nous passionne vraiment, si nous y mettons tout notre cœur et toute notre âme et que nous partageons cela avec les autres, c’est un peu comme la grippe : lorsque vous eternuez, les autres l’attrape. Si vous êtes engagé dans votre cœur et votre esprit, la vérité ne pourra s’empêcher de sortir. Donc si vous commencez à dire la vérité aux autres, elle sera contagieuse, ils la diront à d’autres et les attitudes changeront. Les jeunes femmes l’attraperont et commenceront à établir leurs frontières protectrices et à travailler sur leurs relations et, éventuellement, d’autres femmes et hommes viendront et nous diront «je comprends ce que vous dites». Je vois des hommes qui réagissent. Mon propre mari est différent avec moi, mes enfants sont différents avec moi, mes fils et mes filles. Ma fille aînée a deux enfants et sa relation est plus saine maintenant que j’ai progressé sur le chemin de ma guérison, parce lorsqu’elle vient me demander conseil, toutes les choses que je partage avec elle sont solides et saines et elles ont donc un effet d’ondes. C’est, je l’espère, ce qui arrivera dans l’avenir.

Est-ce que vous en détectez des signes?

Je vois quelques signes. Les plus gros obstacles, et il en a un ou deux de grosse taille... Les gens qui ne guérissent pas des abus sexuels parce c’est une chose très difficile. Lorsqu’on vous a abusé sexuellement, il est impossible de faire confiance aux autres si vous avez emmagasiné les souffrances et les blessures causées par l’abus. Ces abus ont un impact dévastateur et très douloureux, qui ne cesse jamais de se faire sentir. C’est presque comme il y a longtemps, il existait une arme lourde et métallique qui ressemblait à une boule hérissée de pointes. . Ils la faisaient tourner et elle arrachait os et chair. L’abus est comme cette boule, elle met l’intérieur en lambeau et la douleur est insupportable, les chairs profondes sont torturées. C’est une image terrible de ce que la personne ressent. Certains peuvent surmonter et guérir cette douleur, d’autres trouvent cela trop difficile. Nous devons donc aider les femmes à guérir cette douleur, les hommes aussi. Il faut examiner les vrais enjeux qui se cachent derrière les problèmes communautaires et s’en occuper. C’est cela qui pourra nous donner un espoir pour l’avenir. Mais on ne peut pas s’enfuir avec des poches pleines d’argent, en disant que nous sommes prêts à jouir d’un bel avenir, puis finir dans un bar ou dans une salle de bingo. J’ai vu cela. Je l’ai vu dans l’Ouest, nos communautés reçoivent des millions de dollars et deux ans après tout est évaporé. Il n’y a pas de centre communautaire.. près du sud d’Edmonton, des jeunes hommes non autochtones se marient avec de jeunes femmes autochtones de dix-sept ans et les mettent enceintes. Lorsque ces jeunes femmes ont dix-huit ans, et qu’ils mettent la main sur l’argent, ils achètent un nouveau camion, stéréo, de nouveaux habits en cuir, ils battent leurs jeunes femmes, battent leur bébé puis les abandonnent. Ceci ne cesse de se répéter. Il y a donc quelqu’un qui ne fait pas assez attention. Où sont les liens entres les mères, les grand-mères, les tantes, les filles? C’est pourquoi je dis qu’il faut retisser les liens, et cela est la responsabilité des femmes, le droit des femmes. Si nous le faisons, les hommes nous verront au travail, ils verront que nous construisons sans les blâmer et ils nous respecteront. C’est vraiment un travail de taille, cette reconstruction des communautés... et cela prendra du temps.

Est-ce que ce n’est pas cette génération qui va changer les choses?

Je le crois. Je me rappelle un aîné qui m’avait dit une fois que lorsque quelque chose arrive... c’est comme une pièce monnaie qui tombe. Une pièce de monnaie a deux faces, et elle a des bords aussi. La pièce de monnaie tombe au milieu de votre vie, vous la regardez et vous dites «mon dieu! C’est affreux... et vous sortez les kleenex».... Mais si vous la ramassez et la retournez, sur l’autre face, le côté positif apparaîtra. Il y a toujours un enseignement, une possibilité d’apprentissage. Quelque chose de bon émerge de cette chose terrible qui est arrivée. Et je crois bien que cela est vrai pour le contraire, lorsque quelque chose de merveilleux surgit dans votre vie, nous l’accueillons avec un «oh magnifique». Mais il y a toujours quelque chose d’autre sur l’autre face. C’est pourquoi nous parlons, dans le monde autochtone d’une approche holistique. Pour moi cela ne signifie pas simplement voir les choses selon le cercle mais de considérer le portrait complet, c’est-à-dire tous les aspects de la question avant de prendre une décision. C’est pour cela que, traditionnellement, notre processus de prise de décision prenait des mois car les questions qui sont complexes et compliquées ont besoin d’être examiné par de nombreuses personnes elles demandent de nombreuses discussions et elles demandent à être examinée minutieusement. Lorsqu’une décision est prise, elle a de nombreuses ramifications et des impacts sérieux sur de nombreuses personnes. Donc, changer les processus, construire des formes circulaires de communication, tout cela respecte et honore les façons de faire traditionnelles. En faisant cela, nous recapturons l’énergie et l’entraînons dans un mouvement naturel de spirale. Naturel parce que cela marche. Je crois que la plus belle invention humaine est la forme de roue. Je suis sûre que beaucoup de gens ont essayé les roues carrées pour finalement dire «non – ça ne marche pas».

Mais nous vivons encore dans un monde plein de boîtes bien carrées...

Oui, prenons une structure de groupe par exemple- ce que cela nous amène est une situation où il y a un coin ici, un coin là et on se retrouve avec un ring de boxe, le mot ring veut dire cercle d’habitude, mais dans ce cas ce n’est du tout un cercle. Les adversaires se mettent à chaque coin et se battent d’un côté à l’autre. Mais si on change la forme et qu’on la transforme en cercle, les idées et l’énergie peut maintenant circuler. Bien sûr il faut toujours un facilitateur, une personne principale qui facilitera la compagnie ou l’organisation, et elle devrait posséder de grandes aptitudes et compétences en relations interpersonnelles. Mais l’une de leurs tâches principales sera de reconnaître les talents, d’encourager les gens à montrer leurs talents. Alors vous avez leur collaboration, vous pouvez avoir de fructueuses sessions de remue-ménages et tous les autres bénéfices provenant d’une équipe dynamique et dynamisée. Si la personne est vraiment bonne avec les gens, elle aura aussi des mécanismes efficaces pour la résolution des conflits. Les différends pourront être traités d’une manière saine. Il n’existe pas de situation parfaite, mais plus cette énergie est encouragée à circuler, plus l’organisation sera saine. À ce moment-là, la plupart de cette énergie pourra être utilisée pour développer et faciliter les programmes qui ont été créés, plutôt que de la canaliser vers l’alimentation des luttes de pouvoir et autres activités destructives.

Est-ce que le concept du cercle arrivera à être adopté?

Je vois un grand avenir pour les concepts et pensées autochtones dans tous les domaines de la vie humaine. Les concepts de guérison, de réparation, de reconstruction, de justice. Je pense tellement à ce qui se passe en Afghanistan, en ce moment. J’ai vu quelque chose à la télévision ce matin, qui m’a vraiment touchée. Il y avait cette toute petite fille, si belle. Ses vêtements étaient faits de morceaux de tissus colorés, des morceaux de vêtements déchirés, qu’elle avait entortillé autour d’elle. Elle s’en était couverte en les attachant les uns aux autres et elle était tellement jolie. Elle tenait un peu de nourriture dans une main et dans l’autre ce qui ressemblait à une boîte de jus. Elle mangeait en prenant des bouchées minuscules et son visage rayonnait de bonheur. J’ai pensé alors qu’il n’y a rien de meilleur au monde que de donner de quoi faire manger un enfant, si c’est tout ce que l’on peut faire. Le monde a grand besoin des valeurs autochtones, y compris les valeurs contenues dans le concept du cercle. §

LA VISION DE LA MAISON DE RESSOURCEMENT



Il est indispensable de regrouper notre passé, notre présent et notre futur car les conditions économiques, politiques et sociales dans les quelles nous vivons, aujourd’hui, dans plusieurs de nos communautés, reflètent grandement l’urgence de cette nécessité. Handicapés par l’indifférence du gouvernement, l’impuissance politique, les assises territoriales inadéquates, les occasions économiques inexistantes et les hostilités raciales, nous nous demandons ce que l’avenir réserve au Autochtones. La réalité physique repose sur l’intense douleur provoquée par l’abus de la drogue et de l’alcool, l’indifférence, la pauvreté, le crime, l’emprisonnement et le suicide.

Nous avons enduré l’agression, l’injustice et la répression qui nous ont été infligés car notre Créateur a assuré notre survie dans cette histoire douloureuse. Nous sommes reconnaissants à toutes ces choses telles qu’elles sont. Mais l’heure est venue de retourner aux lois sacrées. La guérison des Autochtones a commencé et doit continuer. Le retour à la dignité restaurée réside dans l’humanité. La porte du développement authentique et de la guérison s’est ouverte de l’intérieur.

Il existe une possibilité, grâce à la vision de la maison de ressourcement, de rallumer la flamme de l’Esprit des femmes autochtones condamnées au niveau fédéral, car la maison de ressourcement fait partie intégrale de l’indépendance et de la guérison des femmes. Grâce aux enseignements des cercles d’aînés, les lois sacrées des femmes seront ravivées et constitueront une base spirituelle afin de faire face aux défis de la vie.

Cette responsabilité, face aux femmes condamnées au niveau fédéral et (*Les Sept générations - l’enseignement Ojibway sur les Sept vallées de la vie*) les Sept générations à venir, formeront l’objectif fondamental de la maison de ressourcement.

La maison de ressourcement permettra aux femmes condamnées au niveau fédéral de :

- regagner leur fierté et leur dignité en tant que femme et mère,
- se réapproprier leurs valeurs, leur dignité et retrouver l’espoir;
- investir de nouveau dans leurs familles et leurs communautés;
- établir des liens entre les sociétés Autochtones et non-autochtones;
- promouvoir la guérison de la Terre et de toutes ses créatures.

Plus spécifiquement, la maison de ressourcement sera le lieu pour :

1. avoir des rassemblements saisonniers pour les célébrations des Quatre directions.
2. conduire des cérémonies, y compris la cérémonie de la tente à sudation, le jeûne, les cérémonies du calumet, les Fêtes, les cérémonies U-Wipi, de la tente tremblante, la cérémonie du bain de cèdre, la cérémonie du potlatch, les danses du soleil, les cérémonies de la danse de la pluie et toutes les autres cérémonies reliées au bien-être culturel et spirituel.
3. partager les enseignements des traditions orales où les cérémonies peuvent être préservées, et où la renaissance de la langue, des traditions, des croyances et des méthodes traditionnelles d’enseignement et de guérison peuvent avoir lieu de manière tout à fait naturelle.
4. développer de nouveau des relations avec toutes les créatures qui partagent la terre.
5. promouvoir les méthodes traditionnelles d’enseignement et d’apprentissage.

Le Pizoniwiwkon, (des Autochtones Waubaneau de la porte de l’Est de la Nation Maliseet

6. fournir des logements internes aux enfants des parents qui sont résidents dans la maison de guérison.
7. fournir une plate forme pour le partage des expériences d’apprentissage pour les Autochtones et les non-Autochtones.
8. Créer une base économique qui se chargera de l’agriculture et de l’indépendance de la terre, c’est-à-dire de la culture et de la récolte d’herbes et de plantes pour la nourriture et la médecine et aussi des produits cultivés organiquement en serre
9. créer un territoire propre économique qui se chargera de l’indépendance et de l’encouragement de l’artisanat autochtone comme celui du tannage des peaux, ect. afin d’obtenir à une authentique boutique d’artisanat.

LA PHILOSOPHIE DE LA MAISON DE RESSOURCEMENT

Pour aussi longtemps que les Autochtones se souviennent, les Autochtones de l’Île de la Tortue (connue pour les non-Autochtones sous le nom d’Amérique du Nord) ont vécu en harmonie avec les lois sacrées et naturelles de la création. De plus, nous avons vécu ici bien avant que l’histoire soit écrite.

Les Autochtones n’étaient jamais pressés. Il n’existait virtuellement rien dont nous avions besoin et que nous ne pouvions nous procurer et en avoir en abondance.

Nous étions riches en identité et en culture. Nous étions souverains. Nous conduisions notre travail dans une atmosphère de respect pour le Créateur et nous nous respections. Nous avions du temps les uns pour les autres, et notre succès reposait sur le fait que nous vivions selon le modèle que le Créateur avait conçu. Nous nous concentrons sur la coopération et sur le partage. Dans la coopération, nous vivions en paix entre nation, personnes, animaux et la spiritualité. L’infini régnait dans le Cercle de la vie.

Nous vivions selon un principe qui était basé sur le pouvoir, la beauté, la valeur sacrée et l’harmonie de la création. Le principe de la vie est d’être en parfaite harmonie avec la création. Au centre de notre univers résidait l’enseignement de la paix : la paix avec nous mêmes, avec nos familles, avec nos communautés et au sein de nos nations.

Notre relation avec la Terre est intégrale à notre guérison; car la guérison passe par l’émotion, l’aspect physique, la connexion spirituelle et mentale de toutes les personnes avec la création. La guérison a pour but de regagner la paix et la tranquillité dans notre fond intérieur, c’est aussi un processus et non un événement. En tant que conservateurs du Cercle sacré de la vie, nous nous dévouons à la préservation de la Mère Terre qui est en danger et à la continuation de toutes les vies.

Quand nous regardons Wasabainoquay, (WA-SA-BA-NO-QUAY), l’étoile féminine du matin commence sa ballade avant que le grand-père Soleil commence son voyage. À la cérémonie de la première lumière, on nous rappelle encore une fois les instructions de base qui nous ont été données par le Créateur. Les Autochtones de l’Île de la tortue sont les conservateurs de la Terre. Tout comme les femmes et les mères, nous comprenons notre connexion avec la Terre. Nos aînés disent que nous bénéficierons de notre santé et de notre équilibre avec la Mère Terre et avec nous-mêmes seulement quand nous retournerons à notre spiritualité et quand l’humanité retrouvera un profond respect pour la nature.



La voix de notre spiritualité réside dans les enseignements du Cercle de la vie. Le Cercle représente la vie telle qu'elle est, ou telle qu'elle peut être vécue. L'unité passe par le cercle car l'harmonie existe dans l'unité. Ceci représente la croyance holistique de la culture autochtone. Le Cercle démontre que nous sommes seulement une partie de la création et qu'au sein de cette création nous pouvons nous découvrir.

Grâce aux enseignements de la roue de la médecine (voir le schéma dans l'annexe A), toute chose fait partie de la création. Tout débute au centre du Cercle de la vie, avec le Créateur et la création. Le Centre peut aussi nous représenter quand nous découvrons la vision, c'est-à-dire notre direction sur le sentier spirituel de la vie.

À la création, on nous a donné quatre dons sacrés de la vie; de l'Est, le don du feu; du Sud, le don de la pierre; de l'Ouest, le don de l'eau; et du Nord le don du vent.

Le don du feu représente la chaleur et la croissance, le grand-père Soleil est le feu qui nous protège jour après jour.

Le don de la pierre représente le contact avec l'univers. La Mère Terre est le don sacré de la pierre; Elle représente le foyer et la nourriture pour nos corps physiques, notre esprit et notre fondation dans la vie. Nous lui rendons hommage durant la cérémonie de la tente à sudation avec les esprits de la pierre sacrée. Le don de l'eau lave et purifie, il est absolument indispensable à toute chose vivante. La grand-mère lune contrôle l'eau, les reflux de la marée et nous protège durant la nuit.

Le don du vent est la brise sacrée de la vie, de l'air que nous respirons. Il nous donne la direction, tout comme le font les étoiles durant la nuit. Chacun des dons sacrés a un esprit, une vie intérieure. Ainsi la durabilité de la vie a été créée : de l'Est viennent les plantes comme les fleurs pour la médecine et la beauté; du Sud viennent les herbes pour la nourriture pour toute la création; de l'Ouest viennent les légumes pour l'alimentation; et du Nord viennent les arbres pour la protection et l'abri.

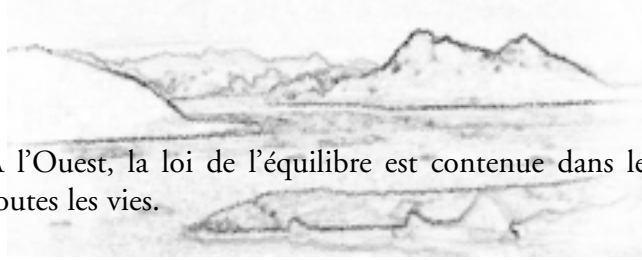
Ensuite les animaux sont arrivés : de l'Est, les deux pattes (les humains), du Sud les deux ailes, de l'Ouest les créatures des eaux, et du Nord les quatre pattes. Notre humanité est liée au monde des animaux car les humains font partie du monde animal. Tous les animaux sont doués d'une direction sacrée et il existe un lien entre les humains et les animaux dans le cercle de la vie.

Toute chose passe par les quatre collines de la vie qui représentent les quatre étapes de la vie : à l'Est c'est la colline de la petite enfance et son don de l'innocence; au Sud il y a l'enfance et son don de la liberté, de l'Ouest vient l'âge adulte et son don de la responsabilité; et du Nord provient l'âge d'or et son don de la sagesse.

On nous a donné les lois sacrées de la création afin de fournir un courant naturel avec l'univers. Les lois sacrées forment l'équilibre entre le monde physique et le monde spirituel. Nous sommes responsables de notre équilibre avec les lois sacrées et la création.

À l'Est, la loi de contrôle sur soi-même fournit la liberté de choix que l'esprit a en choisissant des pensées et des actions positives ou négatives. Au Sud, la loi de l'ordre reflète l'ordre naturel de la création dans toute sa totalité. L'ordre naturel explique comment les choses arriveraient et représente l'équilibre sacré entre toute chose; le physique, le mental, le spirituel et l'universel.

LA VISION DE LA MAISON DE RESSOURCEMENT



À l'Ouest, la loi de l'équilibre est contenue dans les cycles naturels de toutes les vies.

L'humanité a créé des déséquilibres mondiaux avec la création; cependant, l'humanité détient la responsabilité de restaurer et de maintenir l'équilibre.

Au Nord, la loi de l'harmonie combine les quatre lois sacrées de la création. Ensemble, elles gèrent le contrôle, l'ordre, l'équilibre et l'harmonie avec la création.

En tant qu'Autochtones, nous avons la responsabilité d'être en harmonie avec la création. Cet équilibre sert à reconnaître la loi sacrée de la création autant que les lois physiques. Nous devons diriger notre responsabilité de façon à reconnaître, comme un, notre esprit, notre raison et notre corps. Ce cheminement vaut pour toutes les nations, mais le premier pas est une responsabilité personnelle.

Pour vivre en harmonie avec la création, nous devons suivre quatre principes spirituels.

De l'Est, nous vient le principe de l'amour qui signifie que nous devons nous aimer nous-mêmes, aimer les autres, aimer la création sans condition. Lorsque nous avons atteint ces trois types d'amour, alors seulement nous avons trouvé l'amour. Du Sud, nous vient le principe de l'honnêteté, c'est-à-dire quand nous avons trouvé la vérité dans la loi sacrée. La vérité se reflète dans notre façon de vivre à l'intérieur de cette loi. De l'Ouest nous provient le principe contre l'égoïsme, c'est-à-dire le don de partager. Il faut partager votre abondance, partager tout ce que vous avez, partager votre connaissance, partager pour le bien-être des autres, et donc partager pour le bien-être de la création. Du Nord, nous vient le principe de la pureté, c'est-à-dire la liberté des pensées et des sentiments négatifs. Vivre selon ces principes signifie rester positifs et de cette manière, seulement les bonnes choses vous atteignent.

Ces dons proviennent tous de la roue de médecine de la vie qui est le cercle sacré englobant les quatre directions de l'univers. Ils représentent les quatre points d'origines de l'humanité et leurs dons à la création.

À l'Est, il y a le don de la naissance et de la renaissance et le printemps d'une nouvelle croissance. De l'Est vient la femme rouge et ses dons de vision et de prophéties. Ces dons se trouvent dans l'esprit du buffle, le pourvoyeur de la vie pour la nation rouge.

Au Sud il y a le don de l'apprentissage et l'été de la fertilité. Du Sud vient la femme jaune et son don de l'instruction et de l'illumination. Ces dons se trouvent dans l'esprit de l'aigle d'or, celui qui voit tout et qui vole dans les hauteurs élevées.

À l'Ouest, il y a le don de regarder à l'intérieur et l'automne de la purification. De l'Ouest vient la femme noire et ses dons d'introspection et de raisonnement. Ces dons se trouvent dans l'esprit de l'oiseau tonnerre. Le tonnerre arrive avant l'éclair pour faire des changements.

Au Nord, il y a le don de la sérénité et l'hiver du repos. Du Nord vient la femme blanche et ses dons de sagesse. Ces dons se trouvent dans le buffle blanc, le sage visionnaire qui a atteint la pureté.

voir page 21 ►

EN BREF ... Statistiques générales

En 1996, la population autochtone féminine atteignait 408 140 personnes, ce qui correspond approximativement à 51 % de la population autochtone totale du Canada. Les populations autochtones (Premières Nations, Inuits, Métis et Premières Nations sans statut légal) ont une pyramide des âges sensiblement différente de celle de la population non autochtone du Canada. Alors que la population canadienne vieillit progressivement, les populations autochtones sont dans l'ensemble plus jeunes. Près de 42 % de la population autochtone féminine a entre 0 à 19 ans. La santé des femmes autochtones s'est considérablement améliorée au cours des dernières décennies, mais d'importantes inégalités subsistent par rapport à l'ensemble de la population. La violence à l'endroit des femmes autochtones

Violence à l'endroit des femmes

Plus de 80% des femmes autochtones qui ont été interrogées ont été victimes de violence et/ou d'agressions sexuelles.

La violence à l'endroit des femmes autochtones ne se limite pas à la violence qu'elles subissent dans leurs relations intimes. Elle prend aussi la forme d'une victimisation aux mains de la police et du système judiciaire.

Lorsqu'un agent de police arrive sur les lieux d'une 'dispute conjugale', et que la femme a été agressée, l'agent de police est obligé d'inculper l'agresseur. Les irrégularités, le manque d'imputabilité, les disputes en matière de juridiction et le racisme font souvent des obstacles à cette politique.

L'augmentation effrénée des taux de violence, d'abus et d'incarcérations ont leur racine dans les séquelles multigénérationnelles de l'expérience des pensionnats.

Saisie des enfants

Sur le nombre total des enfants placés hors de leur famille par le gouvernement, plus de la moitié sont des enfants autochtones.

Les femmes autochtones ont besoin de davantage de services de soutien, parce ce que parmi elles se retrouvent le plus grand nombre de mères célibataires et de mères adolescentes. Les agissements du gouvernement fédéral en ce qui concerne les pensionnats doivent être reconnus comme le facteur ayant contribué à cette situation.

Les mères courent le risque continu de perdre leurs enfants si elles révèlent qu'elles ont été victimes de violence ou si elles ont utilisé des drogues ou de l'alcool. Cependant les services de soutien, les lieux de traitements et les traitements eux-mêmes sont inadéquats.

Cette surveillance rehaussée augmente la vulnérabilité des femmes autochtones : des stéréotypes de plus en plus enracinés font d'elles, de plus en plus souvent, des cibles pour la saisie de leurs enfants.

Une fois que les enfants d'une femme autochtone lui ont été retirés, ses chances de reprendre ses enfants sont minimales, à cause des abus systématiques et des exigences et conditions énoncées par le personnel du ministère.

La décision des tribunaux vis-à-vis de "l'intérêt primordial de l'enfant" interfère avec les intérêts culturels de l'enfant.

Emploi et revenus

Les femmes autochtones de plus de 15 ans ont moins de chance de faire partie de la main-d'œuvre salariée et ont plus de chance de passer une partie

substantielle de leur temps à élever des enfants et à prendre soin des aînés sans être payées. Elles démontrent des tendances différentes en ce qui concerne le travail payé et le travail non-payé, en comparaison avec les femmes non-autochtones. Ceci a un impact sur leur revenus, qui sont plus bas que ceux des femmes non-autochtones.

Éducation

Les femmes autochtones ont gagné un grand terrain en ce qui concerne leur niveau d'éducation. Entre 1991 et 1996, le pourcentage des femmes autochtones détenant un diplôme universitaire a beaucoup augmenté. Bien qu'elle n'aient pas toutes obtenu de diplôme, 40% des femmes appartenant aux premières nations et vivant hors d'une réserve et 42% des femmes métis possédait une éducation postsecondaire, en comparaison à 49% des femmes non autochtones.

Santé

Situation actuelle

- L'espérance de vie des femmes autochtones est de 76,2 ans, en comparaison de 81 ans pour l'ensemble des femmes canadiennes. Les taux de problèmes circulatoires et respiratoires, de diabète, d'hypertension et de cancer du col de l'utérus sont plus élevés chez les femmes autochtones que chez le reste de la population féminine canadienne

- Les données actuelles indiquent que le diabète est trois fois plus fréquent au sein des communautés autochtones que dans l'ensemble de la population. La plupart des diabétiques chez les Autochtones sont des femmes (2 pour 1 approximativement).

- Les taux de VIH/sida sont plus élevés chez les femmes autochtones que chez l'ensemble des femmes non autochtones (15,9 % vs 7 %). Cinquante pour cent des cas de sida chez les femmes autochtones sont attribuables à l'utilisation de drogues par injection, en comparaison de 17 % de tous les cas de sida chez les femmes.

- Le taux de natalité chez les femmes autochtones est deux fois plus élevé que chez l'ensemble des Canadiennes. Les mères autochtones sont plus jeunes, environ 55 % ont moins de 25 ans, (comparativement à 28 % dans la population non autochtone), et 9 % ont moins de 18 ans (comparativement à 1 % dans la population non autochtone).

- Le taux de mortalité violente chez les femmes autochtones est trois fois plus élevé que chez l'ensemble des Canadiennes. Chez les femmes autochtones de 25 à 44 ans, ce taux est cinq fois plus élevé que dans la population féminine canadienne.

- Les femmes sont souvent victimes du dysfonctionnement familial qui résulte de l'excès d'alcool et d'autres drogues. Les admissions à l'hôpital par suite d'accidents où l'alcool est en cause sont trois fois plus nombreuses chez les femmes autochtones que pour l'ensemble de la population canadienne.

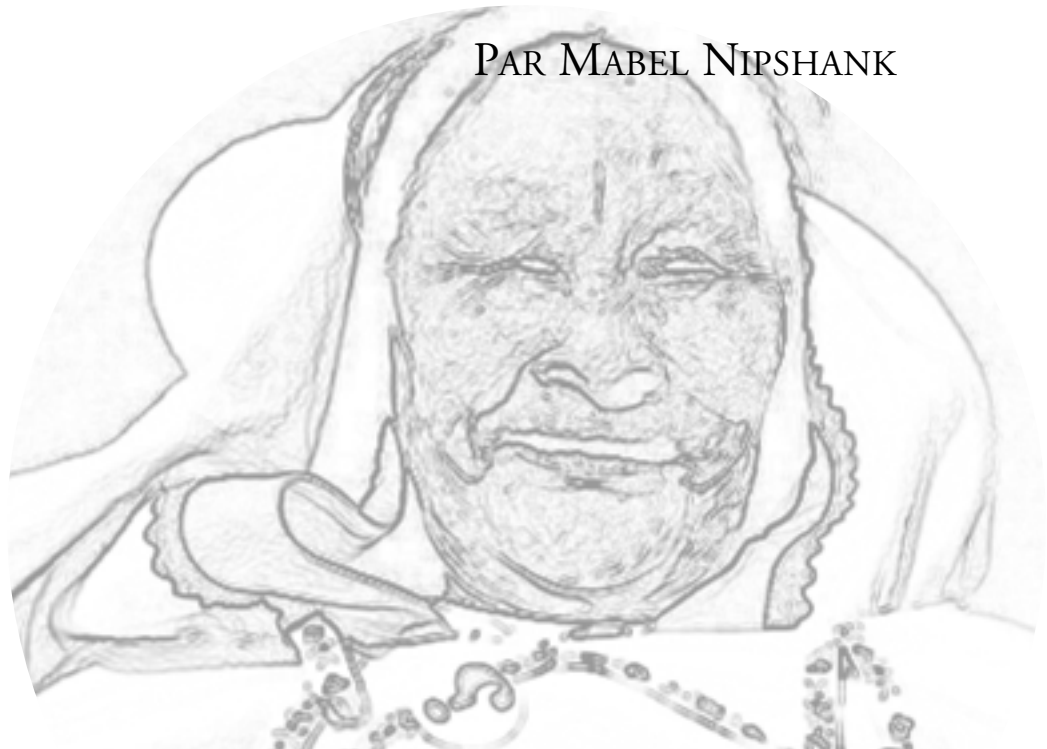
- Plus de 50 % des Autochtones considèrent l'excès d'alcool comme un problème social au sein de leurs communautés. Le syndrome d'alcoolisme foetal (SAF) et les effets de l'alcool sur le fœtus (EAF) sont devenus une préoccupation sur le plan sanitaire et social dans certaines communautés des Premières Nations et communautés inuites.

- Les taux de suicide demeurent plus élevés au sein de la population autochtone que dans l'ensemble de la population canadienne, et ce dans presque tous les groupes d'âge. Entre 1989 et 1993, les femmes autochtones risquaient trois fois plus de s'enlever la vie que les autres Canadiennes. §

Données sur la santé : http://www.hc-sc.gc.ca/women/english/facts_aborig.htm

Femmes autochtones: Sans droit sur les terres ou les enfants

PAR MABEL NIPSHANK



«**A** une certaine époque, les femmes autochtones n’avaient pas d’inquiétudes au sujet de l’autorité parentale et de l’accès à leurs enfants. Les femmes donnaient forme à la structure sociale et détenaient le pouvoir de décision. Tous les membres d’une famille assumaient des responsabilités importantes vis-à-vis du bien-être des enfants. La décharge de ce rôle, crucial dans la vie d’un enfant, était considérée comme un honneur et un privilège et chacun prenait donc cette responsabilité très au sérieux.

Ce principe fondamental signifiait que les enfants n’étaient la propriété de personne. Chaque enfant était un don, à qui l’on devait donner toutes les occasions d’agir comme un être unique, et de recevoir les meilleurs enseignements possibles, afin qu’il devienne une personne saine et équilibrée. La dignité humaine était tenue à un tel niveau d’estime qu’il n’existe pas de mots dans les langues autochtones pour différencier les genres : des mots comme «lui ou elle», n’existent pas dans de nombreuses langues des Premières Nations.

Aujourd’hui, en 2001, les choses sont bien différentes pour les femmes autochtones. La colonisation a arraché aux femmes tous les droits possibles et imaginables. Nos dirigeants autochtones, pour la plupart, ont adopté la structure patriarcale européenne et se basent sur des principes sexistes et misogynes pour modeler les règlements et les politiques des bandes. Les droits de propriété dans les réserves dictent les décisions vis-à-vis de l’autorité parentale et des droits d’accès. La plupart des bandes détiennent toutes les terres de la bande ainsi que les propriétés, sous le nom de la bande, pour que tous les membres puissent en avoir l’usage. Avant, il était possible d’aller en justice pour demander un ordre de la cour permettant à l’une des parties de rester dans la résidence familiale. Les tribunaux ont maintenant décrété que seul la Loi sur les Indiens peut s’appliquer aux propriétés se trouvant dans les réserves. La Loi sur les Indiens ne traite pas les dossiers familiaux. Les femmes voulant demander de rester dans la résidence familiale doivent présenter leur demande au Conseil de bande, au Conseil des Aînés ou au Chef, qui ont tous leurs propres règlements. La structure patriarcale de la plupart des politiques et des procédures accorde les droits de propriété au Chef de famille.

Par conséquent, les femmes autochtones qui essaient d’échapper à la violence sont souvent forcées de quitter la maison familiale et leur communauté et d’aller dans des villes où elles doivent faire face à de multiples obstacles systémiques. Elles sont constamment revictimisées par le racisme du système. À cause de la complexité des politiques et des procédures des bandes au sujet des droits de propriétés et des biens matériels, les femmes autochtones sont souvent forcées de vivre dans un état de pauvreté extrême. Obligée de faire face à ces problèmes supplémentaires, elles sont souvent dans l’impossibilité de se battre pour leurs droits parentaux et leurs droits d’accès. Les Services du développement social des bandes se calquent sur la Loi sur la protection des enfants, et “l’intérêt primordial des enfants” est vu sous cet angle – c’est-à-dire qu’il est accordé à la personne qui a accès à la résidence familiale, au soutien de la parenté, à la culture traditionnelle de la communauté et à la stabilité financière. La structure patriarcale des politiques des bandes d’aujourd’hui accorde aux hommes tous ces droits, ne laissant aux femmes qu’un minimum de ressources.

Le syndrome des pensionnats et la destruction du système matriarcal ont mené à la normalisation de la violence. Les hommes ont un historique d’agressions envers leurs femmes mais leur droit à l’autorité parentale et à l’accès aux enfants n’est jamais questionné. Ceci est particulièrement vrai dans le cas des hommes qui occupent une position de pouvoir dans la communauté. Les allégations d’abus sexuel perpétrés contre les enfants sont rejetées sans être enquêtées et sont traitées de fausses accusations et d’actes de vengeance. Les tribunaux ordonnent aux enfants de passer la nuit sous le toit du père qui les ont abusés. Les mères ont perdu l’autorité parentale vis-à-vis de leurs enfants parce qu’elles ont osé violer un ordre de la cour en refusant les visites non supervisées avec les pères qui ont abusé leurs enfants.

L’autorité parentale et les questions d’accès aux enfants exposent les vraies valeurs de notre société. Les droits des hommes en matière de pouvoir et de contrôle sur les femmes et les enfants ont préséance. Nous avons besoin d’une société basée sur l’équité et un système qui tient compte des réalités sociales, politiques et économiques des femmes autochtones. Nous avons besoin de placer la sécurité des femmes et des enfants en priorité. §

Mabel Nipshank est une femme Métis de descendance crie et française. Elle a servi pendant quatre ans en tant que coordonnatrice des bénévoles et du counselling aux Services de soutien des femmes battues, à Vancouver. Elle est également membre du Réseau d’action des femmes autochtones.

Article publié dans le journal Innuvelle,
décembre 1999
Par Yvette Michel



J’ai toujours soutenu que le pensionnat n’avait pas dérangé ma vie. En fait, je n’avais retenu que des choses positives sur mon apprentissage comme la couture, le Français et les bonnes manières.

Cependant, depuis de nombreuses années un cauchemar me hante, un rêve ou un monstre poursuit un groupe d’enfants (dont je fais partie) ainsi qu’un groupe d’adultes. Ce rêve se déroule dans une grande bâtisse à plusieurs étages. Nous nous sauvons de ce monstre. Impossible de le voir, nous ne faisons que le percevoir. Il est présent et on peut entendre son souffle, parfois il réussit presque à nous rejoindre. Ce rêve m’a empêchée de bien dormir durant des années et m’a fait vivre dans la peur de la nuit.

Les questions que je me suis posées sont “comment vais-je identifier ce monstre? Ou irais-je puiser le courage de l’affronter?” Les réponses que j’ai reçues proviennent, en grande partie, de mon cheminement de guérison. Dans ce cheminement, Il y a plusieurs étapes à franchir, car la guérison ne se fait pas en un jour. Dans un premier temps, j’ai réglé les choses avec mon entourage immédiat. Ensuite j’étais dans une étape ou je devais comprendre la raison pour laquelle j’ai bu pendant des années. Dans une autre période, j’ai affronté, puis j’ai dénoncé la honte que j’ai ressentie pendant et après les viols que j’ai subis. A présent, je suis capable d’affronter mes cauchemars. Ayant fait un bon bout de chemin déjà, je suis maintenant rendue au retour de mon enfance. Il y a deux mois, ce rêve est revenu en force et cela est revenu par deux fois, J’ai compris qu’il y avait un message important qu’il fallait déchiffrer. J’ai demandé à mon Créateur de me montrer la lumière afin de déchiffrer ce rêve, car je ne savais pas comment le faire ni quoi chercher. Peu de temps après, j’ai reçu l’aide de mon ami ainsi que des amies et ils m’ont conseillée d’affronter le monstre de mes cauchemars.

Finalement, je l’ai affronté. C’était terrible, car je l’ai affronté bien éveillée. Je me suis assise devant mon Créateur lui demandant de m’aider et de m’éclairer. J’ai crié, j’ai pleuré et j’ai eu peur. Je me doutais que la grande bâtisse avait un rapport avec le pensionnat de ma jeunesse. Durant deux jours, je n’ai pas trouvé ce que j’ai cherché, ce n’est que vers la fin de la deuxième journée que j’ai commencé à comprendre quelque chose : c’est qu’on m’avait menti quelque part. Quelqu’un m’avait menti à partir du moment où je suis entrée au pensionnat.

On a fermé mon cœur....

Le monstre de mes rêves est le mensonge. Le mensonge a été serré dans ma tête, car c’est à partir de ce moment que l’on a fermé mon cœur. Aujourd’hui, je ne me souviens pas de mon entrée dans cette institution, je ne me souviens pas de mon séjour dans ce lieu, sauf quelques événements qui m’ont marquée personnellement. On m’a menti dès mon entrée au pensionnat. On m’a menti sur mon identité, sur ma langue, sur ma religion, sur mon peuple, sur l’alimentation et sur les valeurs fondamentales de la vie. Je n’ai pas appris le partage, l’esprit d’écoute et de communication, l’affection, l’amour et les valeurs familiales. A la place, on y a mis de la glace. On m’a appris une culture étrangère, une langue étrangère, une religion étrangère. On m’a appris à vivre dans le noir loin de ma famille. Dans mes rêves, à aucun moment, il n’y avait de soleil. Par conséquent, j’ai transmis inconsciemment ces nouvelles “valeurs” à mes enfants, en ne leur transmettant même pas ma langue INNUE.

Aujourd’hui, j’ai retrouvé la spiritualité autochtone et je me suis retrouvée. J’ai découvert mon identité et c’est maintenant qu’on me traite de folle. Oui, il est vrai que j’ai mené, par le passé, une vie détraquée et que cela a duré longtemps, car je ne savais pas qui j’étais. J’ai bu pendant 25 ans. J’ai mené ma vie sans me préoccuper des conséquences désastreuses autant sur mes enfants que sur ma parenté et mes amis. On m’a souvent traitée de froide et de sans cœur, car j’étais incapable d’exprimer mes sentiments et mes pensées.

A qui vois-je pardonner maintenant? Est-ce au gouvernement? Est-ce à la religion? Est-ce à mes parents? Peu importe maintenant. J’ai retrouvé mon identité. J’ai retrouvé la paix et enfin j’ai retrouvé mon cœur. Quelqu’un m’a posé la question: “Maintenant, que va-t-il arriver?” En fait, ce que je veux faire, c’est orienter ce que j’ai appris d’une manière à rejoindre ma culture, partager, aider, écouter et surtout apprendre à aimer.

Aujourd’hui, le tambour me parle, le METESHAN me parle et la spiritualité me guide, car c’est le Créateur que j’ai retrouvé. Chaque jour, l’Esprit me dit quoi faire et je m’en remets à Lui pour toutes les actions que je fais. Je voudrais dire à tous ceux et celles qui ont été pensionnaires: c’est notre devoir de nettoyer le lavage de cerveau que nous avons subi afin de retrouver la pureté de L’esprit pour les prochaines générations, pour la guérison et pour la restauration des Nations. Sinon, nous serons les propres instruments de destruction de notre culture. §



**MALI PILI KIZOS -
GUÉRISON, DÉVICTIMISATION ET RECON-
STRUCTION D'UNE VIE DE FEMME**

Voici quelques extraits du Rapport d'une Recherche qualitative menée par Femmes autochtones du Québec auprès de douze (12) femmes autochtones ex-pensionnaires victimes de graves traumatismes. Le texte intégral du rapport est disponible après de Femmes autochtones du Québec (460 Ste-Catherine Ouest, #610, Montreal, QC, H3B 1A7. Tel: 514 954 9991.).

Le projet de recherche, financé par la Fondation autochtone de guérison, s'intéresse à la qualité de vie optimale atteinte par ces femmes après un long processus de dévictimisation. Elle documente les stratégies de reconstruction de vie et de l'estime de soi par la force intérieure des femmes et par l'utilisation des ressources extérieures et culturelles mises à leur disposition.

LES QUATRE SAVOIRS DE MALI PILI KIZOS

«À travers le cheminement de ces femmes, nous assistons à la reconstruction de la famille autochtone et à l'instauration d'un nouvel échange avec ses membres. Cet échange tient compte de l'importance de la transmission culturelle par la voie des enfants mais il tient compte aussi de la gravité des évènements passés, du désir de se souvenir et de persévérer dans la voie de l'équilibre et de la sérénité.»

Pourquoi le titre MALI PILI KIZOS? Mali parce que beaucoup de femmes portent le non de Marie et "Pili Kizos" parce que cela signifie nouvelle lune en Abenaki.

"La guérison, c'est un processus de changement qui commence à l'intérieur de soi et qui s'étend à la famille, à la communauté et à la société. La guérison est définie de nombreuses façons selon la langue et la culture de chacun. Essentiellement, guérir signifie parvenir à un état d'équilibre ou de globalité."

-Tiré de "LA GUÉRISON", Groupe de la politique correctionnelle autochtone, Solliciteur général du Canada.

(...) Toutes les choses sont intimement liées entre elles. Chaque chose de l'univers fait partie d'un tout unique. Chaque chose est reliée d'une certaine façon à tout le reste. Il n'est donc possible de comprendre une chose que si nous pouvons comprendre comment elle se rattache à tout le reste.

-(L'Arbre Sacré)

Primary Contact:

Mme Christine Sioui Wawanoloath
Coordonnatrice, promotion à la non-violence
Tel: 514-954-9991
Fax: 514-954-1899
Email: qnwafaq@microtec.net.

Organization Address:
460 Ste-Catherine Ouest Bureau 610
Montréal , QC H3B 1A7



«À travers le cheminement de ces femmes, nous assistons à la reconstruction de la famille autochtone et à l'instauration d'un nouvel échange avec ses membres. Cet échange tient compte de l'importance de la transmission culturelle par la voie des enfants mais il tient compte aussi de la gravité des évènements passés, du désir de se souvenir et de persévérer dans la voie de l'équilibre et de la sérénité.»



MALI PILI KIZOS

Cher lectrice,/Cher lecteur,

MALI PILI KIZOS a été inspirée directement d’une recherche que le “Réseau d’Intervention auprès des personnes ayant subi la Violence Organisée” (RIVO) a réalisé auprès de femmes immigrantes de l’Afrique, d’Amérique du sud et de l’Asie. Les travaux du RIVO portent spécifiquement sur la violence organisée dans les pays d’origine des participantes (viols subis pendant la guerre, tortures etc.). Le projet de recherche MALI PILI KIZOS a été adapté à l’expérience autochtone en ce qui a trait aux différentes formes de violence vécues dans les pensionnats. Merci au RIVO d’avoir mis à notre disposition leurs documents de recherche.

L’accent de cette recherche a été mis sur le dépassement de la victimisation. Il va sans dire que nous ne cherchions pas une recette miracle ou un “modèle-sans-faillle-à-suivre-absolument”. Nous souhaitions repérer les succès (plutôt que les échecs) rencontrés par les femmes autochtones dans leur quête de guérison. Le contexte historique et culturel autochtone a toujours été pris en considération. Nous savons qu’il est fréquent que les personnes s’adaptent et survivent même aux pires traumatismes. Cette recherche s’intéresse à la qualité de vie optimale atteinte par les grandes traumatisées des pensionnats après un long processus de dévictimisation.

Le projet MALI PILI KOZOS est aussi une contribution à l’ensemble des travaux collectifs sur le mieux-être des peuples autochtone. Femmes Autochtones du Québec Inc. travaille depuis plus de 14 ans à la promotion de la non-violence. Nous nous sommes distinguées dans ce domaine par les recherches, les publications, les conférences ou les séminaires sur la promotion à la non-violence, le mieux-être, la justice, le racisme, la question des agressions sexuelles et la santé mentale en milieu autochtone. Nous croyons que les résultats de cette recherche pourront servir:

- Aux membres des communautés qui pourront, par ce biais, augmenter leur connaissance au sujet du processus de dévictimisation.
- Aux intervenants communautaires qui pourront, par ce biais, augmenter leurs connaissances au sujet du processus de dévictimisation

Ultimement ce sont les enfants, les nouvelles générations, qui bénéficieront des présents travaux collectifs sur le mieux-être. Déjà plusieurs d’entre eux grandissent en sécurité et en confiance parce que leurs parents ont su retrouver la paix. Quand une seule personne retrouve la paix intérieure elle la fait rayonner autour d’elle. Par conséquent des communautés entières peuvent revenir éventuellement à une paix sociale nécessaire et souhaitée.

Nous remercions les douze femmes qui ont si généreusement accepté de prendre part à cette recherche. Elles sont les expertes, les créatrices de leur propre guérison et commandent le plus grand respect. Leurs noms véritables, tel que stipulé dans le code d’éthique de MALI PILI KIZOS, “ne seront pas divulgués ni dans les transcriptions des entrevues, ni dans les textes finaux.”

Enfin un Grand Merci aux membres de nos familles; conjoints, enfants et parents qui soutiennent les actions de Femmes Autochtones du Québec au jour le jour.

-Christine Sioui Wawanoloath,
Coordonnatrice

Quatre grands thèmes

Quatre grands thèmes ont guidé notre travail pour suivre le parcours des pensionnaires: leur capacité de résilience acquise dès l’enfance, les stratégies

de suivi déployées au pensionnat, les points tournants qui les ont amenées à prendre conscience des impacts négatifs du pensionnat sur leur vie et enfin, les différentes démarches entreprises pour réparer le trauma* ou garder l’équilibre. La résilience est la capacité d’une personne de résister à l’effet violent, déstabilisant ou anéantissant d’un choc traumatique. Comme nous le verrons, elle s’acquiert dès l’enfance. Les stratégies de survie sont toutes les manifestations mises en œuvre pour survivre et résister aux effets destructeurs de la violence institutionnelle sur l’intégrité personnelle et culturelle. Enfin, la reconstruction est marquée par différentes prises de conscience, démarches thérapeutiques, engagements sociaux, réappropriation spirituelle et culturelle. La reconstruction constitue le processus de guérison. Pour les ex-pensionnaires, libérer leur présent et l’avenir de leurs enfants de l’emprise de la violence institutionnelle reste un enjeu quotidien.

Les ex-pensionnaires ont été la cible d’une violence causée par l’idéologie raciste de l’État canadien. Elles ont vécu un trauma collectif qui, encore aujourd’hui, a des conséquences graves sur la culture de chacune des Nations et sur l’histoire des Premières Nations. De plus, dans le contexte traumatique ambiant du pensionnat, plusieurs ont subi des traumatismes personnels et toutes ont été témoins de cette violence. Si elles ont en commun l’héritage de la résilience, la capacité de développer des stratégies de survie et de reconstruction de leur équilibre psychique*, leurs témoignages révèlent une trajectoire unique reliée à leur parole et à leur histoire personnelle. Chacune d’entre elles a dû composer avec tous les aspects, négatifs ou positifs, de son enfance, de son expérience du pensionnat et de sa vie adulte. Devant la violence qui leur a été adressée, nous trouvons des petites filles terrorisées et des femmes qui souffrent. Le pensionnat est la prison dont les murs droits se referment sur leur être de petite Indienne. Le pensionnat est le monstre qui les prive d’affection, les blesse, les écrase et les punit d’être qui elles sont. Elles pensent et agissent en fonction du bagage affectif et culturel dont elles ont hérité des personnes les plus importantes pour elles dans leur petite enfance. Ce bagage est comme “la maison”, la tente, la cabane, l’abri qu’elles portent en elles et que plusieurs dessinent ou construisent pour jouer à se rappeler les êtres chers, les lieux d’appartenance, les lieux sécurisants, Beaucoup plus tard, dans le but de reconstruire leur identité, elles vont se réapproprier avec conviction certains éléments interdits, tragiques ou effacés de la culture et de l’histoire autochtone. La spiritualité pour l’une, les légendes pour une autre, la langue ou les origines....

Elles ont toutes souhaité se remémorer, donner du sens à l’expérience du pensionnat pour stopper l’intrusion du passé traumatique, la répétition de celui-ci dans leur vie, dans celle des membres de leur famille, parents, conjoints et enfants. Toutes sont désormais engagées librement dans leur vie de femme, de mère et de membre à part entière des Premières Nations.

LA RÉSILIENCE HÉRITÉE DE L’ENFANCE

Plusieurs raisons font qu’une fillette sera mieux préparée qu’une autre pour se protéger des traumatismes collectifs et personnels qui peuvent se produire. Chez chaque personne, la résilience enfantine se construit de façon très particulière. Les témoignages des pensionnaires nous indiquent en effet que la capacité de résilience enfantine apparemment plus faible chez une enfant peut quand même la conduire au-delà du traumatisme, c’est-à-dire vers la dévictimisation. Chacune des ex-pensionnaires, aussi déterminée ou soumise soit-elle devant la violence de l’institution, a frayé son chemin douloureux vers la dévictimisation et la reconstruction.





MALI PILI KIZOS

Comment s’est constitué leur monde intérieur, leur monde d’enfant, pour qu’elles puissent survivre à la séparation hasardeuse de leur famille comme à la violence immédiate de l’institution à leur égard et à l’égard de leurs compagnes? Voici donc ce que chacune a pu, souvent de justesse, apporter avec elle, à son insu, dans sa petite valise lors de son entrée dans le bâtiment monumental et vide qu’a représenté d’emblée le pensionnat pour ces petites filles devenues femmes.

La capacité de résilience

La capacité de résilience d’un enfant est sa capacité à traverser des situations traumatisantes. Elle est déterminée par différents facteurs. Ce bagage de la résilience est hérité des parents, des grands-parents et de l’interdépendance collective. Il se construit d’abord et avant tout à travers les premiers attachements, c’est-à-dire à travers les liens physiques et psychiques tissés entre la mère, le père et l’enfant. La mère et le père y jouent un rôle prépondérant. Les soins prodigués à l’enfant de sa naissance à sa petite enfance auront leur importance ainsi que la qualité de la transmission culturelle dont les parents et la communauté sont les gardiens.

La mémoire des origines

La mémoire des origines est la capacité de se rappeler l’origine de ses ancêtres, la manière dont ils ont ouvert le chemin, quelles traces, quelle langue, quelles histoires, quels noms et quels symboles ils ont laissé pour permettre de reconnaître leurs traces, pour les suivre ou pour inventer de nouvelles pistes. Alors que les ex-pensionnaires sont encore de toutes petites filles, des souvenirs précieux de leur mode de vie foisonnent. Elles éprouvent un réel plaisir à se le rappeler et à les partager. Tout au long de leur parcours de guérison, elles ont développé un ardent désir de se réapproprier l’histoire de leur lignée et de leur culture d’origine

L’attachement et la séparation

Les femmes parlent de leur milieu familial et des premières relations avec leurs parents. Cette première période de la vie des enfants est souvent appelée période de l’attachement primaire, parce c’est au commencement de la vie en famille que se créent les premiers attachements de l’enfant, ses liens vitaux avec son milieu physique comme à son développement psychique. À ce stade de leur développement psychique, non seulement leur mère, mais leur «maison» font partie de leur personne. Les femmes racontent comment une séparation forcée et prématurée est une tragédie pour les petits qui sont littéralement arrachés à une partie d’eux-mêmes.

La plupart des ex-pensionnaires ont raconté avoir vécu leur enfance dans un milieu sécurisant.

La qualité des premiers liens prépare l’enfant à affronter la difficulté essentielle que tout enfant doit ultimement rencontrer, c’est-à-dire l’absence éventuelle de ses parents pour pourvoir à ses besoins affectifs. Pour le psychanalyste anglais Winnicott, la séparation d’enfants trop jeunes de leur mère est toujours une tragédie....

Des rituels précis étaient prévus dans la culture autochtone en Amérique pour marquer symboliquement ce parcours du sevrage de la petite enfance jusqu’à l’entrée dans le monde adulte. La cérémonie algonquienne des Petits pas en est un exemple. ..Or les petites pensionnaires ont été propulsées hors du continuum que constituaient pour elles la période des premiers attachements. la séparation forcé a donc constitué une rupture catastrophique dans leur vie, un trauma psychique important.

L’héritage de la transmission culturelle

Plusieurs des femmes possèdent des connaissances précises de l’organisation de la vie nomade de sa famille, de territoires et des gens de sa communauté avant l’établissement de la réserve.

La plupart des ex-pensionnaires ont été en relation avec une personne une femme de leur famille dans la plupart des cas, qui avait une connaissance de la médecine traditionnelle par les plantes.

La préparation au pensionnat

La qualité de la préparation de l’enfant en vue de cette périlleuse aventure va permettre à chacune d’affronter plus ou moins facilement l’anxiété causée par la séparation familiale et par l’expérience inconnue qu’elle s’apprête à vivre seule. D’une façon générale, aucune des participantes n’a été préparée à vivre cette rupture qui sera déchirante pour chaque enfant et catastrophique pour l’unité familiale autochtone.

Les ex-pensionnaires nous apprennent plusieurs choses : Leurs parents n’avaient pas reçu l’information adéquate qu’ils auraient pu communiquer à leurs enfants pour parler de leurs départs. Certains parents, notamment ceux qui avaient déjà vu partir un ou deux enfants, ne parlaient pas de ces choses en famille. Car en parler représentait une menace importante.

Il faut croire que ce silence presque généralisé visait à se protéger de la douleur de ne plus jamais être ensemble.

Le silence et l’oubli qui régnaient dans les familles au sujet de cette expérience visaient à protéger la cohésion de la famille qui se retrouvait de nouveau réunie

LES STRATÉGIES DE SURVIE AU PENSIONNAT

Les petites pensionnaires sont confrontées aux conditions aliénantes et abusives imposées par la violence de l’institution. à l’intérieur des murs, l’idéologie raciste de l’assimilation véhiculée par les autorités religieuses se traduit trop souvent par des gestes sadiques et pervers à l’endroit des enfants et par une indifférence ou une négligence vis-à-vis de leurs besoins essentiels d’enfants et de jeunes filles. Déjà blessées par une séparation précoce et violente, elle seront de surcroît molestées, humiliées, abusées, négligées ou punies.; elles servent d’exemple aux autres qui ne son qu’apparemment épargnées. les témoins de traumatismes peuvent être aussi meurtris que les enfants qui ont été directement atteints. Toutes les petites pensionnaires doivent composer au quotidien avec des traumatismes personnels dont la blessure sera plus ou moins profonde pour chacune.

Comment vont-elles agir pour survivre? Quelles forces les soutiendront face à l’isolement, l’impuissance, le dénigrement? Qui choisiront-elles pour être soutenues ou accompagnées? Où puiseront-elles les forces de résistance nécessaires?

Pour survivre, ces petites filles adopteront des stratégies soient plus passives ou protectrices, soit plus actives ou fonceuses parfois même au détriment de leurs compagnes.

STRATÉGIES RELATIONNELLES

Conserver et créer des liens

Les liens tissés dans leur passé leur permettent à présent de se mettre en relation avec leur entourage et de se trouver les meilleures solutions possibles pour affronter ou se protéger de ce qui menace leur intégrité physique et



psychique, leur identité dans l’institution. Pour ce faire, elles bénéficieront de conditions différentes qui pourront soit alléger, soit compliquer la traversée qu’elles ont à accomplir dans un espace et une langue inconnus, avec des personnes et des règles étranges et très sévères.

Se choisir et se faire jumeler

Quelques petites pensionnaires ont bénéficié de la protection d’une plus grande sous une forme spontanée, mais le jumelage entre plus petites et plus grandes est généralement fortement institutionnalisé dans les pensionnats. Il peut être pratiqué spontanément, mais il est imposé la plupart du temps.

Sous le prétexte de stimuler l’apprentissage des petites pensionnaires, les autorités religieuses des pensionnats avaient mis en place un système de jumelage des enfants dans le cadre duquel des jeunes filles parmi les plus vieilles étaient désignées pour s’occuper des plus petites. Cette pratique ne visait pas tant à créer un lien affectif entre : es pensionnaires qu’à préserver l’ordre, à transmettre les valeurs de l’hygiène et de la discipline aux petites indiennes. Parce qu’elles ne disposaient ni des conditions, ni des moyens pour le faire, les fillettes plus vieilles en charge des plus jeunes étaient ainsi obligées d’assumer des responsabilités qui les dépassaient.

Ce système de jumelage avait des effets pervers. Les religieuses se déchargeaient sur les plus grandes de leurs responsabilités parentales, notamment lors de la survenue des règles. Ce système favorisait la dénonciation, l’exploitation des enfants, le stress et la frustration comme mode normal de comportement: des plus grandes battaient les plus petites et des religieuses séparaient celles qui développaient des liens d’amitié

Se mettre en gang

Pour contrer la solitude, la terreur et l’adversité, les pensionnaires se regroupent en *gang* de trois, quatre ou cinq. Ce regroupement leur permet de faire corps pour affronter la violence de l’institution, s’opposer ou rivaliser avec des *gangs* ennemis ou même terroriser une compagne. Avec le recul, aucune ex-pensionnaire ne dit avoir trouvé l’amitié véritable dans leur *gang* mais cette façon de se lier leur donnait une force qu’elles n’auraient pas eu seules pour se moquer des autorités, commettre et partager le butin de vols de nourriture, planifier des fugues et des coups pendables. Ces gangs assuraient plutôt aux enfants une aire d’identification, de protection et de plaisir. Chacune pouvait compter sur son entourage pour se garantir une aire de jeu et, par là, ne pas demeurer prisonnière des traumatismes.

LES STRATÉGIES PROTECTRICES ET LES STRATÉGIES REBELLES

Fuguer dans ses rêveries, se taire volontairement, être solidaire ou complice des amies dans l’adversité, profiter des bénéfices de la maladie, posséder ou se défouler sur un objet significatif sont autant de stratégies passives utilisées par les petites pensionnaires pour survivre dans la jungle du pensionnat. Dans leurs stratégies actives, elles fugueront véritablement, elles feront preuve de solidarité et de créativité, elles transgresseront les règles du pensionnat, elles se confronteront aux autorités, ou elles se battront avec leurs compagnes avec agressivité. Bref elles feront de la résistance passive et active.

Le silence

Avec leur famille et au pensionnat entre filles, les petites pensionnaires ont généralement gardé le silence au sujet des abus qu’elles avaient subis et plusieurs ignoraient que d’autres enfants comme elles vivaient des abus sex-

uels. C’était la loi du silence. Elles n’en parlaient pas entre elles, elles n’en parlaient pas dans leur famille et elles n’en parlaient pas aux adultes qui auraient pu leur apporter de l’aide. Le silence de certains enfants est accompagné d’humiliations qui minent leur confiance en soi et génèrent beaucoup d’anxiété. Le silence de ces petites filles peut s’exprimer dans l’empathie pour la souffrance d’une autre élève ou être un geste de solidarité enfantine.

La solidarité et la transgression

Malgré les règlements, les contraintes, les coups et les menaces des religieux, les petites pensionnaires parviennent à se solidariser pour se donner du courage et des forces psychologiques et physiques pour continuer. Certaines se sont solidarisées pour neutraliser le système de jumelage. D’autres étaient solidaires dans le partage et la transgression. Dans certains cas la transgression se faisait au détriment de leurs compagnes ou d’elles-mêmes.

L’agressivité

Pour les filles comme pour les garçons, dans un contexte de cruauté, de frustrations et de privations affectives, les combats sont une occasion de se rapprocher plus près du corps l’un de l’autre. Ils sont aussi une issue à la colère, une façon de se mesurer soi-même, de se faire reconnaître par l’entourage, de défier l’autorité ou de faire peur aux abuseurs éventuels. Dans d’autres cas, la colère s’exprime dans les larmes et le repliement sur soi-même ou dans des crises.

La créativité, l’inventivité, l’humour

Selon leur histoire et leur personnalité respectives, les filles vont déployer créativité, inventivité et humour au quotidien. Elles prendront plaisir dans certains jeux, elles joueront des tours, donneront des surnoms aux religieuses. Elles prendront possession des espaces du pensionnat et de leur environnement extérieur. Elles s’impliqueront dans les activités occupationnelles et y seront créatives. Elles rêveront et elles penseront en Indien.

La maladie

La plupart des ex-pensionnaires séjournaient à l’infirmerie lorsqu’elles étaient atteintes par une maladie bénigne. Elles bénéficiaient alors d’un traitement différent. La nourriture était meilleure et les jus véritables. Le personnel infirmier faisait preuve de plus d’humanité à l’endroit des enfants. Certaines pensionnaires ont pu y trouver des moments de répit. Pour d’autres cependant l’expérience fut différente, elles y ont vécu certains traumatismes, y compris des abus sexuels.

L’intériorisation

Dans le contexte du pensionnat, l’intériorisation de la loi est la conscience qu’a ou que prend l’enfant de l’irrégularité, de l’abus de confiance, d’autorité ou de pouvoir, ou de la perversion de la situation dans laquelle elle se trouve placée contre son gré et contre laquelle elle se débat pour survivre. Pour les enfants abusées sexuellement, la contrainte ‘à la conversion religieuse amplifiait leur souffrance et leur isolement dans le silence. Elles étaient confrontées au dilemme de la double contrainte imposée par le conflit entre le contexte d’apprentissage religieux des interdits sexuels et le message de jugement moral associé à la transgression de ces mêmes interdits. Cette problématique insoluble imposée à des enfants privées de leurs repères identitaires peut être à l’origine de l’agressivité et de la haine développées chez plusieurs jeunes filles. De toute évidence elles ne pouvaient la diriger sur les véritables agresseurs.

La violence sociale et la victimisation

La violence sociale, nous dit René Kaes, établit un lien entre un protecteur et un être sans défense. Ce lien tend à anéantir le plus faible. Ceci est aussi vrai dans le cas des parents qui vivent sous le joug de la Loi sur les Indiens que celui des petites qui grandissent au pensionnat sous le joug des autorités religieuses. Pour les ex-pensionnaires, le processus vers la guérison va dépasser l’étiquette qui leur a été imposée par la force et la violence de l’institution. L’identification aliénante prive la personne de sa parole et de sa capacité de penser la réalité telle qu’elle est.

Les petites pensionnaires ont lutté contre les attaques insidieuses à leur intégrité personnelle et à leur appartenance identitaire. Quoi qu’il en soit de l’intensité de ces luttes, la victime reste captive d’un abuseur, d’un agresseur. D’un bourreau et d’une idéologie raciste qui habitent, maîtrisent ou annihilent désormais son désir propre, son monde intérieur. La souffrance, reliée à une perte déchirante qui n’est pas encore nommée, la rage et la honte cohabitent désormais. L’Héritage de la résilience enfantine s’est vu redoublé d’un nouvel héritage, celui de la rage et de la honte
À la fois déstabilisant et destructeur.

LA PRISE DE CONSCIENCE DES IMPACTS NÉGATIFS DU PENSIONNAT

L’enlèvement des enfants autochtones pour les conduire au pensionnat se situe dans le prolongement du processus de déstructuration que les familles et les communautés autochtones devaient affronter dans les années 1950 et les suivantes. Parce qu’il constituait un vol et une violation des fonctions maternelles et paternelles des parents autochtones, le pensionnat fut une atteinte à l’intégrité de la famille et de la communauté autochtones. Il a des conséquences traumatisantes à long terme sur ces familles et ces communautés.

L'équilibre des familles

La rupture physique, psychique et culturelles entre les petites filles et leurs parents a eu des conséquences graves sur l’équilibre de leur famille comme telle et sur les rapports entre elles et leurs parents. Le placement forcé de leurs enfants au pensionnat a provoqué un morcellement de la famille et des relations conflictuelles entre les parents et les enfants.

Les parents étaient peïnés et humiliés d’avoir été désappropriés et abusés dans leur rôle d’éducateurs. Les repères culturels étant effrités autour d’eux et en eux, ils étaient contraints d’affronter la perte de leurs enfants sans le soutien de leur culture pour y faire face. Parents cherchèrent à oublier dans l’alcool la double perte de leur famille et de leur culture. Lorsqu’elles revenaient dans leur foyer, pendant les vacances, les petites pensionnaires commencèrent à constater des changements dans l’organisation de leur famille, dans le comportement de leurs parents entre eux et à leur endroit.

RÉPARATION DU TRAUMA

À la fin de l’adolescence, certaines des pensionnaires on déjà trouvé dans la délinquance ou même dans la violence et l’excès, une issue, une suite logique à la souffrance du déracinement intérieur et de l’exil identitaire. Après toutes ces années de frustrations, de privations d’affection, de rejets, d’humiliations, de dénigrements, d’abus de pouvoir, d’agressions racistes, d’efforts et de stratégies pour survivre, la quête de l’équilibre est l’œuvre de la vie des femmes.

Il aura fallu un désarroi extrême et une souffrance cuisante avant d’accepter de se réapproprier un passé entâché par la honte et le désespoir, pour lui donner son vrai sens et inscrire sa signification personnelle dans sa propre histoire.

Une limite est atteinte pour celles qui, après plusieurs années de substances toxiques diverses, de comportements sexuels transgressifs et autodestructeurs, côtoient de près la mort. La plupart choisissent d’abord la désintoxication. Mais celle-ci laisse voir rapidement ses limites. Il faut aller plus profondément, pour connaître l’origine des problèmes. Aujourd’hui elles identifient les points tournants qui les ont amenées à reprendre contact avec le pensionnat au-dedans d’elles et à s’engager dans des démarches, selon leur désir et à leur convenance, pour sortir de la déchéance où elles reconnaissent s’être enlisées par la force des choses.

La transgression, l'intoxication et l'autodestruction

La dépendance à l’alcool et à diverses substances toxiques est la réponse que trouvent les ex-pensionnaires pour écraser les images ou les émotions qui seraient autrement envahissantes et insoutenables.

La désintoxication apparaît pour plusieurs ex-pensionnaires comme la porte d’urgence de la dépendances aux substances toxiques et de la déchéance personnelle. La plupart s’engagent ensuite dans la voie d’une thérapie plus approfondie afin de remonter aux origines de leur mal-être.

Toutes les ex-pensionnaires ont feront une prise de conscience importante relativement à la famille d’origine, à leur responsabilité parentale et à la transmission des valeurs à travers les liens familiaux recréés et soutenus. Elles ont déjà engagé un dialogue sérieux avec un parent, un enfant, un conjoint. Elles ont le désir d’ouvrir et de soutenir la communication autrefois bâillonnée de l’intérieur. À travers le cheminement de ces femmes, nous assistons à la reconstruction de la famille autochtone et à l’instauration d’un nouvel échange avec ses membres. Cet échange tient compte de l’importance de la transmission culturelle par la voie des enfants mais il tient compte aussi de la gravité des évènements passés, du désir de se souvenir et de persévérer dans la voie de l’équilibre et de la sérénité.

À partir du moment où le processus de reconstruction est amorcé, les femmes questionnent et renouvellent leurs relations avec les proches. Elles vont rencontrer et se mettre en relation avec de nouvelles personnes significatives pour elles. Il peut s’agir d’un conjoint, d’intervenants dans un centre de traitement, de nouvelles amitiés mais aussi d’autochtones et de non-autochtones que plusieurs aillent rencontrer à l’extérieur de leur communauté. Ces personnes sont, à divers titre, des soutiens et des guides significatifs pour elles.

L'engagement politique et le rôle social

Au même titre que leur réappropriation des valeurs de la spiritualité autochtone, l’engagement socio-politique apparaît comme l’aboutissement de leur prise de conscience des effets du pensionnat sur leur vie conjugale et familiale et, par conséquent, des effets du génocide culturel des autochtones sur le démantèlement des familles et des Nations. Toutes ces ex-pensionnaires ont effectué un cheminement spirituel, social et politique qui les ont amenées à s’impliquer activement, individuellement et collectivement, pour comprendre le sens de leurs souffrances et de celles de leurs proches. Outre l’engagement sociopolitiques, quelques-unes se sont résolument engagées au niveau spirituel.

LA RECONSTRUCTION

À travers les nombreuses stratégies de reconstruction qu’elles ont mises au point ou adoptées, deux grands pôles de réparation ont été investis par les ex-pensionnaires: la famille et l’identité culturelle sous le mode de la réappropriation et celui de la transmission de la culture.

◀ MALI PILI KIZOS

Les ex-pensionnaires font figure de bâtisseuses parce qu'elles reconstruisent la famille. Elles font figure de gardiennes, car elles désirent se réapproprier et transmettre le savoir et les valeurs de leur culture aux générations futures. Pour mieux soutenir le processus de réappropriation et de transmission de la culture autochtone autour d'elles, ces femmes ont repris contact avec un héritage précieux. À travers la remémoration du passé et grâce aux personnes significatives qui ont gravité autour d'elles par le passé et aujourd'hui, elles ont renoué avec la résilience et les valeurs familiales héritées de l'enfance. Elles ont retrouvé une large part de l'estime d'elles-mêmes. Elles se disent débrouillardes, déterminées, confiantes, sereines, indépendantes et créatives.

Concrètement, les stratégies de reconstruction des femmes qui ont témoigné se sont d'abord manifestées comme une soif de liberté et d'affirmation de soi en réaction à toutes ces années où elles en ont été privées, ou leurs aspirations ont été bafouées et dénigrées. Cette période de leur vie, qui fait suite au pensionnat, introduit le plaisir, la contestation, la transgression dans leur vie, mais, années après années, les conduit dans une impasse autodestructrice (polytoxicomanies, viol, tentative de suicide, violence conjugale) car les femmes ne s'appuient que sur l'oubli et le repli jusqu'à l'enfermement dans le silence (pour certaines) pour survivre. Lorsqu'elles reconnaissent que leur souffrance personnelle ou celle d'un de leur proche atteint son paroxysme, elles mettent fin à l'escalade.

Les points tournants sont le plus souvent influencés par les enfants des ex-pensionnaires: perte d'un enfant par suicide, condamnation en justice d'un enfant, commentaire vital d'un enfant. Enfin, le désœuvrement, la proximité de la mort et les idées suicidaires qui les obsèdent constamment en conduisent d'autres à se désintoxiquer d'urgence. À travers le cheminement de la dévictimisation, les femmes retrouvent lentement une liberté de parler, de penser, de choisir et d'agir qui les amènent à s'engager socialement et/ou spirituellement dans leur communauté d'appartenance.

Les différentes prises de conscience et engagements qu'elles assument sont familiaux, spirituels, communautaires et politiques:

L'engagement familial: malgré certains conflits ou certaines difficultés propres à l'histoire de chacune, elles ont rétabli les liens de paroles vraies, essentielles, avec plusieurs membres de leurs familles d'origine, des membres de leurs familles personnelles, conjoints et enfants. Parfois une tragédie familiale, la perte d'un être cher, une accusation grave portée contre un fils, amènera une ex-pensionnaire à faire un cheminement profond quant à son engagement familial. Bien qu'elles reconnaissent l'impact douloureux de leur passage au pensionnat sur leurs enfants, toutes peuvent se reconnaître, à présent, comme de bonnes mères. Les bénéfices de la dévirilisation et de la reconstruction sont donc tournés vers la réparation du lien social collectif, cela, à partir de la qualité des liens avec les proches et plus particulièrement à partir des relations avec les enfants qui ont été transformées ou dans lesquelles elles se sont vraiment engagées.

La découverte de la spiritualité: les ex-pensionnaires se dégagent de l'influence des représentants de la religion catholique et de son institution qui sont inexorablement liés à la violence imposée au pensionnat. Elles sont pour la plupart croyantes, au sens que la religion monothéiste (un seul Dieu) accorde à ce terme, mais elles ont cheminé pour se réapproprier un Dieu, une source divine, une énergie spirituelle (Créateur ou TSEMANTU, comme elles le nomment) conforme aux valeurs traditionnelles qui leur ont été transmises, qu'elles cherchent à appliquer dans leur vie et à transmettre aux enfants. Par-dessus tout, elles sont heureuses de s'adresser à "Dieu" librement selon leurs convictions spirituelles personnelles.

L'engagement communautaire et les communautés: bien qu'elles adoptent une vision critique des problèmes et des lacunes de leurs communautés vis-à-vis l'expérience des pensionnats, les problèmes socio-économiques et la reconstruction identitaire en général, la plupart ont un engagement profond et de longue date au service de leur communauté. Elles ont un ardent désir de participer au travail de la reconstruction identitaire de leurs Nations respectives. Elles désirent qu'une prise de conscience collective sur la santé se fasse dans les communautés et que les leaders s'engagent formellement dans cette stratégie de conscientisation collective.

La conscience politique: au cours des années, quelques-unes se sont engagées dans un questionnement identitaire personnel et culturel profond. Elles ont acquis une forte conscience politique. Elles savent que dès l'enfance, elles ont été la cible du racisme blanc. Elles l'ont été plus tard au travail et parfois même dans leur propre communauté d'origine alors qu'elles ont été blâmées et rejetées pour avoir épousé un Blanc. Pour celles-là, le travail de la réappropriation culturelle va de pair avec la conscience de leur appartenance. Les Premières Nations ont une place au Québec et doivent prendre leur place au Canada et dans le monde. Pour une ex-pensionnaire, la place des Premières Nations dans le monde est une place spirituelle. Quoi qu'il en soit, la liberté de décider pour soi-même est un enjeu majeur.

Voici d'abord les signes de la guérison selon celles qui cheminent vers le mieux-être et, ensuite, les points saillants des stratégies de reconstruction adoptées par les ex-pensionnaires. Ces deux avenues complémentaires constituent une piste aux multiples avenues pour une dévictimisation et une reconstruction réussie.

Les signes de la guérison

- La guérison est un travail de tous les jours.
- Elle vient avec le courage d'affronter ses peurs.
- Elle vient avec la parole.
- Elle vient avec la capacité à reparler avec certaines personnes qui ont pu contribuer à la souffrance d'une ex-pensionnaire ou qui ont souffert de la même expérience.
- Elle vient avec une bonne communication avec son conjoint et ses proches
- Elle vient avec la capacité à reconnaître ses pertes: perte de son enfance, de ses liens familiaux, de son innocence sexuelle...
- Elle vient avec la capacité d'accepter son passé tel qu'il a été, à se pardonner à soi-même et à s'apprécier
- Elle vient avec la capacité à s'ouvrir à ses difficultés pour trouver des solutions.
- Elle vient avec la capacité à se considérer comme une bonne mère.
- Elle vient avec la capacité à parler de l'expérience du pensionnat.
- Elle vient avec la prise de conscience de l'origine des émotions.
- Elle vient avec la prise de conscience de ses points de vulnérabilité
- Elle vient avec la capacité à pleurer et à rire de l'expérience du pensionnat
- Elle vient avec la capacité à se distancier, à se détacher de "l'agresseur" en tant que religieux, religieuse ou institution, afin d'être en paix avec soi-même.
- Elle vient avec le retour à une spiritualité selon ses aspirations personnelles
- Elle vient avec la tolérance pour soi-même.

Pistes pour la reconstruction

1.) Reconnaître les personnes significatives: une source d'inspiration et de motivation

Des ex-pensionnaires reconnaissent une mère, un père, une grand-mère, un mari, un enfant, une amie comme une source d'inspiration et de motivation dans leur démarche de reconstruction. Pour certaines, des personnes significatives ont marqué positivement leur enfance. Pour d'autres, des person-

nes significatives leur ont donne la force de se lever pour demander de l'aide pour entreprendre une première démarche. Dans certains cas, le conjoint, ex-pensionnaire, aura partage avec elles l'expérience traumatisante de l'enfance et du pensionnat. Il s'est montre compréhensif face à leurs peurs renouvelées et à leurs résistances. (Par ailleurs, pour d'autres le conjoint ex-pensionnaire peut aussi être un obstacle de taille à la dévictimisation.)

Celles qui ne peuvent reconnaître des gens de leur famille dans ce rôle invoquent les aînées qui les ont guidées. Quelques-unes ont trouve à l'extérieur des guides spirituels autochtones pour les initier au rapport entre la santé et la spiritualité. Enfin des ex-pensionnaires issues d'une même se sont solidarisées dans leur engagement social

2.) Entreprendre des démarches de psychothérapie individuelle et/ou collective autochtone et non-autochtone

Elles entreprennent presque toutes une (ou plusieurs) thérapie reliée soit à la désintoxication proprement dite (AA, NA), soit à une démarch thérapeutique allochtone, soit au mouvement de renaissance de la spiritualité autochtone. Elles vont de l'une à l'autre à leur convenance, tout en réalisant que la désintoxication essentielle est la désintoxication du pensionnat. Elles entreprennent donc de découvrir l'origine de leur mal-être pour le désamorcer dans leur vie afin de faire cesser cette violence qui affecte la vie de leurs enfants.

Quelques-unes seulement auront le soutien de leurs amies et de membres de leurs familles. La plupart seront soutenues par des organismes et par le personnel de ces organismes, tantôt autochtone. Certaines ont dû être hospitalisées pour dépression ou entrer dans une clinique de désintoxication reliée à un hôpital. Plusieurs ont choisi des centres de traitement autochtones. Celles qui avaient toujours des problèmes de consommation et qui travaillaient dans les services de santé et de services sociaux de leur communauté réalisaient la contradiction inhérente à leur vie d'aidante alors qu'elles-mêmes continuaient à s'intoxiquer. Toutes ces ex-pensionnaires ont entrepris des thérapies pour en conserver le meilleur pour elle-même et leurs proches, mais aussi pour les personnes qui viennent les consulter ou qui utilisent leurs services.

3.) S'aider soi-même en aidant les autres

Pour quelques-unes, cette orientation fut bénéfique mais pour d'autres, elle fut sans effet. Il leur fallait d'abord se comprendre elles-mêmes pour éventuellement être en mesure de comprendre les autres

4.) Recourir à la tradition médicinale et spirituelle autochtone

Les ex-pensionnaires recourent avec plus ou moins d'intensité à la tradition médicinale et spirituelle autochtone. Certaines possèdent les connaissances propres à leur famille ou à leur communauté de l'usage des plantes médicinales. D'autres sont tres engagees dans le mouvement de spiritualite autochtone, d'autres encore desirent harmoniser dans leur vie les deux formes de spiritualite, autochtone et non-autochtone, qui les ont faconnees depuis leur enfance. Elles ne veulent pas nécessairement rejeter les valeurs de la religion catholique ou protestante qu'elles ont acquises. Elles souhaitent cheminer avec, mais autrement, c'est-à-dire en toute liberté. Certaines ne veulent pas se laisser imposer des rituels traditionnels qui, à leurs yeux, ne correspondent pas à leurs réalités actuelles. Quelques-unes cherchent cependant à travailler avec les aînés de leur communauté ou d'ailleurs, afin d'acquérir, de perfectionner et de conserver les connaissances de leur culture traditionnelle.

Pour quelques-unes se rapprocher, soutenir les traditions médicinales, spirituelle et culturelle autochtones constitue un engagement de longue date pour lequel elles ont été initiées ou formées.

5.) Prendre conscience de ses potentialités et s'engager socialement

Toutes ces ex-pensionnaires sont engagées socialement au sein de leur communauté ou dans le mouvement socio-politique des Autochtones à l'échelle nationale. Elles ont développé une vision réaliste des problèmes socio-economiques que connaissent leur communauté. Quelques-unes ont conscience que leur cheminement personnel et collectif vont de pair.

6.) Se faire plaisir, s'engager dans une activité de création

Les ex-pensionnaires continuent à aller en forêt pour y chercher la paix et la sérénité. Ces femmes savent se faire plaisir et sont engagées dans une activité de création. Elles écrivent, peignent, font de la photographie, du bricolage. Elles perfectionnent la connaissance de leur langue ou poursuivent leur formation académique ou professionnelle.

7.) Créer ou recréer des liens de paroles avec les proches, la communauté et l'extérieur

Plusieurs ex-pensionnaires ont éprouvé des difficultés relationnelles avec leurs parents, parfois à cause d'un divorce, parfois à cause de leurs convictions politiques ou religieuses. Elles ont du interrompre la communication avec leur famille ou avec des membres de celle-ci. D'autres ont éprouvé des difficultés relationnelles avec leur famille à cause de la consommation d'alcool de certains membres. Toutes les ex-pensionnaires ont conscience des difficultés relationnelles qu'elles ont eues dans la compréhension des liens qu'elles établissaient avec leurs proches et dans leur milieu. Chez certaines, les parents sont restes des modèles alors que chez d'autres, cette relation reste problématique ou n'a pas eu le temps de se réaliser. Pour certaines, les relations conjugales et amoureuses ont été bénéfiques tandis que chez d'autres, elles ont été marquées par des séparations. Deux ex-pensionnaires ont fonde une famille qui correspond à leurs désirs de tendresse, de sérénité et de partage.

8.) Reconnaître ses forces et sa vulnérabilité

Reconnaître que leurs forces peuvent coexister à cote de leur vulnérabilité est une affirmation que toutes ces ex-pensionnaires expriment avec beaucoup de conviction. Comme s'il s'agissait la pour elles de la meilleure façon d'exprimer les résultats de la conquête d'un savoir sur elle-même et sur leurs relations avec les autres. Le savoir mémoriel autochtone (ou la mémoire collective des Autochtones) sur la guérison que leur ont transmis les générations précédentes, souvent sans qu'aucune parole ne soit prononcée dans les familles, est encore bien vivant aujourd'hui. Même si certaines ont pense à s'enlever la vie, elles se perçoivent comme des femmes fortes et équilibrées. Elles connaissent leurs points de vulnérabilité. Aller dans le bois, pêcher, chasser peut être un moyen de retrouver la paix. Une autre affirme qu'elle apprend à se traiter en douceur plutôt qu de se juger sévèrement comme au pensionnat.

9.) Se réapproprier son passé

Pour dépasser le trauma du pensionnat, il leur fallait se réapproprier leur passe, leur histoire individuelle et collective. C'est ce que ces ex-pensionnaires ne cessent de faire depuis qu'elles s'engagent et témoignent de ces événements pour en saisir le sens pour elle-mêmes, pour leurs proches et pour le destin de leur Nation. Il faut libérer le passe pour libérer le présent et l'avenir.





MALI PILI KIZOS mary of the new moon

10) Reconnaître et comprendre les différences personnelles et culturelles. Prise de conscience de la violence coloniale

La question de leur identité personnelle et culturelle est, comme dans le cas de tous les Autochtones, reliée à celle du génocide culturel dont ces ex-pensionnaires furent victimes. Comprendre d'abord les effets de leur propre assujettissement pendant leur séjour au pensionnat, afin d'expliquer et de faire reconnaître l'ampleur des conséquences historiques de l'assimilation des Autochtones par les Blancs, leur a permis de se situer au-delà du rôle de victime qui leur avait été imposé. Leurs témoignages révèlent des femmes en lutte pour leur liberté et leur équilibre et qui cherchent à comprendre le sens des différences personnelles et culturelles du monde actuel.

11) Utiliser l'expérience du pensionnat

Dans la quête de réappropriation de leur passe, les ex-pensionnaires cherchent aujourd'hui à utiliser à leur profit l'expérience du pensionnat. Certaines sont très explicites à ce sujet. Elles préfèrent transformer les acquis de l'autre culture en "richesses" pour elles-mêmes et pour leurs enfants. Cela représente une partie de leur vie qu'elles ne nient pas, que les expériences aient été bonnes ou mauvaises: "C'est mon bagage. Je peux pas sortir un morceau de mon bagage culturel et dire que je n'en veux plus. C'est acquis. C'est mon expérience de vie." L'expérience du pensionnat leur a appris à se socialiser, à être capable de vivre en société. Parfois, cela leur a donné la force de se faire une place, d'être entendue, d'être reconnue. Plusieurs considèrent que l'expérience du pensionnat est une preuve de leur résilience. Elles croient qu'elles en sont d'autant plus fortes aujourd'hui.

Ces femmes désirent retrouver en elles-mêmes leurs propres forces pour les partager avec les autres en organisant des ateliers, des cercles de parole, des cercles de guérison, des programmes de guérison auxquels seraient intégrés leurs parents, leurs conjoints et leurs enfants. Elles veulent aussi donner un sens au pardon et rendre visible l'expérience du pensionnat en plantant un arbre, en érigeant une plaque commémorative, en créant un lieu de commémoration de l'évènement que représente l'assimilation forcée des enfants autochtones dans les pensionnats.

En plus d'être les expertes de l'expérience du pensionnat pour Autochtones, les ex-pensionnaires assument donc les rôles de bâtisseuses et de gardiennes de la "maison autochtone" qui avait été démantelée par la violence de la séparation, par la violence de la rupture culturelle et par la violence de l'institution lors de leur séjour. Il va sans dire que "la maison autochtone" n'est pas individuelle. Bien qu'elle soit personnelle et marquée par la trajectoire de reconstruction de chacune, elle est collective, elle est identitaire.

Enfin, à la lumière des recommandations des ex-pensionnaires, une interrogation demeure pour plusieurs d'entre elles: quelle place des ex-pensionnaires masculins prendront-ils dans cette maison à reconstruire qu'est l'identité autochtone? §



LA VISION DE LA MAISON DE RESSOURCEMENT



suite de la page 10

En tant qu'Autochtones, nous avons la responsabilité d'être en harmonie avec la création. Cet équilibre sert à reconnaître la loi sacrée de la création autant que les lois physiques. Nous devons diriger notre responsabilité de façon à reconnaître, comme un, notre esprit, notre raison et notre corps. Ce cheminement vaut pour toutes les nations, mais le premier pas est une responsabilité personnelle.

Pour vivre en harmonie avec la création, nous devons suivre quatre principes spirituels.

De l'Est, nous vient le principe de l'amour qui signifie que nous devons nous aimer nous-mêmes, aimer les autres, aimer la création sans condition. Lorsque nous avons atteint ces trois types d'amour, alors seulement nous avons trouvé l'amour. Du Sud, nous vient le principe de l'honnêteté, c'est-à-dire quand nous avons trouvé la vérité dans la loi sacrée. La vérité se reflète dans notre façon de vivre à l'intérieur de cette loi. De l'Ouest nous provient le principe contre l'égoïsme, c'est-à-dire le don de partager. Il faut partager votre abondance, partager tout ce que vous avez, partager votre connaissance, partager pour le bien-être des autres, et donc partager pour le bien-être de la création. Du Nord, nous vient le principe de la pureté, c'est-à-dire la liberté des pensées et des sentiments négatifs. Vivre selon ces principes signifie rester positifs et de cette manière, seulement les bonnes choses vous atteignent.

Ces dons proviennent tous de la roue de médecine de la vie qui est le cercle sacré englobant les quatre directions de l'univers. Ils représentent les quatre points d'origines de l'humanité et leurs dons à la création.

À l'Est, il y a le don de la naissance et de la renaissance et le printemps d'une nouvelle croissance. De l'Est vient la femme rouge et ses dons de vision et de prophéties. Ces dons se trouvent dans l'esprit du buffle, le pourvoyeur de la vie pour la nation rouge.

Au Sud il y a le don de l'apprentissage et l'été de la fertilité. Du Sud vient la femme jaune et son don de l'instruction et de l'illumination. Ces dons se trouvent dans l'esprit de l'aigle d'or, celui qui voit tout et qui vole dans les hauteurs élevées.

À l'Ouest, il y a le don de regarder à l'intérieur et l'automne de la purification. De l'Ouest vient la femme noire et ses dons d'introspection et de raisonnement. Ces dons se trouvent dans l'esprit de l'oiseau tonnerre. Le tonnerre arrive avant l'éclair pour faire des changements.

Au Nord, il y a le don de la sérénité et l'hiver du repos. Du Nord vient la femme blanche et ses dons de sagesse. Ces dons se trouvent dans le buffle blanc, le sage visionnaire qui a atteint la pureté.

Ces directives sacrées viennent toutes ensemble, en harmonie avec la création, au sein du cercle de la vie, et avec le sentier spirituel que nous suivons. Grâce à cela, les personnes trouvent leur chemin dans la vie et commencent à guérir dans l'amour et la bonté de la création.

En conclusion, le Pizoniwikwon, (des Autochtones Waubaneau de la porte de l'Est de la Nation Malise et), cette maison de ressourcement, est un lieu sûr ou un endroit de pouvoir, elle représente le sentier sur lequel une approche holistique à la guérison et au développement humain aura lieu. §

AHF interview

Sky, vous avez choisi d’aider les autres à cheminer vers la guérison, est-ce que cela a aussi changé votre propre vie?

Je travaille dans la relation d’aide depuis très longtemps. Lorsque j’ai commencé ma carrière en counselling, je pensais posséder les outils et l’expérience qu’il me fallait, en tant qu’être humain et de professionnelle. Cela m’a pris quelques années pour réaliser qu’il y avait certaines choses qui ne marchaient pas pour moi. Chaque fois que je retrouvais dans une relation d’aide je sentais que j’étais branchée sur quelque chose d’important, mais une fois que le processus suivait son chemin, je devenais déconnectée de cette partie importante et je me suis donc rendu compte que je pouvais plus continuer à faire ce que je faisais parce que ce n’était pas sain pour moi. Ce n’est pas que je ne me sentais pas efficace, je me sentais comme ces poupées de carton qui viennent avec des jolis habits à découper. On découpe les habits et on les colle sur la poupée et c’est très mignon, mais cela ne vaut pas grand-chose.

Je sentais que je faisais partie de quelque chose qui n’avait pas vraiment de substance – je pouvais faire une impression sur les gens avec ma philosophie ou avec les messages que je faisais passer, mais je ne pouvais jamais rester assez longtemps pour que cela ait une influence suffisante – pour que cela puisse faire une vraie différence pour les gens du programme et j’ai donc commencé à penser de plus en plus au concept de guérison. Je crois que tout le monde doit en venir là, à ce concept, par eux-mêmes, à leur propre rythme.

Est-ce c’est quelque chose de spécifique qui vous a amené à cette réalisation?

J’ai presque 53 ans et je suis mère et grand-mère. Mais je peux retracer mon cheminement à mon grand-père, qui a une grande influence dans ma vie. Sa philosophie de vie était d’aider les gens. La raison pour laquelle j’ai opté pour le counselling c’est que je voulais aide les gens. Cela fait partie de moi, de la personne que je suis. Mais au fur et à mesure que les Mais au fur et à mesure que les années passaient, j’ai réalisé que même si je voulais absolument aider les gens, ceux-ci devaient d’abord être prêts à s’aider eux-mêmes. Cette réalisation m’est venue, lentement sous forme de message, par le biais d’Aînés, des expériences que j’ai vécu lorsque je travaillais dans le système correctionnel, par le biais de toutes les erreurs que j’ai commises lorsque je débute dans le counselling en essayant de produire quelque chose par mes propres efforts.

J’ai du laisser aller toutes ces attitudes et travailler dur à examiner et à confronter mes propres problèmes. Je sais que ce concept est véhiculé couramment aujourd’hui, mais ce que je veux dire c’est que j’ai dû et je dois encore confronter mon propre passé pour que je me sente bien avec lui – demander pardon et réparer mes erreurs, à travailler pour devenir plus forte et à me débarrasser de certaines choses malsaines. Et plus j’ai procédé à ce travail interne, plus je suis devenue forte, plus j’ai appris ce que la guérison était, mais à partir de l’intérieur. Le résultat était que lorsque je parlais à quelqu’un du processus de guérison, ce que j’avais à dire avait vraiment le son de la vérité.

Les Aînés m’ont appris que lorsque l’on comprend de l’intérieur, les mêmes pensées sont portées par le cœur, la langue et le souffle et lorsque l’on ouvre la bouche, c’est la vérité qui sort. Alors j’ai décidé de travailler sur cela, pour équilibrer tout cela. Je travaille encore sur la dimension physique. C’est un défi encore pour moi. Je viens d’une longue ligne de bons mangeurs, et je doit faire attention. Cela m’apporte des problèmes physiques. Je dois porter trop de poids et cela me ralentit, je n’ai pas autant d’énergie que je voudrais. Donc pour moi, la guérison est un processus continu – c’est plus un voyage qu’une destination.

Comment cela a-t-il changé votre approche envers ceux qui vous demandent de l’aider?

Lorsque je parle avec mes clients, dans un cercle de partage ou dans un atelier, j’essaie toujours d’exprimer les choses de manière à ce que les gens puissent se connecter avec le message, de leur donner des images auxquelles ils peuvent s’accrocher. Si vous passez à travers des buissons, vous égratignez votre bras à la même branche que l’original qui est passé par-là il y a deux heures. Cette même branche l’a égratignée d’abord, puis elle vous a égratignée aussi mais vous êtes occupé et vous vous dépêchez et vous ne prenez pas le temps soigner votre blessure et vous la laissez. Plus tard, vous voyez les visages de tous les chasseurs du groupe changer et ils vous disent «oh! Tu ferais mieux de soigner ta blessure».

Si vous ne prenez pas soin de votre blessure, une croûte se formera, mais au-dessous, la blessure sera sale. Au-dessous de la croûte il y aura une infection, et si vous la laissez assez longtemps sans la traiter elle vous tuera. C’est la même chose avec notre esprit. Voilà comment je m’exprime dans mon travail : que ces blessures sont là, mais elles sont recouvertes d’une croûte sous laquelle l’infection a pris refuge. Ce sont les blessures causées par les abus, les blessures de l’abandon, de la violence familiale, les blessures causées par les scènes de lutte entre un père et une mère, lorsqu’ils se font mal, lorsqu’ils abandonnent leurs enfants. Ces blessures demeurent dans notre esprit, dans notre tête et dans notre cœur et elles nous rendent encore malades. Donc, l’approche holistique est d’aller voir ces blessures et de commencer à dire la vérité. Ceci doit être fait dans un environnement sécuritaire où les autres gens peuvent partager ce que vous ressentez aussi. Je travaille beaucoup avec les femmes et je ne leur dit jamais ce qu’elles doivent faire, je n’essaie pas de les réparer non plus, mais j’essaie de leur donner le pouvoir, de leur laisser savoir que la guérison est possible, qu’il s’agit de partager, bien sûr, mais aussi de travailler fort . Les prières, les cérémonies du calumet, les cabanes de suerie, toutes ces choses aident aussi.

Comment savez vous qu’une personne est vraiment prête à guérir?

Sky Bellefleur travaille actuellement pour un refuge de femme à Montreal comme intervenante en milieu familial. Elle est Cherokee, Lakota et irlandaise.

Lorsqu’une personne est prête à commencer sa guérison, elle a atteint un point où elle en a assez d’en avoir assez, elle est fatiguée d’être malade et fatiguée, fatiguée d’avoir mal. Lorsqu’elle entend parler de la guérison elle est alors intéressée. Elle veut être guérie et elle dira «je veux guérir cela ... je veux parler de ceci» et elle va probablement attraper quelqu’un et voudra commencer à en parler et vous ne pourrez pas l’arrêter. C’est comme si une couche épaisse fondait lentement et nettoyait cette blessure jusqu’à ce celle-ci soit quasiment guérie. Mais la cicatrice sera là . Elle sera toujours là pour nous rappeler ce qui nous est arrivé dans le passé, mais ce souvenir nous rendra plus fort, plus équilibré.

Dans le passé, un grand nombre d’abus était perpétré en secret, mais une fois que nous avons commencé à guérir, nous ne permettons plus cela. Nous sommes maintenant debout et nous en parlons à haute voix. Nous réalisons que plus les gens savent ce qui se passe, moins les prédateurs et les abuseurs feront ce qu’ils font. Si les gens ont l’œil ouvert et s’ils sont en bonne santé, les prédateurs et les abuseurs cesseront leurs activités. Parce que souvent ils recherchent un certain regard, un regard qui dit «frappe-moi, je le mérite». Cela ne veut pas dire qu’on leur donne la permission, je dois faire très attention à ce que je dis là. De nombreuses femmes interpréteraient cette phrase comme si j’avais dit qu’elles invitaient elles-mêmes les abuseurs. Ce n’est pas ce que je veux dire. C’est juste que la victime a été blessée, et sa blessure se montre dans son regard. Les antennes d’un prédateur - qui souvent est lui-même blessé, mais qui est agressif – cherchent souvent un certain regard.

Comment est-ce que vous pouvez changer la dynamique entre un prédateur et sa victime?

Le prédateur possède un certain sens qui le mène à sa victime, et il est donc important de redonner le pouvoir à une femme, de l’aider à être plus consciente. Donner le pouvoir à quelqu’un c’est lui donner le moyen de laisser un message différent dans ses yeux. Cela signifie encourager et soutenir : tu peux guérir, je peux t’encourager. Si tu te tiens près de moi et que tu prends mon bras, tu te tiens tout de même debout par toi-même, tout ce que je fais c’est t’encourager, je ne suis pas ton maître, je ne suis pas ton professeur. Je ne suis pas supérieure à toi. C’est très important de faire réaliser à la personne qu’elle est au même niveau que les autres, qu’elle a les mêmes droits et le même potentiel de guérison. Une fois que vous avez réussi à faire pénétrer cette idée chez la personne, elle peut se tenir debout toute seule, elle n’a pas vraiment besoin de vous. Vous pouvez encourager les femmes en leur montrant les autres ressources dont elles peuvent disposer. Et leur vie changera, leurs propres antennes vont émerger: «Oh regarde celle-ci là-bas... Je veux écouter ce qu’elle a à dire».

J’aime aussi dire aux gens «Vous avez un aimant ici et si vous le pointez sur la douleur vous l’attirez et elle restera collée à vous jusqu’à ce que vous l’arrachiez en disant : jamais plus... Mais lorsque vous pointez votre aimant vers les choses positives, votre coeur attirera le positif. «Lorsque l’aimant de votre coeur est pointé vers des choses positives vous direz: je veux avoir quelqu’un dans ma vie mais je veux que cette relation soit positive et respectueuse».

Bien sûr personne ne peut s’asseoir sur cela et dire cela va être une relation parfaite, sans aucun conflit Ceci n’est pas la réalité, il est possible de pointer l’aimant de son cœur de telle façon que la personne que je vais inviter dans ma vie me traitera avec respect. Je crois que c’est cela, donner le pouvoir à quelqu’un, encourager les gens à rêver leur avenir. Pour moi rêver et avoir une vision des choses fait partie des traditions, bien que je ne sois pas très sûre de celles-ci, en ce qui me concerne. J’ai grandi avec des morceaux de traditions car mon grand-père a été élevé par sa grand-mère et elle n’était pas très éduquée. Elle lui a appris à vivre dans les bois, lui a enseigné des choses très simples mais la partie spiritualité avait déjà été fracturée. Mes ancêtres viennent de la côte est des la Virginie de l’Ouest, la colonisation est arrivée il y a 500 ans, donc mes arrière-grands-parents avaient déjà beaucoup perdu. La religion chrétienne avait déjà envahi le terrain et la partie spirituelle qui leur restait était fortement reliée au respect de la nature – la nature était pour eux vivante, aimante et puissante et il fallait la respecter. Bien que mon grand-père soit mort lorsque j’avais sept ans, il a été une influence énorme dans ma vie et je lui dois le fait que j’ai toujours été en situation d’aider les autres. Toutes mes sœurs sont mariées à des hommes qui exercent des professions où ils aident les autres. Ma mère et ma tante étaient toutes les deux des infirmières.

Nous parlions, avant l’entrevue de la roue de médecine, comment est-ce que vous incorporez des enseignements traditionnels dans votre approche de guérison?

Il existe de nombreux enseignement reliés à la roue de médecine, mais souvent je la montre comme une vraie roue, avec des rayons. Cette roue se déplace toujours vers l’avant, même si vous ne le sentez pas toujours. Une roue est comme une tarte, avec des portions faites par les rayons. On peut arriver à un carrefour et on doit alors prendre une décision : est-ce que l’on tourne à gauche, à droite ou est-ce qu’on continue tout droit? On peut glisser le long d’un rayon, prendre un autre chemin qui nous amènera à des expériences différentes. Ces expériences seront bonnes ou mauvaises, mais le fait est que la roue avance toujours et éventuellement on apprendra ce que nous devons apprendre. Ou alors nous nous fatiguerons... D’une façon ou d’une autre, nous revenons, nous retrouvons l’itinéraire original et nous continuons. Je crois que tout ce que notre vie nous apporte fait partie de notre plan de croissance, que les obstacles qui se présentent sont là pour que nous apprenions à les surmonter, et que notre esprit est là pour nos pas. Cette vie est faite pour apprendre et grandir. Alors si l’on commence à voir les choses sous cet angle, cela soulage un peu la douleur. Lorsque quelque chose de très destructif arrive, nous pouvons dire «OK cela fait mal, très mal» mais si nous nous donnons la permission de ressentir la douleur tout en maintenant un lien avec notre esprit, cette douleur passera, la douleur émotionnelle que nous vivons, ce que nous ressentons passera. Nous pourrions aller de l’avant tout en gardant le positif de l’expérience.

voir page 8 ➤

POINT DE VUE DES DÉLINQUANTES AUTOCHTONES
PURGEANT UNE PEINE FÉDÉRALE



Ce rapport présente les résultats d'entrevues qui ont été réalisées entre décembre 1997 et février 1998 à l'établissement de Springhill, à la Prison des femmes, au centre psychiatrique régional (Prairies) et au pénitencier de la Saskatchewan. Il s'agit des opinions, des observations et des suggestions de délinquantes autochtones à sécurité maximale et de membres du personnel du SCC sur les moyens, les politiques et les programmes que le Service utilise pour aider les délinquantes autochtones à abaisser leur cote de sécurité. On y présente aussi l'opinion des femmes autochtones sur la cote de sécurité qui leur a été assignée. On y énonce ce que le SCC doit faire pour les aider à abaisser leur cote de sécurité afin qu'elles puissent être transférées dans un établissement à sécurité moyenne et, plus tard, être mises en liberté dans la collectivité. Voici les opinions des femmes interrogées (Données extraites du rapport).

LES DÉTENUES AUTOCHTONES À SÉCURITÉ MAXIMALE PURGEANT UNE PEINE FÉDÉRALE - QUE SONT DEVENUES LES PROMESSES DE « LA CRÉATION DE CHOIX »?

Évaluation initiale et plan correctionnel

- 100 % ont souligné l'importance du counseling individuel. 100 % des détenues ont dit qu'elles auraient besoin de contacts plus fréquents avec des aînés, qu'elles devraient pouvoir consulter un aîné en tout temps, et ce genre de counseling devrait être reconnu dans le plan correctionnel. Elles devraient aussi pouvoir réclamer l'aide d'un aîné dans les cas de désaccord.
- 76 % ont indiqué que l'évaluation initiale et le plan correctionnel devraient être faits en fonction de chaque délinquante. Certaines femmes autochtones ont des besoins qui sont liés à des facteurs particuliers - syndrome d'alcoolisme foetal ou effets de l'alcoolisme foetal, syndrome de la femme battue, tendances suicidaires, etc. - et qui nécessitent une évaluation individuelle et un plan correctionnel spécialisé. Ces outils sont aussi utilisés pour établir les conditions associées à la libération conditionnelle.
- 76 % ont fait remarquer que les audiences de libération conditionnelle sont reportées ou font l'objet d'une renonciation parce que le contenu de l'évaluation initiale n'est plus à jour et que le plan correctionnel est incomplet.
- 76 % ont dit qu'on ne leur explique pas les motifs à l'appui du changement de cote de sécurité.

Contenu et exécution des programmes

- 100 % des détenues estimaient que les cérémonies autochtones devraient être reconnues dans le plan correctionnel (pour les effets de guérison qu'elles procurent aux femmes autochtones).
- 100 % des détenues ont dit que les programmes ne devraient pas être animés par des agents de correction II. Cette situation ne fait qu'attiser la colère et l'animosité des détenues.
- 94 % ont indiqué qu'elles devraient pouvoir suivre un programme intensif de traitement de la toxicomanie, qui serait semblable au programme de 28 jours donné dans les centres de traitement et qui serait suivi d'un programme intensif de prévention des rechutes.
- 76 % ont fait remarquer que les femmes autochtones auraient besoin d'un programme de traitement spécialisé qui porterait sur l'automutilation et les comportements suicidaires et qui porterait sur le chagrin et les pertes, la vie sans violence et les conséquences de la violence familiale, les familles dys-

La création de choix : Rapport du Groupe d'étude
sur les femmes purgeant une peine fédérale

SkyBlue Morin, Janvier 1999

<http://www.csc-scc.gc.ca/text/prgrm/fsw/skyblue/tocf.shtml>

Le rapport La création de choix a été adopté par le gouvernement en 1990 et a constitué le fondement de l'élaboration du programme des femmes purgeant une peine fédérale. Le Groupe d'étude y reconnaissait qu'il fallait adopter une approche globale pour répondre aux besoins des délinquantes en matière de programmes. Il énumérait aussi des principes qui ont guidé la conception du modèle de gestion des établissements régionaux pour femmes et du pavillon de ressourcement Okimaw Ohci

- Premier principe : pouvoir de contrôler sa vie
- Deuxième principe : des choix valables et responsables
- Troisième principe : respect et dignité
- Quatrième principe : environnement de soutien
- Cinquième principe : responsabilité partagée (entre les niveaux de gouvernement, les organismes de services, les organismes bénévoles, le monde des affaires et les membres de la collectivité, pour l'élaboration de systèmes de soutien et la continuité des services)

Cette approche globale doit s'appliquer aussi aux femmes autochtones purgeant une peine fédérale (FAPPF). Cependant, les données de notre recherche montrent que ces femmes ont été négligées. Le traitement qu'on leur a accordé ne les a pas aidées à prendre leur vie en main. Dans leurs contacts avec le personnel, elles se sentent impuissantes. On ne leur a pas permis de faire des choix valables et responsables, puisqu'elles ont dû suivre les mêmes programmes plusieurs fois et participer à des programmes qu'elles ne jugeaient pas nécessaires. Elles ont souligné que le milieu carcéral n'a pas été un environnement de soutien pour elles. Beaucoup des femmes que nous avons interrogées se demandaient ce qu'étaient devenues les promesses de La création de choix.



fonctionnelles, le cycle de la violence, ainsi qu'un programme de counseling pour les couples qui porterait sur l'interdépendance affective et le développement de l'estime de soi.

- 76 % ont fait observer que le SCC devrait offrir davantage de programmes adaptés à leur réalité culturelle, qui seraient reconnus dans le plan correctionnel et animés par des Autochtones.

- 76 % ont souligné qu'elles ne devraient pas avoir à suivre le même programme plusieurs fois ou à recommencer un programme après un transfèrement dans un autre établissement.

- 76 % estimaient que les programmes devraient se dérouler par étapes, ce qui permettrait aux participantes d'acquérir des connaissances dans certains domaines, de les assimiler et d'avoir le sentiment d'avoir accompli quelque chose. Il faut tenir compte des comportements positifs, et non remarquer seulement les comportements négatifs.

- 24 % étaient d'avis que les femmes autochtones devraient pouvoir faire des études postsecondaires ou universitaires. Certaines délinquantes autochtones ont entre dix et douze années de scolarité et qu'elles devraient pouvoir suivre un programme de compétences parentales pour apprendre à jouer leur rôle de mère durant les visites et après leur mise en liberté. Beaucoup de femmes autochtones ont été absentes de leur foyer pendant de longues périodes parce qu'elles étaient incarcérées, et elles n'ont pas pu apprendre des compétences parentales en suivant un exemple ou avec l'aide de leur famille.

- 12 % ont fait remarquer que la Prison des femmes devrait cesser de retarder la participation des détenues aux programmes.

Besoins physiques, psychologiques, sociaux, etc.

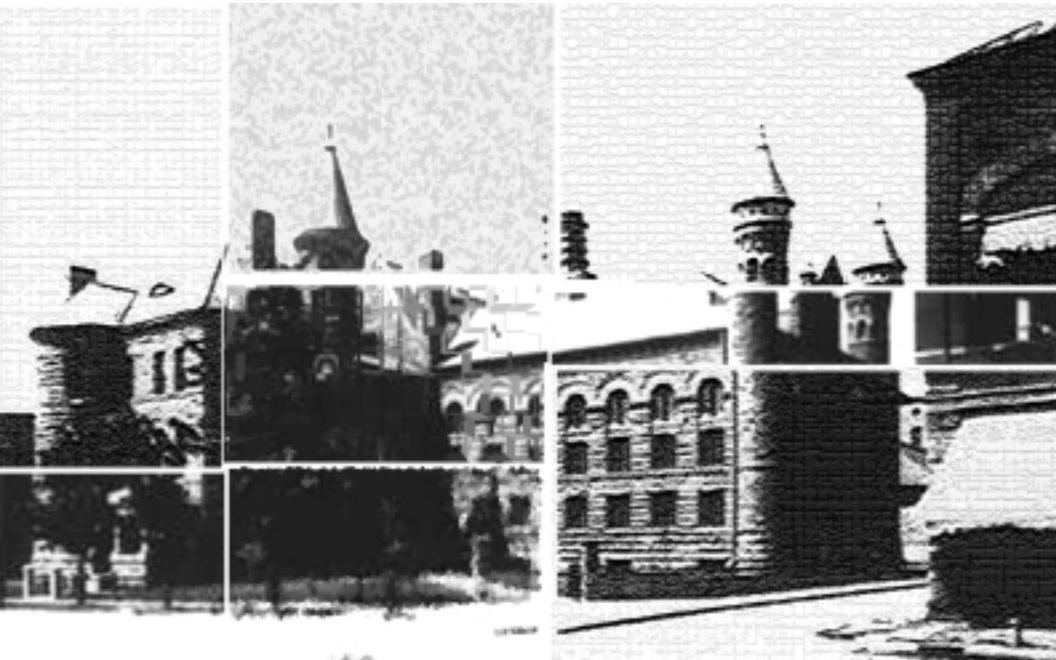
- 76 % réclamaient de meilleurs soins de santé et ont dit que, parfois, le personnel ne tenait pas compte de leurs demandes. Dans certains cas, les délinquantes autochtones ont recours à des mesures extrêmes, comme l'automutilation, pour qu'on leur donne des soins médicaux.

- 76 % ont souligné qu'elles devraient être évaluées par un psychologue autochtone qui connaît bien leur réalité culturelle. Certains psychologues sont difficiles à comprendre à cause de la barrière des langues; dans d'autres cas, les délinquantes n'arrivent pas à établir de relation avec le spécialiste à cause de l'obstacle de la culture. Cette situation éliminerait les préjugés dont les femmes estiment être victimes avec un psychologue non autochtone.

- 58 % ont dit que la culture autochtone doit être traitée avec respect. Certaines femmes ont signalé que le SCC imposait parfois des limites de temps aux cérémonies. On a aussi mentionné que de la nourriture ayant servi d'offrande avait été jetée dans les ordures, alors qu'il aurait fallu la brûler.

- 24 % ont fait remarquer qu'il faudrait offrir des programmes de vie autonome pour aider les femmes qui sont internées depuis longtemps et qui sont incapables de vivre à l'extérieur. Il faudrait trouver des ressources communautaires pour aider ces femmes.

- 18 % ont précisé que les femmes autochtones voudraient obtenir du soutien de leurs pairs et pouvoir suivre un programme « Breaking Barriers ».



Obstacles à la modification de la cote de sécurité

- 100 % des détenues ont fait observer qu'il y a un manque de communication entre la direction, les intervenants de première ligne et les délinquantes.

- 100 % des détenues ont parlé du langage grossier qu'elles utilisent et de leurs accès de colère lorsque le personnel les pousse à bout. Bien qu'elles se servent de ce genre de langage comme mécanisme d'adaptation, elles se voient imposer de nombreuses

accusations. Si elles ne peuvent pas avoir recours à ce moyen pour exprimer leur colère, elles devront la refouler, ce qui les amènera à être violentes envers les autres ou à commettre des actes d'automutilation.

- 100 % des détenues ont souligné que le personnel du SCC ne prend pas les actes d'automutilation au sérieux.

- 76 % ont souligné que lorsqu'elles sont honnêtes et directes et qu'elles disent ce qu'elles pensent, on les juge manipulatrices et argumentatrices.

- 76 %) ont fait remarquer qu'on ne leur donnait pas de chance. Ainsi, le SCC n'a jamais donné suite à une demande qu'avait faite une délinquante pour être transférée au pavillon de ressourcement.

Opinions à propos du personnel

- 100 % des détenues ont souligné que les programmes de traitement de la toxicomanie devraient être animés par des personnes qualifiées (et non par des buveurs mondains). Le personnel de correction travaillant ou ayant déjà travaillé pour le SCC ne devrait pas donner de programmes. Les personnes ayant vécu des expériences semblables à celles des délinquantes (ex-détenus, personnes ayant connu la pauvreté ou ayant vécu dans la rue) seraient plus dignes de foi.

- 88 % ont dit avoir pris des mesures pour abaisser leur cote de sécurité, mais n'avoir pas reçu l'appui du personnel pour diverses raisons.

- 76 % ont fait remarquer que le SCC devrait embaucher plus d'employés autochtones qui pratiquent leur culture et ne portent pas de jugement et estimaient être jugées d'avance par le personnel et être victimes d'un manque d'empathie et de compassion.

- 76 % ont mentionné qu'elles avaient maîtrisé leur comportement et demandé de suivre des programmes, mais que le personnel n'avait pas répondu à leur demande.

- 53 % ont souligné que les retards dans l'exécution des plans correctionnels sont dus au fait que les AGC-I ne travaillent pas d'assez près avec les délinquantes. Les AGC-I doivent être prêts à collaborer avec les détenues.

- 12 % ont dit avoir reçu l'aide du personnel et des animateurs de programmes pour abaisser leur cote de sécurité.

Établissements ou environnement

- Toutes les détenues du centre psychiatrique régional, du pénitencier de la Saskatchewan, de l'établissement de Springhill ont dit que cet établissement



devrait offrir plus de services de liaison autochtone et de services de counseling par des aînés, et qu'il devrait reconnaître, dans les plans correctionnels, les effets bénéfiques des cérémonies autochtones.

- 100 % ont fait remarquer qu'on devrait agrandir les établissements à sécurité moyenne pour femmes afin d'y loger aussi les délinquantes autochtones à sécurité maximale.
- 100 % ont réclamé une cour plus grande afin de pouvoir pratiquer plus d'activités sportives à l'extérieur.
- 76 % voudraient avoir un plus grand accès au lieu où se déroulent les sueries pour y passer des périodes dans le calme.
- 35 % étaient d'avis qu'il faudrait aménager un établissement pour les délinquantes autochtones à sécurité maximale plutôt que de les loger dans des pénitenciers à sécurité maximale pour hommes (p. ex. le pénitencier de la Saskatchewan et l'établissement de Springhill). Ces établissements n'offrent pas aux femmes les programmes qui leur permettraient d'abaisser leur cote de sécurité.
- 24 % ont déjà demandé de faire un appel téléphonique pour communiquer avec l'enquêteur correctionnel, mais le personnel ne leur a pas permis de se servir du téléphone.
- 18 % ont été accusées de multiples infractions aux règlements pour avoir parlé à leur petit ami ou à leur conjoint qui était incarcéré dans le même établissement (pénitencier de la Saskatchewan et établissement de Springhill).

Soutien de la famille et de la collectivité et réinsertion sociale

- 100 % ont fait remarquer que le SCC devrait offrir des services de counseling par des aînés. Ces activités pourraient être organisées par les services de liaison autochtone, des employés autochtones ou des organismes communautaires comme des centres d'accueil autochtones.
- 88 % ont dit qu'elles auraient besoin de suivre des programmes de réinsertion sociale avant leur mise en liberté et pendant une période plus longue. Elles auraient aussi besoin d'un suivi après leur mise en liberté.
- 76 % auraient besoin de plus de services de liaison autochtone pour recevoir des conseils et de l'aide pour des questions familiales. Dans un des établissements, l'agent de liaison autochtone n'est présent que deux demi-journées par semaine. Les délinquantes voudraient que l'agent de liaison soit autochtone et qu'il soit en poste à temps plein.
- 53 % ont souligné qu'elles voudraient qu'on leur accorde des permissions de sortir avec escorte (PSAE) et des permissions de sortir sans escorte (PSSE) afin qu'elles puissent augmenter leur crédibilité. Ces permissions sont utilisées pour évaluer le risque d'évasion et permettre aux délinquants d'abaisser leur cote de sécurité. Les femmes pourraient rendre visite à leur famille dans leur collectivité; ces visites pourraient être organisées par des organismes.
- 24 % ont souligné qu'elles devraient avoir la possibilité de suivre dans la collectivité les programmes qu'elles n'ont pas suivis en établissement.

Conclusions

Le SCC a établi des politiques et des lignes directrices claires au sujet des femmes autochtones purgeant une peine fédérale. Notre rapport démontre cependant qu'il ne respecte pas ses propres politiques dans le cas des détenues autochtones à sécurité maximale. La Loi sur le système correctionnel et la mise en liberté sous condition, les Directives du Commissaire, les objectifs stratégiques de la Mission et les objectifs corporatifs, et le rapport

La création de choix sont des documents qui reconnaissent la culture et les croyances spirituelles autochtones; toutefois, les délinquantes autochtones à sécurité maximale affirment que les programmes et services adaptés à leur culture sont inexistants ou qu'il sont insuffisants parce qu'elles ne peuvent pas en profiter au moment opportun. Les délinquantes incarcérées dans les établissements à sécurité maximale connaissent de nombreuses difficultés parce que les politiques ne sont pas appliquées comme elles le devraient.

Le traitement qu'on accorde aux détenues autochtones ne les aide pas à prendre leur vie en main. C'est pourquoi certaines de ces femmes commettent des actes d'automutilation, consomment des substances intoxicantes ou ont des problèmes de comportement. Si le SCC appliquait rigoureusement les diverses stratégies qu'il a établies, il apporterait automatiquement des solutions à ces problèmes et favoriserait la guérison de ces femmes.

Le SCC a la responsabilité et l'obligation, à l'égard des détenues autochtones, d'examiner les recommandations du présent rapport et de les mettre en oeuvre pour que les programmes correctionnels qu'il leur offre respectent les croyances culturelles et les valeurs spirituelles de ces femmes. En reconnaissant la culture et la spiritualité autochtones et en mettant les recommandations en oeuvre, le SCC éliminera une partie de la discrimination et du racisme dont les détenues autochtones sont victimes dans le système correctionnel.

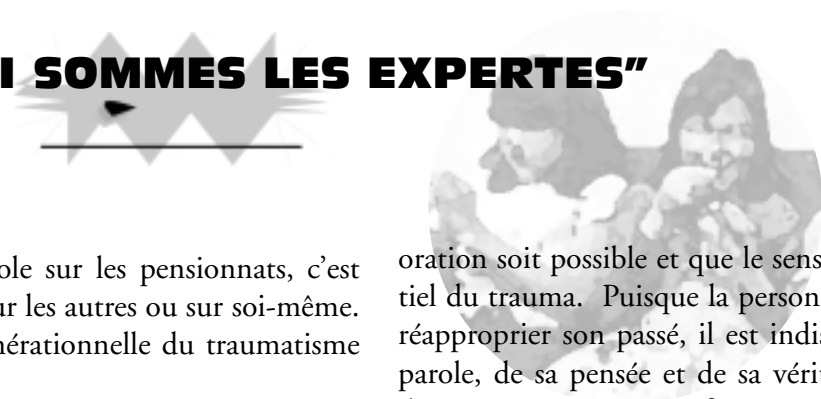
La responsabilité du SCC à l'égard des détenues est bien définie dans ses objectifs corporatifs : réadapter les délinquants et les réintégrer dans la société le plus tôt possible, et élaborer et offrir des programmes fondés sur les résultats de recherches qui répondent aux besoins particuliers des délinquants afin de favoriser leur réinsertion sociale. Le SCC et ses établissements n'ont pas assumé leur responsabilité d'offrir des programmes adaptés aux femmes et à la culture autochtone.

La Loi sur le système correctionnel et la mise en liberté sous condition stipule que les programmes correctionnels doivent respecter les différences ethniques, culturelles et linguistiques, ainsi qu'entre les sexes; cependant, les établissements ne se conforment pas tous à cette disposition. Tous les établissements doivent offrir aux détenues autochtones des programmes spécialisés conçus pour des femmes et axés sur la culture et la spiritualité autochtones.

Dans le rapport La création de choix, on reconnaissait qu'il fallait adopter une approche plus globale pour combler les besoins particuliers des détenues en matière de programmes. Le SCC n'a pas entièrement appliqué les recommandations de ce rapport en ce qui concerne les détenues autochtones, puisque les données de notre recherche montrent que ces femmes ont été négligées. On ne les traite pas de manière à les aider à prendre leur vie en main. Dans leurs contacts avec le personnel, elles se sentent impuissantes. On ne leur a pas donné la possibilité de faire des choix valables et responsables, puisqu'elles ont dû suivre les mêmes programmes plusieurs fois et participer à des programmes qu'elles jugeaient inutiles. Les détenues autochtones estiment aussi que le milieu dans lequel elles sont incarcérées n'est pas un environnement de soutien. La Directive du Commissaire no 720 énonce la manière dont les Autochtones doivent être traités dans les pénitenciers fédéraux. Le SCC ne s'est pas tenu entièrement à cette politique dans le cas des femmes.

Le SCC n'a pas assumé sa responsabilité et son obligation à l'égard des détenues autochtones; il a négligé de respecter leurs croyances culturelles et leurs valeurs spirituelles. Bien que les objectifs du SCC, la Loi sur le système correctionnel et la mise en liberté sous condition, les recommandations du rapport La création de choix et les Directives du Commissaire soulignent que le SCC doit offrir des programmes qui reconnaissent la culture et les croyances spirituelles autochtones, certaines détenues autochtones ont affirmé être victimes de discrimination et de racisme. Pour toutes ces raisons, les détenues autochtones n'ont pas réussi à retourner dans leur collectivité ou à réintégrer la société. §

“C’EST NOUS QUI SOMMES LES EXPERTES”



Prendre et continuer à prendre la parole sur les pensionnats, c’est mettre un frein à la violence exercée sur les autres ou sur soi-même. C’est stopper la transmission transgénérationnelle du traumatisme qui pèse sur les jeunes aujourd’hui.

Pour permettre aux femmes Autochtones qui le souhaitent de s’engager dans le témoignage de cet épisode de l’histoire, nous proposons ici quelques questions qui peuvent servir à une réflexion préalable au partage et à la transmission.

Ces questions sont élaborées à partir des difficultés inhérentes au traumatisme vécu par les femmes dans les pensionnats. Elles tiennent compte du long cheminement des ex-pensionnaires pour libérer leur parole. Ce parcours de la dévictimisation les amène à exprimer leur désir de témoigner comme une responsabilité qu’elles relèvent vis-à-vis de l’histoire et la culture autochtone, la transmission étant devenue pour elles un engagement à soutenir.

QUELLE EST LA PORTEE DU TEMOIGNAGE DANS UN CONTEXTE TRAUMATIQUE COMME LE FUT L’EXPERIENCE DU PENSIONNAT?

• Libérer la parole

Les ex-pensionnaires révèlent que, pour certaines d’entre elles, l’acte même du témoignage de l’expérience du pensionnat, c’est-à-dire le fait d’en avoir parlé en thérapie, dans leur famille avec leurs parents ou avec leurs enfants et dans leur communauté s’est avéré bénéfique pour elles et pour leurs proches. Certaines en ont parlé publiquement lors de conférences, d’autres ont publié un récit. Quelques-unes ont échangé avec leurs parents et leurs enfants. Quelques-unes encore ont mis sur pied des espaces de parole privés où les femmes sont invitées à échanger dans un contexte de support collectif. Quelle que soit la modalité choisie, elles ont libéré la parole tue depuis de nombreuses années, rétabli des liens de communication vraie avec leur entourage et soutenu à leur tour d’autres personnes pour faire de même.

Toutes les ex-pensionnaires et toutes les familles ont utilisé le silence pour se protéger de la douleur d’être séparées des êtres chers pour des multiples agressions de l’institution à leur égard. Il s’agissait d’un choix de survie imposé par les conditions inacceptables du milieu et les règles punitives qui le régissaient. A long terme, toutefois, le silence, le déni ou l’oubli ont eu des conséquences néfastes pour elles et pour leurs enfants. Ces mesures qui visaient à les protéger alors qu’elles étaient dans l’institution, les ont conduites à adopter des comportements autodestructeurs. De plus, elles réalisent que le silence et le déni entretiennent aujourd’hui la souffrance dans les communautés.

MISE EN GARDE ET PORTEE THERAPEUTIQUE DE LA PAROLE

Toutefois, s’ouvrir sur ce sujet ou en être informée de façon inappropriée peut être dommageable et redoubler le traumatisme. Il faut garder présent à l’esprit qu’un cheminement préalable, personnel et avec soutien, à été nécessaire aux ex-pensionnaires pour dévoiler les blessures du passé. Ce dévoilement ne s’est pas fait sans souffrance. Pour être réparatrice, la parole doit demeurer libre. La parole doit prendre le temps nécessaire pour qu’une élab-

oration soit possible et que le sens qui a fait défaut vienne et éclaire l’essentiel du trauma. Puisque la personne doit se reconnaître dans sa parole et se réapproprier son passé, il est indispensable qu’elle soit le seul maître de sa parole, de sa pensée et de sa vérité. Jamais plus la parole et le silence ne doivent être imposés ou forcés comme ils l’ont été au pensionnat.

Ces considérations prises en compte, le témoignage et le partage ont une portée thérapeutique. Ils permettent aux personnes de reconstruire la vérité de leur expérience à partir de leur vision subjective et collective des choses. La signification, l’interprétation et la compréhension qu’elles acquièrent de leur histoire diminuent, jusqu’à un certain point, l’impact négatif de l’expérience sur leur vie. Ce travail d’élaboration permet d’établir une véritable séparation de l’agresseur. Ainsi, la parole délivre le passé et elle ouvre l’avenir. Pour certaines, le pardon peut devenir l’aboutissement du cheminement de guérison par la parole. Les ex-pensionnaires distinguent le pardon de l’oubli. Le pardon est expliqué comme l’aboutissement d’un travail de deuil ou l’ex-pensionnaire trouve enfin la paix avec elle-même en ayant résolument quitté le pensionnat et le (les) tortionnaires(s) intériorisés en elle. Cela se passe comme si elles sont dorénavant libres de dire non à l’agresseur qui voudrait les tourmenter. Un trait est tiré sur le passé traumatique et les personnes concernées, qui ne laisse pas de place pour la haine ou le ressentiment. La colère, toutefois, peut demeurer un ressort pour l’action. Ensuite, les témoignages permettent aux personnes touchées de se reconnaître dans une expérience collective. Par là, ils brisent l’isolement. Les témoignages partagés amoindrissent l’angoisse liée à la confusion, aux passages obscurs (black out), aux questionnements individuels qui habitèrent les enfants, qui, une fois devenue adultes, sont re-confrontés à ces états.

Enfin ces témoignages de l’histoire personnelle permettent de réécrire et de se remémorer l’histoire collective sous son vrai jour. En témoignant, les ex-pensionnaires se réapproprient donc leur histoire personnelle en la mettant en relation avec leur histoire collective, puisque l’histoire collective est celle de chacune des membres de la collectivité qui la construisent. La culture se développe et se construit à partir des rapports et des échanges d’information entre ces deux formes de mémoire. C’est de cette façon que tous les sujets humains peuvent vivre leur sentiment d’appartenance à leur culture et s’appuyer sur leur identité culturelle pour ouvrir l’avenir.

POURQUOI TRANSMETTRE?

• Rebâtir une famille

La violence de l’institution fut dirigée directement sur les enfants et leurs familles. Ces attaques visaient le lien social tissé entre les membres d’une communauté, lien soutenu d’une génération à l’autre par la voie de la transmission de la tradition spirituelle entre autres et qui joue le rôle de carte d’identité. A travers cette atteinte de la famille, la transmission et la mémoire d’un grand nombre de caractéristiques du mode vie traditionnel furent donc vivement ébranlées, voire interrompues. Outre les traumatismes personnels graves subis par les enfants, les liens familiaux éclatèrent, les fonctions parentales furent usurpées et perverties. Alors que leurs enfants étaient au pensionnat, plusieurs familles abandonnèrent la forêt ainsi que la transmission des habiletés et des coutumes nomades en forêt. De grands chasseurs devinrent des travailleurs, des chômeurs, des alcooliques. Sans les repères réels (territoires, nourriture traditionnelle, habiletés...) et symboliques essentiels de la culture (langue, rites, mythes, médecine traditionnelle, conception du monde...) et les personnes-soutien des fonctions essentielles (père, mère, ancêtres, aînés), l’organisation familiale traditionnelle ainsi que les coutumes





“C’EST NOUS QUI SOMMES LES EXPERTES”



coutumes qui y étaient liées se dégradèrent. Or les Autochtones connaissent depuis toujours l’importance de la transmission. Comme en témoignent les récits de l’enfance des ex-pensionnaires, les parents savaient reconnaître l’efficacité des moyens d’éducation des enfants autant que l’efficacité des moyens de transmission de l’héritage du passé. Les Autochtones savent toujours qu’une parole reconnue est un moyen puissant de guérison de la personne. La pratique des cercles de parole et de partage en est le meilleur exemple.

Les femmes qui témoignent ou qui ont témoigné de leur expérience du pensionnat relient cette page de leur histoire personnelle à celle de leur famille, à celle de leur communauté et de leur Nation. Elles recréent le lien social qui avait été mis à mal. Chaque témoignage éclaire davantage l’expérience comme pour remettre de l’ordre dans la maison... Les ex-pensionnaires ne cherchent pas à nier ou à oublier la violence et les abus dont elles furent victimes. Elles dépassent la victimisation, conséquence de la violence institutionnelle à leur égard, en prenant conscience et en faisant prendre conscience que la mémoire des pensionnats est un outil de travail pour se guérir.

À QUI TRNSMETTRE LE RECIT DE L’EVENEMENT?

Les ex-pensionnaires parlent à partir de leur expérience subjective du pensionnat, elles savent. Cependant, le rôle d’experte est délicat. Il n’est pas le même lorsque les femmes partagent en tant que mère avec un enfant blessé, en tant que membre de leur communauté lors d’un témoignage public ou encore en tant que thérapeute avec des adultes abusés. De plus, les ex-pensionnaires désirent s’adresser non seulement aux autres ex-pensionnaires, mais aussi aux partenaires masculins qui ont fait un séjour au pensionnat.

Les ex-pensionnaires qui ont fondé une famille croient que leurs enfants ont souffert du traumatisme du pensionnat. Nous ne pouvons minimiser les répercussions transgénérationnelles liées à la violence institutionnelle dans les communautés. Les membres de leurs familles d’origine ainsi que leurs enfants ont subi la violence du pensionnat à leur insu. Ils auront ressenti la détresse et assisté, impuissants, aux répercussions chez leurs parents. Parfois même ils auront développé des symptômes liés au malaise parental qui n’a pas été exprimé et travaillé en thérapie.

COMMENT TRANSMETTRE LE RECIT DE L’EXPERIENCE?

Les moyens de transmission et de diffusion de l’expérience du pensionnat

Les moyens de partage et de diffusion de l’expérience du pensionnat sont nombreux et il faut faire un choix judicieux de ces moyens en tenant compte des personnes à qui ils s’adressent. L’expérience du pensionnat peut être transmise à partir de documents écrits, tels que le récit biographique ou autobiographique, le roman, la nouvelle, la poésie, l’essai ou l’article de journal, le document parle ou le document audio-visuel. L’expérience du pensionnat peut être diffusée à travers les programmes scolaires, les publications et les journaux locaux ou extérieurs, les organisations communautaires, les rencontres communautaires en groupes larges ou restreints et via les ondes radiophoniques ou télévisuelles. Certaines ex-pensionnaires ont déjà commencé à produire des documents qu’elles désiraient faire circuler dans leur milieu et à l’extérieur de leur communauté. L’une d’entre elles a fait des recherches et écrit le scénario d’un documentaire mais n’a pas eu les fonds nécessaires pour le réaliser. Elle écrit aussi de la poésie.

Selon plusieurs ex-pensionnaires, les retrouvailles auxquelles on les a conviées au cours des années ne sont pas toujours un moyen de transmission de l’expérience du pensionnat. Considérer les retrouvailles aux pensionnats autochtones comme n’importe quelles autres retrouvailles amusantes est plutôt un moyen de repousser la vérité. Pour certaines d’entre elles, la vue des ruines des pensionnats qui ne sont pas encore complètement disparues fait revivre intensément les sentiments de peine et de colère. Celles qui habitent à proximité de ces ruines sont d’avis qu’on devrait les brûler. Elles suggèrent que soit posé un acte symbolique important pour garder vivant dans la mémoire des communautés cet épisode de l’histoire autochtone. Pour ce faire elles suggèrent que l’on érige un monument ou une œuvre d’art en ces lieux qui rappellerait aux générations futures l’importance de ce passage historique. Dans certaines communautés une véritable célébration de commémoration eut lieu dans le but essentiel de sensibiliser toutes les générations aux événements.

QUOI TRANSMETTRE?

Le nom, la langue, la fierté, la spiritualité et les moyens de se guérir

Dans leurs recommandations, outre la nécessité de parler avec leurs proches, les ex-pensionnaires ont formulé le contenu de ce qui pour elles représente la transmission. Nous les avons schématisées ici. Elles sont présentées de façon plus détaillée dans le rapport de recherche MALI PILI KIZOS:

- Se réapproprier son nom d’origine et en comprendre la signification s’il y a lieu. Se réapproprier et transmettre sa langue d’origine non seulement parce qu’elle est un élément majeur de l’identité culturelle, mais parce qu’elle permet de créer et de renforcer les liens avec les enfants et les petits-enfants. Certaines se pardonnent difficilement le fait de n’avoir pas transmis leur langue à leurs enfants.

- Transmettre la fierté d’être Autochtone. Parce qu’elles n’ont plus honte de leurs origines. Elles désirent témoigner de cette fierté à travers la transmission de leurs connaissances sur leur culture et plus particulièrement celles qui concernent l’épisode des pensionnats autochtones afin de contribuer à la reconnaissance des Premières Nations ici et ailleurs dans le monde.

- Elles veulent que les résultats de cette recherche soient diffusés dans toutes les communautés autochtones et que ce genre de projet soit rendu possible pour d’autres femmes autochtones et également pour les hommes.

- La plupart souhaitent se réapproprier et transmettre la spiritualité autochtone pour donner à leurs enfants l’ouverture d’esprit et l’ouverture aux autres et au monde dont faisaient preuve leurs ancêtres face à leurs semblables et face aux personnes venues d’ailleurs. En ce sens, elles se réapproprient les valeurs et les paroles significatives enseignées dans l’enfance. Les ex-pensionnaires n’accordent pas toutes la même importance aux rituels traditionnels de guérison. Mais elles nous disent toutes que la réappropriation de la spiritualité autochtone ne va pas sans la liberté de penser et de choisir recouverte à travers la dévictimisation.

- Elles veulent transmettre des moyens de se guérir en créant des outils favorisant la solidarité et la prise de parole et en organisant des services thérapeutiques où les intervenants auraient une formation spécifique pour les ex-pensionnaires et aux autres femmes, des cercles d’échange au niveau local, des ressources techniques pour les jeunes, une cérémonie impliquant toute la communauté, un programme de conscientisation s’adressant aux femmes. §

Ressources sur les pensionnats



La bibliographie suivante est fournie à titre de service au public. Sa publication ne signifie pas que la Fondation autochtone de guérison souscrit aux opinions exprimées dans ces documents. Cette liste inclut livres, articles, vidéos, bandes audio et vidéo, rapports et sites Web qui portent sur les pensionnats et/ou leurs répercussions intergénérationnelles.



Institute For The Advancement Of Aboriginal Women. 1-11205 101st st NW, Edmonton, AB T5G 2A4:
<http://iaaw.zip411.net/en>

Acoose, Janice (Nehioew-Me'tis/Nahkawe). Iskewwak. Kah'Ki Yaw Ni Wahkomakanak: Neither Indian Princess nor Easy Squaws. Toronto: Women's Press. 1995.

Albers, Patricia, and Beatrice Medicine (Lakota Sioux), eds. The Hidden Half: Studies of Plains Indian Women. Washington, DC: University Press of America, 1983.

Allen, Paula Gunn (Laguna Pueblo/Lakota Sioux). The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Tradition. Boston: Beacon Press, 1986.

Anderson, Karen. Chain Her by One Foot: The Subjugation of Native Women in Seventeenth-Century New France. New York: Routledge, 1991.

Awiakta, Marilou (Cherokee/Appalachian). Selu: Seeking the Corn Mother's Wisdom. Golden, CO: Fulcrum Publishing, 1993.

Baskin, Cyndy (MetisH. "Women in Iroquais Society," Canadian Women Studies 4, no 2 (1982): 42-46.

Brant Castellano, Marlene (Mohawk) and Janice Hill (Mohawk). "First Nations Women: Reclaiming our Responsibilities." In A Diversity of Women: Ontario, 1945-1980 edited by Joy Parr, 233-249. Toronto: University of Toronto Press, 1995.

Buffalohead, Priscilla K. "Farmers, Warriors, Traders: A Fresh Look at Ojibway Women." Minnesota History 48, no.6 (1983)

Brodribb, Somer. "The Traditional Roles of Native Women in Canada and the Impact of Colonization." Canadian Journal of Native Studies 4, no. 1 (1984): 85-103.

Aboriginal Peoples. Volume 4: Perspectives and Realities. Ottawa, ON: Ministry of Supply and Services, Canada 1996.

Canada. Secretary of State. Speaking Together: Canada's Native Women. Ottawa, ON: Secretary of State, Canada, 1975.

Cannon, Martin. "The Regulation of First Nations Sexuality." The Canadian Journal of Native Studies 18, no. 1 (1998): 1-18.

Carter, Sarah. Capturing Women: The Manipulation of Cultural Imagery in Canada's Prairies West. Montreal McGill-Queen's University Press, 1997.

Crow Dog, Mary (Lakota Sioux), and Richard Erdoes. Lakota Woman. New York: Grove Press, 1990.

Devens, Carol. Countering Colonization: Native American Women and the Great Lakes Missions, 1630-1900. Berkeley: University of California Press, 1992.

FORUM: Volume 12, No 1, janvier/january 2000.

Les Autochtones en milieu correctionnel
Correctional Service Canada/Service correctionnel Canada,
Direction de la recherche/Research Division, 340 Avenue Laurier Ouest, Ottawa, ON
K1A 0P9. Also: www.csc-scc.gc.ca.

Examining Aboriginal Corrections in Canada, Carol LaPrairie, Ph.D.:
<http://www.sgc.gc.ca/epub/abocor/e199614/e199614.htm>

The Justice System and Aboriginal People. The Aboriginal Justice implementation commission. Chapter 13, Aboriginal Women:
<http://www.ajic.mb.ca/volumel/chapter13.html>

Femmes autochtones du Quebec/Quebec Native Women, 460 Ste-Catherine Ouest, #610, Montreal, QC, H3 B 1A7. Tel: 514 954 9991.

Voices in the Wilderness: Aboriginal Women and Disabilities:
<http://www.schoolnet.ca/aboriginal/disable6/index-e.html>

Canadian Aboriginal AIDS Network:
<http://www.caan.ca/facts/aboriginalwomen.htm>

The Aboriginal Women's Journey for Justice:
<http://www.marchhofwomen.org/en/journey.html>

NativeNet:
<http://nativenet.uthscsa.edu/>

Aboriginal Women's issues:
<http://www.canadianaboriginal.com/womenissues/>

Aboriginal Canada Portal:
Portail des Autochtones au Canada
<http://www.aboriginalcanada.gc.ca/>

Health and Social Services:
<http://www.aboriginalcanada.gc.ca/abdt/interface/interface2.nsf/engdoc/8.html>

Aboriginal Women's Health Research Synthesis Project: Final Report
<http://www.cwhn.ca/resources/synthesis/index.html>

Fondation autochtone de guérison

*75, rue Albert, pièce 801
Ottawa, Ontario
Canada
K1P 5E7*

*Téléphone (Ottawa) 237-4441
Sans frais: 1-888-725-8886
Bélinographe: 613-237-4441
Poste: programs@ahf.ca
Web: <http://www.ahf.ca>*

Les membres du personnel de la Fondation sont là pour vous aider. Veuillez communiquer avec nous si vous avez besoin d'assistance.

Bureaux exécutifs
Mike DeGagné, Directeur Général
Linda Côte, Adjointe exécutive
Poste 236

Département des programmes
Yvonne Boyer, Directrice
Pamela Lussier, Adjointe exécutive
Poste 223

Département des finances
Ernie Daniels, Directeur
Leanne Nagle, Adjointe exécutive
Poste 261

Département de la recherche
Gail Valaskakis, Directrice
Jackie Brennan, Adjointe exécutive
Poste 306

Département des communications
Kanatiio (Allen Gabriel), Directeur
Marilyn McIvor, Adjointe exécutive
Poste 245

Healing Words

Volume 3 Number 3 SPRING 2002

A Publication of the Aboriginal Healing Foundation

www.ahf.ca

Free



Courtesy of the private collection of Dr. B Caloyannis and Little Shell Art Studio.

THE RELATIONSHIP BETWEEN HEALING, CULTURE AND LANGUAGE

In his recent presentation to the Lafontaine-Baldwin lecture, Georges Erasmus posed a question: Why is communication between [Aboriginal and Non Aboriginal peoples] so difficult, so riddled with misunderstandings and tension? He goes on to affirm that these are due to “a problem of language,” and that “even when we used the same words, Aboriginal people and government representatives were often talking about different things.”

Nowhere is this difference of meaning, more evident than in the concept of healing.

We have, in many previous issues of *Healing Words*, explored several aspects of this Aboriginal sociocultural paradigm. Today, in Canada, Aboriginal communities are recognising the importance, relevance and efficiency of their traditional healthy worldview. We are taking steps to reaffirm and integrate this worldview in our individual and collective life.

Whether we are young people looking for a meaningful sense of self, or parents, wives, husbands wishing to give the very best of ourselves so our children and spouses may fulfill the potential gifted to them by the Creator –whether we are Elders on the last stretch of our path towards the Creator, conscious of the knowledge we still have to acquire ourselves and offer to others, whether we are Leaders

with the sacred duty to encourage and protect the well-being, health and prosperity of those we serve, whatever our individual characteristics and social roles, it is evident that the common principles underpinning the concept of Aboriginal healing and health are the best foundation for harmonious human development, relationships and meaningful prosperity.

How do we know this realisation is steadily gaining ground? Certainly not in the mainstream media, which is more concerned with sensationalising the worst in human nature and behaviour. In that artificial and insane media world, violence is the norm, the more of it the better. Holistic Healing is not a topic of great interest. But in Aboriginal communities in Canada and everywhere else in the world, it is the one issue one occupying the forefront of individual concerns and endeavours.

Aboriginal Healing principles and values are also making their steady way into many areas of Western life: principles of justice, holistic medicine, ecology, child rearing practices, education, human development and relations, decision making structures and processes, accumulation, transmission and use of knowledge, relationship between science and spirituality, etc...

It is however still a matter of surprise when we point these things out. For Aboriginal people,

this need to be said again and again: there is much to be proud of, much to share with each other, much to take heart from.

At the Aboriginal Healing Foundation, we see this happening everyday. The body of Aboriginal knowledge about healing is already immense and is ceaselessly growing. The process of healing can be given expression through a rich array of forms that are already well rooted in Aboriginal cultures: language, ceremonies and rituals, visual art, dance, architecture, clothing, meal-making etc. ... Since the beginning we have tried to encourage people to come out, tell us their stories, tell us how they transformed themselves and helped other find their strength to heal. For the first time, we are able to present you with an issue almost entirely written by contributors. We loved reading their inspiring stories and are very, very happy to be able to share them with you.

It certainly seems to us that the common message of Elders from every corner of Canada is beginning to be heard and being heeded: Today is a time of choices – treating the Creator with respect and gratitude, or not, treating the earth with respect and wisdom, or not, treating ourselves with respect and dignity, or not, treating other with love and respect, or not. As Always, there is a price to pay for choosing the “not,” and that price is health and happiness. -GR

Inside

Letters

PAGES 2 - 5

Ojibwe Cultural Foundation

PAGE 7

Medicine Wheel: A Healing Beginning

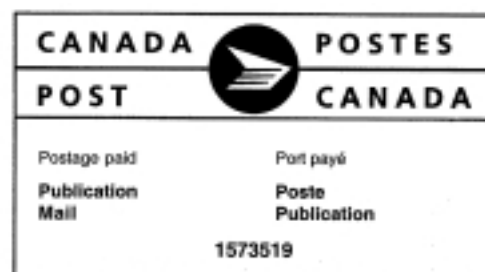
PAGE 11

The Psychologist in Aboriginal Territory

PAGE 22

Standing Buffalo Dakota Nation

PAGE 24





Hi there,

I would like to receive *Healing Words*. I would also be interested in a complete listing of resources on residential schools.

Thank you,
Deseree.

*

Hi, if you can provide me with info on: Your audience (people), focus (news), when you started, are you still in operation, are past issues accessible.

Also when is it out? Monthly/bi ?

Thank-you,

Yours truly, Ojibway post-secondary student Larry age 35.

Larry,

Our audience is over 30,000 people for each quarterly edition of *Healing Words*. This includes Aboriginal people and non-Aboriginal people. We have readers residing in the United States and beyond North America as well.

The newsletter's focus is upon healing. We therefore feature many articles that concern residential schools, survivor groups, healing programs, and history.

The first issue came out in 1999. You are now reading Volume 3 Number 3, our 11th issue. You can obtain back issues by contacting the Aboriginal Healing Foundation (see below for addresses).

*

continued on page 3



*Healing
Words*

To receive Healing Words, write to us at Suite 801, 75 Albert Street, Ottawa, Ontario, K1P 5E7 or phone 1-888-725-8886. (In Ottawa, phone 237-4441). Our fax number is (613) 237-4442 and our email is grobelin@ahf.ca or wspear@ahf.ca. Keep in mind that the newsletter is available in French and English and is free. Also available on-line! [http:// www.ahf.ca](http://www.ahf.ca)

Submit your articles, letters, or other contributions by fax, mail, or email to:

The Editors, Healing Words
75 Albert Street
Ottawa, Ontario
K1P 5E7

Our fax number is (613) 237-4442 and our email addresses for submissions are:



grobelin@ahf.ca



wspear@ahf.ca



Please include a short biography with your submission as well as a return address and phone number. We may need to contact you about your submission.

The AHF does not pay for published submissions, but we do provide contributors with copies of the newsletter.

The views expressed by contributors to *Healing Words* do not necessarily reflect the views of the AHF.

All submissions are subject to the approval of the editorial team and may be edited for spelling, grammar, and length.

**A SPECIAL THANK YOU TO
ALL OUR CONTRIBUTORS !**



Healing Words,

My name is Terena Hunt and I work at Burnaby Correctional Center for Women. I would like to request your newspaper *Healing Words* for the the women here.

Thank you very much.
Terena Hunt.

Hi! Terena

Thank you for you message, Terena. We would be very happy to add you to our mailing list for *Healing Words*. How many copies do you require?

We also are very interested in getting information about the work you do and about the women you work with. Please let us know if there are any issues related to Residential Schools that you or the women are interested in. Also, we are always looking for poems, letters, stories, drawings to publish in the newsletter, if this is of interest to you or to the women, please do not hesitate to contact us.

I am forwarding your contact information to our mailing list operator, just tell me how many copies you need.

Thank you, Terena, for your interest.
-Giselle & Wayne.

*

Dear Sir and/or Madam:

I brought a copy of your publication newspaper, HEALING WORDS from Yellowknife, NWT to Tuktoyaktuk, NWT. I would really love to subscribe for 12 copies. Your material is an excellent teaching tool for holistic healing, I can use for lesson plan. I am an adult educator at the Aurora College Tuktoyaktuk Learning Centre. Tuk is my hometown and we are in dire need of healing! In the yr. 2002, we've had 4 suicides & an uneventful tragic accident on the winter ice road where my brother was one of the deceased.

Thank you, I will keep you posted of the productive work from your newspaper.

Rosemary Lundrigan.

Hi! Rosemary,

What a positive and encouraging letter, Rosemary! Thank you very much. We are preparing the next newsletter and it is always an intense time for us, so your encouragement is very much appreciated. One of the Foundation mandates is to promote awareness and education, so you are helping us too in a very concrete way by teaching your students about Residential School issues. You are doing important work, please keep us posted about your work, we are interested.

There is no subscription fee for *Healing Words*. All we need is your mailing address and your telephone number, Fax if you have one.

We have a special column for readers' letters, and yours will be published in our next newsletter. Don't forget to e-mail me your contact information.

Thank you again, Rosemary

In the Spirit of Healing,
-Giselle and Wayne.

*

Received by e-mail:

Hello everyone,

My name is Edward Martin and I am the Conference Coordinator for the 1st International Circle of Children Conference – Intergenerational Effects of Residential School October 2003 to be held in Montreal.

I'm looking for people who are interested in having their name added to our mailing list.

I am looking for Residential School Survivors and Children of Survivors and anyone who is dealing with Residential School issues.

The purpose of this database is to actively involve Residential School Survivors and Children of Survivors nationally. Eventually I will have a survey/questionnaire that will capture relevant data for the project. Gradually in time, we will have an E-newsletter with current information on the Conference and updates, and articles from Residential School Survivors and Children of Survivors.

When responding to my request, please indicate if you're a Residential School Survivor or Children of Survivor and contact info.

You can also email your request to my work email at home circleofchildren@sympatico.ca

For more information on the Conference please check out this website.

http://www.visions.ab.ca/activities/conferences+seminars/international_circle_of_children.htm

This conference will address the legacy of physical, sexual and cultural abuse endured by many generations by focusing on the needs identified by Residential School Survivors and the Children of Survivors. Through unity and a sense of Nationhood, we anticipate building on the understanding of the effects of Residential School by including the rest of the Canadian society to actively participate in the events prior to the Conference.

This project will also focus on the Children of Survivors and the future generations coming up. With the education of our Nations history being the most important element of concern, we intended to bridge the gaps of understanding of what our great grandparents, grandparents and parents survived through a series of healing workshops, round table discussions, spiritual ceremonies and fund raising events.

Wel'alín,
Edward A. Martin
Conference Coordinator
Native Friendship Centre of Montreal
514-499-1854 fax: 514-499-9436

*

Ahneen.

Read the winter edition of *Healing Words*. The front story touched a deep inner part of my being. And I needed to share this with you.

Please find attached, one letter stating some of my history and the other is what I would like to share with all the Anishnabequa.

Hope everyone enjoys the article. It took me less then a week to complete it.

Baa maa pi Go waab min
Verna Tabobandung.

[Editors' note: please see Verna's writing at page 17.]





Hi! Verna,

Thank you for your contribution,Verna.I really like it.I have placed it in our file for the next newsletter. Wayne and I will then look at what we have and finalise our choices for content. From my point of view,your contribution will be a great asset for the newsletter,and will fit very well.

Wayne just told me you phoned him enquiring if your e-mail was received. I received it with no virus problem. So thank you. I will confirm the publication of your article very soon. I know you have indicated your interest in its publication in the e-mail, but we have to ask you to send us a short letter indicating you authorise the AHF to publish your article.

Thanks again Verna,and congratulations.

- Giselle

*

Dear Friends at *Healing Words*:

My husband and I picked up your Newsletter for the first time last month and we would like to be added to your mailing list.

Also I would like to send you a photo of one of my paintings. It is a 36" Circular Canvas painting. It is called "The Keeper of the Seven Fires" Also I am glad you called out for poets, as I do some writing. I am sending you the poem that goes with it the painting. I would be pleased if you could share it with your readers.

Hi! Zoey,

I had not received your first e-mail, but I am really glad that you persevered and contacted us again.I have passed on your contact information to the person in charge of the mailing list, and it is with pleasure that we will add you to it. I love your poem and would like to include it in one of our newsletter,if possible the next one,if not the one after that.

Thank-you both so much for your interest, and congratulations on your art work.

In the Spirit of Healing

- Giselle

*

Hello all and Peace,

Is your publication still operating and are submissions still okay?

Thanks

Richard Tardif
Montreal, Quebec.

Good morning Richard,

Yes, our publication is very much alive and we are always open to receiving contributions from readers. The deadline for our March newsletter has passed, but we would be pleased to consider your contribution, if you have one to offer, for our next newsletters.Thank you, for your interest, Richard.

- Giselle

Bulletin Board

The Children of Shingwauk Alumni Association will be hosting their 5th Reunion August 2-5, 2002. The Gathering is in Sault Ste. Marie at the old Shingwauk School location which now houses Algoma University College 1520 Queen St. East Sault Ste. Marie, Ontario. The gathering is for all former students and staff and their descendants. We address the impacts of the former residential schools our way. Please plan to join us, we are quite welcoming.

For more information:
Theresa Turmel
Shingwauk Hall
1520 Queen St. East
Sault Ste. Marie, ON
P6A 2G4
Telephone: (705)949-2301, Ext. 217
Fax: (705)949-6583
E-mail:turmel@auc.ca

Dear Readers: please help other survivors by sending your response to *Healing Words*.

Dear Giselle and Wayne

Please find attached my testimony and support letter to a submission to AHF this past summer. Keep up the good work you have started. We all have to begin to talk.

Mahsi,

Joachim P. Bonnetrouge

[Editors' note: please see Joachim's writing at page 16.]

*

Hello!

I would like to receive your newsletter *Healing Words* at home. I am a Cree student. I am working toward a Master's degree in psychoeducation and I find the information in your newsletter very useful. Could please tell me if there are costs involved?

Thank you very much.

Janet

Hi! Janet,

Thank you for your interest, I am very happy to learn our publication is useful to you. It is with pleasure that I add you name to our mailing list. *Healing Words (Le premier pas)* is free and you will soon receive the next issue published at the end of April at home. Just watch your letterbox!

Thank you again, Janet

- Giselle





· Rachel Kelly Dunn

Happiness

It was a beautiful day,
I was laying on the grass,
Staring at the big white clouds,
Thinking of all the things that make me happy,
Food to keep me alive and not to starve,
Home to keep me warm and safe,
Family to watch over me and to care for me,
Medicine for when I get sick I can be treated,
For work to give us the money to buy me all of these things,
Clothes to keep me warm,
Friends to lean on and tell them my problems,
And for life, for all these beautiful things,
I can go on and on and on,
But,
And Oh Yeah for swimming which I'm off to do right now!

Rachel Kelly Dunn
Age 12
Wednesday, July 4, 2001

Below: St. Andrews [Anglican] Boarding School, Athabasca.



Greetings!

As we are often working within first nations communities we found your newspaper *Le premier pas* at the Native Friendship Centre in Quebec. We would like to know if it would be possible to subscribe to your paper, and if there is a cost.

I am also attaching the press release we send out to announce our activities within the various reservations. If you would like more information about our services it would be my pleasure to send you an information package.

Thank you so much. I look forward to reading future issues of *Le premier pas*.

Elizabeth Lowenger
Montréal (Quebec)

Good morning Elizabeth,

Healing Words/Le premier pas is entirely free, we just need your contact information in order to transfer it to our mailing list. This has been done in your case and it is with pleasure that we will send you the next issues of *Le premier pas*.

If you need several copies, please let me know.

I have passed on the news releases to our Webmaster, and it will be posted on our Website. Yes, I would definitely like to have more information of the work you (the Foundation) do, Elizabeth, and I look forward to receiving it.

Thank you very much for your interest, and encouragement.

Very best regards,

- Giselle

*

Good afternoon;

I am the Aboriginal Programs Officer on the women's unit at the Regional Psychiatric Centre (Prairies). A friend of mine told me that there is an article about maximum-security federally-sentenced women in the winter issue of *Healing Words* and she passed on these e-mail addresses. I was wondering if it is possible to get some copies of this newsletter for our staff and patients. If there is a cost associated with receiving the newsletter I would need to know that prior to having it sent to me.

Audrey Hobman
Aboriginal Programs Officer

Dear Audrey

Thank you for your request. We received several similar requests from Women's organisations and Institutions, and it means a lot to us to see that this publication is of interest to women and those who care for them.

Healing Words is free; I have forwarded your address to our mailing list administrator and you will receive the next issues.

I have also mailed out to you today several copies of the Winter issue. Thank you again, Audrey for your interest, and please convey our greeting and support to the women who will read it.

- Giselle

End of letters



· Zoey Wood-Salomon

Keeper of the Seven Fires

When I woke up this morning
I offered up a prayer to my Creator
and I laid my tobacco down
It was sunrise as I started my walk
I followed a small beaten path
Into a very deep and dark forest
But I was not afraid
I knew you were with me
You promised
The air in the forest
smelled so fresh and clean this morning
just like after a rain
Sweetgrass, Sage & Cedar
filled the air
Exhausted
I stopped and rested
among the tall dark trees
Sunlight was filtering in
as I picked up my drum and sang for you
Old Anishnabe songs spilled out into the air
as I sang to the mountains, to the birds,
to the flowers and to the trees
Songs of thanksgiving
for the wind and for the rivers

I sang for my little brothers & sisters
as they scurried around me
that morning in the bush
Songs for my ancestors
and generations yet unborn
Elation filled my spirit
as one by one
each Grandmother came
and sat by my side
First there was love, then honesty
followed by trust, humility & bravery
Finally respect and wisdom
It was in this exhilarating moment
yet a moment so private, so peaceful,
so filled with love that I first met
me
an Anishnabe Kwe
“Keeper of the Seven Fires”
Aho!

- Written & Copyrighted by Zoey Wood-Salomon



Zoey is from the Ottawa Nation, Wikwemikong Unceded Indian Reserve, Manitoulin Island, Ontario, but she resides with her husband in Sault Ste. Marie, ON.

“I started writing poetry at a very young age, and I have always been interested in painting, but one of my teachers told me at a grade school level that I had no idea what I was doing in art. So since then I hid everything I did – until I met my husband, who encouraged me to show the world what I can do. I started painting in acrylics in 1981, and with each painting also comes a writing, whether it is in story form or poetry form.

For a long time I was lost. I tried to blend into the dominant society but I never found a place where I felt good about myself. My Creator in His great love for me saw this and He opened up a way for me to get back in touch with who I am and where I come from.

Today, He is leading me gently back to my culture, my heritage and my people. He has done this through my writings and my art. My art and faith have become integral parts of my self-discovery. When I paint I pray. I find I get very dissatisfied with myself when I do not paint because I pray better when I paint, and so, if I am not painting, I am not praying.

Meegwetch,
Zoey Wood-Salomon.

featured project



OJIBWE CULTURAL FOUNDATION'S RESIDENTIAL SCHOOL PROJECT

The Residential School Experience – Reflections, Remembrance, Rejuvenation – A Symposium and Exhibition

The principal goal of the Ojibwe Cultural Foundation's Residential School project was to assist survivors in dealing with the residential school experience through artistic expression. This type of programming has been called 'healing through the arts', but we chose to call it 'moving from experience to expression'. The artistic emphasis of the program was complemented with archival research in order to create an exhibit that was both artistic and documentary.

Purpose

One of the aims of this exhibition and symposium is to provide survivors and their extended families a safe haven in which to express their thoughts, memories and aspirations for individual and collective healing in a positive and respectful manner and which allows others who were not close to the experience to gain an understanding of the significance of this emotional and cultural holocaust.

An important part of the exhibition is presenting not only the creative and artistic submissions of survivors and their relatives but a collection of documentation, photographs and archival material detailing the history, policies and environment in which residential schools were operated. Such a collection is a powerful testament to the devastating impact of these schools on the families, relatives and communities of survivors and should be brought to light.

It is our hope that this exhibition will not only allow survivors an opportunity to heal through a form of art therapy but stimulate the beginnings of a healing dialogue in families and communities and respectful awareness and thoughtful discussion amongst the general public.

In this regard, the symposium is a key element of the exhibition launch providing a safe environment for reflection, sharing, discussion, and emotions. A theatrical work, sharing circles, small group sessions, one on one sessions with elders, healing ceremonies and the like are envisioned as part of the symposium to address the mental, emotional and spiritual needs of survivors, participants and their families.

The residential school can only be summarized as a cultural and emotional holocaust for survivors, their families, relatives and communities.

Scores of little ones were taken from the security of caring extended families, the familiar rhythm of the Ojibwe/Odawa/Potawatomi language and lifestyle, the carefree cadence and beauty of the seasonal cycle, and the circle

of their cultural identity never to return. They may have recovered from any physical indignities and walked out the doors at the end of their requisite 'education' but these were not the same people.

Loss of language, cultural identity, traditional knowledge, and self-esteem coupled with shame, emotional isolation, feelings of hopelessness and lack of self-worth combined to effectively cripple successive generations of Anishnawbek people, their families and communities. Much of this is manifested in high levels of alcoholism, substance abuse, family violence, depression, ill health and poor economic prospects for the affected individuals and their extended families.

Almost implicitly, very little has been said about these devastating effects. The more horrendous aspects of residential life including physical and sexual abuse are almost never spoken of. Sadly, today's youth have little awareness and appreciation for the effects this experience has had on some of their relatives due in large part to survivors' reluctance to unburden.

Unburdening has come about, in some instances, in more unhealthy ways such as excessive drinking, aggression, physical, mental, emotional and other forms of abuse no one likes to talk about.

This exhibition and symposium therefore proposes to provide an outlet for individual creative expression in any and all mediums for survivors and their extended families to share their memories, thoughts and feelings about the whole experience.

Exhibition

A professionally mounted exhibition will assemble works submitted by anyone interested in sharing and participating in this initiative as well as archival information, photographs, written information and other materials of historical significance about the residential schools in our territory. The object





is to provide a form of release of therapy through creative expression which will allow survivors to finally share and unburden any feelings or thoughts they've been harbouring as well as express their hopes for the future generations. The juxtaposition with the archival information is needed to inform and remind people of the oppressive methods, policies and operation of these institutions. In some measure it serves to validate what survivors have experienced and raises the collective awareness of 'unaffected' youth and the general public who may not have an understanding of the impacts of residential schools.

Symposium

As part and parcel of the launch of this important exhibition, a symposium is proposed which essentially is a forum for dialogue. Those wishing to share their experiences, thoughts or written materials with others in small group settings or sharing circles will be encouraged to participate. A play will be commissioned by the local theatre group which will incorporate as much as survivors are willing to share about the experience. The emphasis will focus not only on the past but the future as well. There are many aspects to the symposium which could be proposed, all of which of course, must respect the wishes and ultimately the safety and emotional well-being of survivors and their extended families.

Goals

- 1) To provide a safe, respectful, emotional and expressive outlet for survivors, their families and relatives.
- 2) To validate and affirm the impact the experience has had on survivors' lives, their families and the communities in which they live.
- 3) To raise awareness amongst youth, communities and the general public about the legacy of physical, sexual, emotional and mental abuse in residential schools and the intergenerational impact on survivors and their families.

Start & End Dates
1/1/01 - 12/31/01

Primary Contact:

Paul Nadjiwan
Executive Director
Tel: 705-377-4902 ext. 24
Fax: 705-377-5460
Email: kate.roy@onlink.net

AHF Contribution
\$98,000.00

Moving from experience to expression: The Ojibwe Cultural Foundation's Residential School Project

The Ojibwe Cultural Foundation's (OCF) residential school project, "Remembrance, Reflections, Rejuvenation" is a program based upon the concept of healing through the arts. A program based upon healing through the arts lends itself to the creative and artistic nature of native people. However, such a program also allows for an expressive outlet for residential school survivors who may harbour memories that are too painful to talk about. However, artistic expression is

more than that, it is also a means of documentation. In an effort to assist residential school survivors to contribute their artistic expressions, the Ojibwe Cultural Foundation hosted a number of workshops in painting, creative writing, as well as a reading performance of a new play by Cree playwright Shirley Cheechoo (who is also a residential school survivor).

For the months of August and September, the OCF exhibited the works of art completed in these workshops alongside the paintings of more established artists such as Metis artist Jim Logan, Anishinaabe artists Ida Baptiste, Don Ense and Sean Couchie. To complement the artistic expression, the exhibit also displayed the Ojibwe Cultural Foundation's Spanish residential school photograph collection. The goal of the exhibit was to raise awareness, educate and showcase Native artistic talent. Another goal of the exhibit was to display the varied responses and perspectives of the residential school experience.

The two submissions that accompany this article are on display at the OCF's residential school exhibit. The photo is an unidentified Spanish student. The prose that accompanies the picture, entitled Mutual Wisdom was written by Mary Lou Cecile Debassige of M'Chigeeng First Nation. Mary Lou's mother attended St. Joseph's School for Girls in Spanish, Ontario. The prose is the product of one of the exercises conducted at a writing workshop held at the OCF and facilitated by noted Native author Lee Maracle.

The second submission is a painting created by Nishnaabe artist Don Ense. Although Don did not attend residential school he was inspired by the exhibit of photos and the paintings that were on display. Don felt that the paintings in the exhibit tended to depict the more negative aspects of the residential school experience without addressing the need for healing. His painting is accompanied by an explanation, in his own words, of his painting.

Artistic Component

Three workshops were delivered throughout the summer of 2001. Two were held in M'Chigeeng and one in Sudbury. The first workshop was held in late July and was facilitated by Alan Corbiere. The workshop started each day with a circle and a prayer from an Elder or Traditional Helper (alternated between Liza Mosher and Jake Aguonia). After the circles, participants were asked to engage in the exercises that focussed on the theme words of "Remembrance, Reflection, and Rejuvenation".

Participants were asked to generate and illustrate ideas on remembering the experience - what had happened to individuals, to families, to communities and to our nations. The second day, participants focussed on reflecting upon how the residential school experience affected them personally, their families, and their communities. And finally, participants were asked to illustrate how they themselves can rejuvenate from the experience. Three tables were set up in the workshop area, each table corresponded to a focus word. Each participant was asked to contribute a drawing to these murals. The result was a mural on *Remembering*, a mural on *Reflecting* and one on *Rejuvenating*. After these murals were done, the participants were asked to paint a picture of their residential school experience.

The second workshop was called "Writing to Remember, Writing to Heal" and was facilitated by accomplished Sto:lo author Lee Maracle. Lee Maracle has taught creative writing for number of years in British Columbia at Enowkin School of Writing*. Ms. Maracle had participants engaged in self-reflection exercises from the onset. These exercises involved working with your five senses. Participants described and 'journalled' their feelings, this journal became a point of reflection throughout the 3 day workshop. This workshop was held in M'Chigeeng at the Ojibwe Cultural Foundation. At the time of the workshop, the OCF Spanish Photograph collection had been mounted for display in the main hallway. A master of improvisation, Ms. Maracle had the participants utilizing these photographs in the exercises.

The first exercise was to pick a photograph and choose one of the boys or girls in the photograph and write a letter home on their behalf. A subsequent exercise was to then write a return letter to that child, but this time writing as the parent or sibling of that child. Another exercise was one Lee called 'snippets' or 'framing'. In this exercise, participants were asked to start with an image from their childhood, any image, which could be an open door, the light on or a thunderstorm. That starting image was then to be contextualized with a personal experience. The writing exercise involved dealing with a personal issue and bringing it to some kind of closure. In this 'writing as healing' exercise, the last line of the exercise was to 'close the book' or 'end that chapter' by using the initial image and reversing it. So that open door was then closed, the light that was on got turned off and that thunderstorm gave way to sunshine.





All of the exercises culminated in the final task of pulling all of the generated images into a short story. But this short story was to be written for one of the scenes depicted in the photograph collection. The end result was some powerful personal stories that effectively utilized the photographs as generative themes. Some of these stories were then typed out and mounted alongside the photograph.

The third workshop was facilitated by Nishnaabe artist Will Morin. Will's approach differed from the other two workshops but resulted in some beautiful artwork. Will started the workshop with a talking circle. In the talking circle, Will explained that as adults, we have been conditioned to separate our essential selves, that is we separate our physical selves, our mental selves and our spiritual selves. We do so by repressing our emotions, by not saying some things we would like to say, and by foregoing some child-like activities. This workshop was aimed at re-acquainting ourselves with these aspects through art exercises. Will had participants fingerpainting, using some basic Reiki while demonstrating some simple, yet effective artistic techniques.

Some of the art produced at the workshops was displayed at the Ojibwe Cultural Foundation's residential school exhibit. These amateur artists' work was complemented by some more established artists such as Metis artist Jim Logan, Ojibwe artist Sean Couchie, Nishnabe-kwe artist Ida Baptiste and Nishnaabe artist Don Ense. Jim Logan's series "Requiem for our children" was loaned to the OCF courtesy of the Friends of the Gallery, Yukon Permanent Arts Collection in Whitehorse. Sean Couchie's haunting painted images of the boys' and girls' school at Spanish starkley contrasted the OCF photograph collection. M'Chigeeng artist Don Ense, viewed the work of Jim Logan and found that the series did not attempt to address the need for healing or reconciliation. Don went to work and produced the amazing "I shall fear no evil".



Courtesy of the private collection of Dr. B Caloyannis and Little Shell Art Studio.

The art of the workshop participants, the accomplished artists, and the OCF's Spanish Photograph Collection was complemented with quotes from infamous/notorious government and church reports. Also on display was some newspaper clippings from the Sudbury Star and the Sault Daily Star both of which reported Spanish graduations and hockey championships. Even the Garnier School (Spanish boys school) song was on display.

One of the final events of the program was the performance of "Moose River Crossing". This is the latest play by Cree playwright and residential school survivor, Shirley Cheechoo. Shirley Cheechoo invited a few actors to assist her in the reading performance of this play. The play is about residential school reunion that takes place at the very train station these survivors used to board to get to the residential school. Ms. Cheechoo, through various characters in the play, was able to capture the spectrum of varied perspectives regarding the whole residential school experience. Indeed, some of the characters told their stories of abuse, while other characters attested to the

school's positive contribution to their 'success'. The play was well received on both the Friday night and the Saturday night reading performance on Labour day weekend.

Currently, the OCF is investigating the possibility of hosting a symposium on the Residential School Experience. The symposium would provide a forum for residential school survivors and the community at large to listen to a few guest speakers discuss contemporary issues concerning the residential school and how it has impacted our communities. Three presentation themes are being proposed: the residential school experience and its effect on (1) Native leadership, (2) Native education, and (3) Native traditions. Guest speakers will all be Spanish alumni and will have served as a chief, teacher, principle, and a respected elder or pipe carrier.



Photo courtesy of the Ojibwe Cultural Foundation.

Mutual Wisdom

1. A young Native girl inside a hand-made, cardboard canoe. ... I too, a young Native girl inside an un-natural secular system. Linear perspective with an A equals B. Mind and Body fixation equals alienation.
2. She holds a cardboard and small board for a make-believe paddle, and acts as if paddling ... I too, held fast to an unfit role-model, authoritative figures, both coated with male and female adult attire.
3. She pretends there is a body of water under the faked canoe ... I too, pretended this was the ideal system but kept seeing and getting images from various places to tell me otherwise. There was no showering me with positive, concrete and worthwhile fountains of truth of any type.
4. A theatrical play, skit, performance, concert ... I too, played the jailed part, inside the trail (or trial?) of traumas which resulted from cultural genocide(s), holocaust(s) and massacre(s) of my people.
5. The background consists of a curtain filled with pasted-on, cut-out hearts with initials SJS and GRS on them. This tattle tale means 'the society of Jesus' but it also means Saint Joseph's School for Girls and the other initials means Garnier Residential School for Boys ... I too, tried to believe this was a loving "Society" by celebrating St. Valentine's Day, February 14th of each year. Instead, they relied on a 'faked I love you idea' by giving me the name of both a virgin (Mary mother of god), and a prostitute (Mary Magdeline, the one who wiped Jesus's feet supposingly). I filled neither. I am Kineugeeshigoo Kwe/ Golden Eagle Woman.



◀ OJIBWE CULTURAL FOUNDATION'S RESIDENTIAL SCHOOL PROJECT

The Residential School Experience – Reflections, Remembrance, Rejuvenation – A Symposium and Exhibition



6. She wears imitation Native clothes and headgear. Instead of intricate, designed leather dress, it is a potato sack with unevenly-cut fringes around her neck. Instead of a genuine headdress with real eagle or other bird's feathers, it is a headband with artificial feather plumes ... I too, dressed the part for too long. In the wintertime, I wore some rich, old shagnosh she kwe's (non-Native woman) discarded coat. ... Which my mother had bought from a rummage sale behind the Roman Catholic Church. She had hemmed it to my knees. On my head, I wore a folded-in-half headsquare or bandanna. Deprived of care connection, from an unimaginable soft, warm animal skin.

7. There is a small arrow on the surfaced, right hand side of the artificial canoe, to the Native Girl's right hand side ... I too, was and still am put in a life-context. I am and come from the Odawa, Pottawatomi, Chippewa,

Ojibwe and Scottish background. I know some things about our Native Traditional Ancestor's seven teachings and directions. Their "Wholistic Law of Life in the Universe" banner comes under one's tribal name. This is the natural law of life and all life on Earth Mother contributes to it. It is a place where all munidoo-wen (spiritual) life is sacred, respected and accounted for. It has always been and still is a form of spontaneous communicative and collaborative interconnection and results in ritualistic exchange ... with a Ceremony of Life inside this eternal Life-Cycle. Ahau! §

Alias mary lou cecile debassige. © Written for OCF creative writing workshop July 27-29, 2001 facilitated by Lee Maracle.



continued from page 23

◀ The Psychologist in Aboriginal Territory

Community response is of primary importance, the individual therapeutic process often becoming fully meaningful for the person when he can fit his personal process within a perspective of family or community healing. Group approaches that include elements of the traditional culture are in keeping with the importance attributed the group in the Aboriginal community. Concrete approaches that lead groups to exchange and teach each other new skills are appreciated and deemed helpful by the clients. They are less biased culturally and effectively address the communities' need to be the principal actors of their own recovery.

The use of non-directive techniques, the psychologist's style of communication, and the adoption of a stance of "cultural apprentice" are other important ingredients. Some Aboriginal people are afraid of the Western health system; they anticipate that professionals use specialised language, rational language, a cold language that excludes them. The adoption of a very permissive approach that shows a sincere interest in the culture seems essential to the establishment of the therapeutic relationship.

Finally, through the use of dreams, cultural metaphors, traditional artistic activities and art therapy, it is possible to identify a rich cultural heritage and to engage in an exchange in a protected and free space. The symbolic process that takes shape with the aid of these techniques makes it possible to go beyond the limits of common vocabulary between therapist and client, to create a potential space and open up communication. These are the very conditions for a return to normal development and for harmonisation in the therapeutic context.

• Gloria Sault Hudson

“Sago,

I am a Mohawk from Brantford, Ontario. Mom Mohawk from Six Nations, Dad Chippawa from New Credit reserve. I am 52 years old. My name is Gloria E. Sault Hudson. I wrote this to my sons.”

— *to my sons* —

I give thanks to the creator all	through the day
For healing my heart and spirit	and showing me the right way
A few years ago, i was	emotionally almost dead
My heart and spirit was almost	broken
But the elders were there with	their words of wisdom
Sometimes i stumble and fall	
Then i ask the creator to show	me the way
The creator says	
Get up your works not done	
You still have two sons to	show the way
Then i say	
Please show me the way	
So i may help my sons find their	way.

Ona,
Gloria Sault Hudson.



Medicine Wheel: – A Healing Beginning

by Verna M. Wittigo

Traditionally the medicine wheel is recognized as the sacred circle of life. We are medicine wheels ourselves. We go around the medicine wheel countless times a day for new Beginnings (East), Growth (South), Death & Rest (West) and Wisdom (North). In this article I will share with you my knowledge and understanding of the medicine wheel and how I use it for self care, healing activities I participate in and when these activities may be helpful to the practitioner.

First I would like to share with you some of my background.

I was raised in the hamlet of Joussard on the South shore of Lesser Slave Lake in the Province of Alberta. The population was three hundred. The first settlers came in the early 1900s. The hamlet settlers were mostly French and lived by raising mink, fur trade and commercial fishing. The residential school was also a means of economic support to the residents. The Sucker Creek Cree Nation reserve was by the hamlet of Joussard. First nation members moved to Joussard and proceeded to live by hunting, trapping and gathering. They followed the seasonal movements of the animals. Some of the trappers and hunters had trap lines to fill their quota of furs they sold and hunted to maintain a balance of the animal population.

I am of the Cree tribe. The Medicine wheel was not a part of my tribal history that I heard of.

Later in my life I heard from my mother say of my father placing tobacco on mother earth to give thanks. My father was a quiet man he only spoke when it was necessary. He provided for us by hunting, guiding and trapping. My father lived in the St. Bruno Residential School – as he was an orphan – until his grandfather Wittigo took him out at age fourteen. He enfranchised us from our treaty rights to prevent us from attending residential school. I later heard from my older siblings of the sad stories he told of his experience of residential school. I had six sisters and two brothers. For our education we were sent to attend a catholic public school. We were taught to speak French, pray, attend mass. We were baptized and learned about heaven and hell. We had to confess our sins to the priest sometimes we made stories so we would have something to confess. We were strapped to behave and to be obedient. We kept in close contact with my Kokum and Mochum. We children could not be kept a part. We had a good back alley trail from our house to theirs rain, snow or shine. My mother had eleven sisters she was the oldest. Three of her sister died before we could get to know them. I was named after her sister Madeline who died of tuberculosis at the age of twenty-one. We called our first cousins mission beans because we were told this is what they ate at the mission. I loved all my relatives as we shared common pillars our grandparents. We would go to the mission and buy clothes and toys from the little store the nuns have. I remember how the children were dressed in uniforms and had short hair. The boys helped the priest for mass. My kokum always had food on the stove and a warm bed if we went over to sleep. My mochum would tell us scary stories about the spirits this part of life always fascinated me. We always had a vehicle and had the most modern convenience my father could afford. He always spoiled us made sure we had a television and telephone. Our first cousins from the mission area would always come over and watch TV. Sometimes the visitors would fill half the kitchen to watch a movie. Our mochum used to boil roots and medicines we were not taught what they were. We heard of bad medicine and medicine men. Some women made hides, my mother used to make moccasins and take us picking berries. We always had horses, they were used for travel to the bush or packing if on horseback. As family we attended the pilgrimage and mass. The ways of colonization gradually changed our way of life.

Our aboriginal children and youth need to trust, feel secure and safe to be permitted to be themselves and allowed to live the natural path of life.

There is always a beginning and mine was in 1976 when I first realized how spiritually ill I was.

In my search the Creator gave me a hand by guiding me through my dreams. After talking with my kookum I connected to this part of my culture for a firm foundation. This is one of the ways we learned, listening inward and looking outward. I was with alcoholism. I attended treatment and started my recovery. Today I am in my twentieth year of recovery. The connection from the spirit world started perhaps earlier but at the age of thirteen is when I started seeing. I have never feared the other side. These messages were from the metaphysical world involving other people. I continued my lifestyle until I met a person who extended his hand to marriage and a new way of life. This was my new pathway to family and recovery in 1981. I had a relapse

1982 I attended my second trip to the treatment center. This is where I had a visit by an enlightening hand as if to affirm my path was right. My inner knowing told me I was going to recover. I was to go on living the truth and receive guidance by the Creator and all my helpers. I started out by pursuing my education and commenced working in the helping field. I decided to work in the addiction field.

I attended the Nechi Institute in St. Albert. The three-year training program involved cultural and spiritual teachings, which I recognized and took to like a bee to honey. I did not know it then but I found the First aspect of my medicine wheel, spirituality. I loved the medicine wheel at the first introduction everything seemed to fit. I started to see where and how I fit in for the first time to the world I came to live in. I was amazed and to this day I have shared my knowledge and understanding of the medicine wheel to many others. My belief is I can only walk you as far as I have walked.

The discovery of myself, applying the medicine wheel objectives to my life is a daily process.

Today 2002, aboriginal children and youth are having difficulties as we had, however because my world was much smaller then I may not have been aware of the universal issues or provincial issues pertaining to this age group. In our community the aboriginal children issues were kept within the family system(s). We had to have absolute trust in someone and were loyal although we knew it was wrong. Through our religious teachings in school we trusted to share our sins with the priest at confessional and repented. This procedure usually absolved our well being for awhile. One must remember we were protected from the truth by the religious beliefs and dysfunctional natures of our family systems back then. Not all was lost we had functional natures in our families. The truth is those of us who found a healing path and continue on it today was helped along the way. Our parents gave us love as much as they could. As pure and innocent children we recognized the good stuff. We were tripped up and devastated by others and we internalized it. Now we are overwhelmed by the truth of our children and family systems.



◀ *Medicine Wheel: – A Healing Beginning*

by Verna M. Wittigo

... continued

Our aboriginal children and youth need to trust, feel secure and safe to be permitted to be themselves and allowed to live the natural path of life.

Working with Aboriginal children and youth: Introduction to the Medicine wheel age group is always beneficial. I found that they are always looking for answers as well to make some meaning to their existence. I have related the paradigm, explained the ties and relationship we have to the Medicine wheel to our nature. This paradigm is essential for the knowledge of traditional therapists working with aboriginal children and youth. The only requirement is that the client wants to heal and maintain a balanced lifestyle. The client will always know what they need to incorporate wellness into their lives.

Self-care and Healing: Overall to living well I need to recognize, believe and live by four principles of the medicine wheel Faith, Honesty, Sharing and Kindness. I look up to the symbols each day and use them in my life. To manifest these from our clientele we need to live them for youth and children are very apt to look for and recognize how truthful you are living by demonstrating what you live and how you teach. Because during these age group years children and youth look up to us to teach and live up to us in a way where we will approve of their learning. This latter concept reaches closer to home. I remember having a favorite teacher and showing her I learned was very important to me as well as my parents.

Journal Documentation: This helps me by letting go of feelings and thoughts. Keeping in mind of the medicine wheel a client can apply the four components of their daily life by placing their page to cover what they experienced emotionally, physically, mentally and spiritually. Most often then not an individual will recognize the balance or imbalance and where it is affected.

Example: emotional, express feelings: Physical, a walk: Mental, a lesson learned: spiritual, prayer. This is the “Awareness Wheel” the youth and children can be introduced to method of healing and given a journal, can be made up very easily. For example:

Awareness Wheel

The “Awareness Wheel” journal can be made to individual requirement. The more alive and colorful to this age group I believe would be better utilised.

The rock is the symbol of Faith. I use the rock in my healing circle as my talking tool. The rock gives the participants the faith to be heard respected and to expect confidentiality. Sometimes if I am asked to do a talk I carry my rock remind me to have faith.

In my daily life I live with rocks for they are the oldest storytellers. I sometimes sleep with them and I dream of the stories they have to share. Some rocks are empty and have not yet received a story. I talk to the rocks when know one is available mostly when I am doing my studies.

This type of story telling is also beneficial to the youth and children group. We have to take into consideration the spiritual background as to not contradict the teachings of their parents. I have had many healing circles with youth and children they have given me a lot of respect and to the process. I was awed at the outcome and involvement this age group paid to this ceremony.

The belief in this is sweetgrass is Mother Earth’s hair. When we cut, step or burn grass it keeps coming back showing us kindness. The sweetgrass is also braided as the warriors did each morning in prayer to the Creator to unite their body, mind and spirit.

This is very therapeutic to allow participants in letting go of the pain and issues.

Honesty: I use to maintain stability to be proud and look at others with straight eyes. Practicing this principal enables me to sleep in peace and harmony. I find we can easily become dishonest with others if we are lying to ourselves. When I find I lied to someone I will go to him or her and let them know sometimes I find in recovery telling a lie is easier than telling the truth. As one practices this principle it becomes a part of you character. You become like the tree strong, reliable and immovable.

Sharing: like the animals that share themselves to give us sustenance so should we to others.

In my daily life I ensure I eat the food I need to live, I also take my scraps to Mother Earth to share with the other creations. I strongly believe in the balance of life and doing my share gives me strength. I also know I have more than enough when I can share with others. I give thanks daily. I also share myself with others by being there when they need my help or just want my company. I was told I have a good sense of humor and I value this because to laugh is positive energy.

Smudge Medicines: Kindness, I offer to myself when I smudge with sweetgrass and to others when I smudge them.

The belief in this is sweetgrass is Mother Earth’s hair. When we cut, step or burn grass it keeps coming back showing us kindness. The sweetgrass is also braided as the warriors did each morning in prayer to the Creator to unite their body, mind and spirit. I practice this myself if I need more focus for a particular task. To me we are all warriors. The other smudges I use are: fungus, cedar and sage.

Tobacco: I always carry a pouch of tobacco in other to achieve information from and elder or to ask for a pipe ceremony or a sweat. I also take it with me when I need to pray to a certain animal spirit in this ceremony I offer the tobacco and eat the food the animal eats. I have received powerful help from these prayers. I rely a lot on my animal protectors and guidance from their powers. Traditionally tobacco was used to pray to the Creator and now we are doing it more. Belief is the right ingredient to achieve what it is you are seeking to live well.

Example: I see myself as a tool kit. One day I got my car stuck in the bush five miles from any help. I had a good cry and then I remembered my tobacco. I found a beautiful spot to make my offering and proceeded to pray for help. I remembered my tool kit. In my tool kit I had my mind, body and spirit. And from here I found the skills I needed to take my car out of the rut.



◀ *Medicine Wheel: – A Healing Beginning*

by Verna M. Wittigo

... continued

Taking charge and applying my skills, knowledge and the use of mother earth's gifts I assessed the situation and made a plan. I built a bridge out of rocks which took me two hours to pick in the hot sun. I drove my car back and forth to place the rocks until they held firmly under the car and after which I could drive it out. With this experience I used my belief in spirituality, let go of my emotions (I had a good cry first) and used my mental capacities and physical body.

Grieving: Burning letters at sunset, when I need to communicate with someone who has gone to the other side I use this ceremony. I always ensure I lay down tobacco read the letter aloud and burn it when the sun is setting. For the West is the place of death and rest. I also place my bed to the West so when I sleep I rest and rise to the East where newness begins each day.

Sweats: I attend when I need a more powerful connection to healing or seek answers. I go into the sweat lodge for it is Mother Earth's womb. I come out of there with a feeling of being reborn. It is important to find someone who you trust because you are going to bare you pain And you are vulnerable then.

Letting Go: Hair cut it in order to assist someone who you have died and offer it to the Creator. It is preferable you let the hair go in the wind. This ceremony is to assist the spirit to travel to the other side in safety.

Rejuvenating and obtaining energy: Example, In hugging a tree and sitting against its trunk I find a sense of renewed energy. I sit at the base so the energy enters my body through our only external trunk (colon) we were given. Lying flat on ones back is also a means of getting energy from the earth.

Analyzing dreams: we are able to define some messages or meaning to our issues or problems we may or may be aware of. It is very crucial to write them down when you awake.

An individual knows if the dream is significant. We are our best dream analysts we can always find guidance if we need it sometimes we over look things. Example: Last spring I prayed for a rebirth in earnest. One night I dreamt of my father who died in 1991. In this dream I was looking for a little girl. I looked for her in a lodge where women were walking in silence. They told me the little girl was not there. They spoke through telepathy. As I talked away from the lodge moving west I saw my father to the left of me. The season was winter which means wisdom. My father walked toward me from the south which means growth. My father came up to me and told me he had a message as we proceeded to walk toward the west death and rest.

My father spoke telepathically as well. He told me I was going to die and told me how and by whom. I became very angry and woke up. I thought of the dream and chose to believe it was positive and death is not always physical. I knew the creator heard my prayer and I looked forward to my rebirth a new spiritual awakening.

There are a number of different types of dreams.

Healers: could be very powerful resource if an individual is not sure what is going on or needs medicinal healing. Example: In 1991 I sought out a healer who told me I had a curse put on me and I thought I was dying. The medicines he gave me cured the curse. I also approached a healer to find my Cree name. When I found this out I was a whole person. All the past events with a certain animal made sense and gave me clarity and a good sense of self.

If someone is to show you a kindness you give another a kindness. The kindness may be a greeting, compliment, act of kindness or a gift. I believe strongly in what goes around comes around. Giving back to Mother Earth is necessary as she is our life-giver.

Thanks: to the Creator on a daily basis with a smudge or when I go for my walks I offer tobacco.

Forgiveness: I ask on a daily basis for my shortcomings. We have to remember we are human and have limits.

Humble: We do not put on airs, we give thanks. We do not boost about our accomplishments or be better than others because of their faults or weaknesses. We earn what we need.

Humor: I practice in a good way. Example: When I make a mistake I will laugh at myself or I will laugh with others. Laughter is a powerful medicine this experience releasing energy will also leave room to cry in a better way.

Giving Back: I find this most powerful for the more you give the more open you are to receive.

Example: If someone is to show you a kindness you give another a kindness. The kindness may be a greeting, compliment, act of kindness or a gift. I believe strongly in what goes around comes around. Giving back to Mother Earth is necessary as she is our life-giver. We depend on her for our essentials of life. We love her as much as we love ourselves.

In the past work with youth and children I used the "Problem Solving Tool" This tool help to bring the problem into focus as we sometimes magnetize a crisis.

How this works: Put issue in the middle of a wheel. Northeast of wheel, chose one of the five senses of how you identify the problem. East of circle, identify how the problem made you feel. South of wheel, what were your thoughts. Southwest of wheel, list your intentions of how to solve the problem. Northwest of wheel, chose your action and Do It!. It is a simple tool to use for everyday crisis.

Thank you to grandchildren children Axel and Fiona. To nephew Tyler, daughters Angela and April who inspire me to move forward and share who I am.

Hai! Hai! \$

Where Are The Children?
– Healing the Legacy of the Residential Schools

National Archives of Canada – Exhibition Room B
395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
June 22, 2002 to February 2, 2003

For more information: Angie Bruce
Toll-free: (888) 725-8886
In Ottawa (613) 237-4441



After the Treaty Dance at Fort Rae, the children are bound for the convent at Fort Resolution, NWT, aboard the mission schooner Guy, 1937. Photographer: Charles Keefer. National Archives of Canada/PA-073735

Children in the classroom of the North Camp School on the Blackfoot Reserve, Gleichen, Alberta, August 24, 1892. On the left is teacher Hugh Baker and standing to the right is Reverend J.W. Tims. Glenbow Archives/NA-1934-1



a photographic history of residential schools across Canada. The images in the exhibition are drawn primarily from The National Archives of Canada as well as nine additional archival sources, including four church archives. The historical narrative begins with a photograph taken in 1884 and concludes with new photographic portraits of contemporary survivors of the residential schools who are positive figures in today's Aboriginal communities.

Aboriginal-based lawsuits have reframed the way the photographs are interpreted and used today. We look to the past to understand today's systemic problems. Why is the Aboriginal population's rate of drug and alcohol abuse, poverty and unemployment, sexual and physical abuse, suicide rates, and incarceration so much higher than the rest of the Canadian population? Canada's failed program of social engineering and the sexual, mental and physical abuse that took place in residential schools, has had devastating inter-generational consequences. The exhibition encourages Aboriginal youth to question and seek solutions. To see the past is to understand the present and to move towards a healthy future.

He says nothing could stop him from remembering who he was. Pappa is always teaching us our Gitksan language. This is something he is very proud of ...

My Grandfather

My grandfather is John Banek, who is in Wilps Wegyet of the Gitksan Nation. My grandfather was Born December 2, 1923 in a Beautiful place called Andimahl. I like to call him 'Pappa.'

Pappa was raised in Andimahl by his Mother and Uncles. He especially learned most of his skills from his uncle Simogyet (chief) James Wegyet. My pappa learned how to fish, hunt, trap and harvest real medicine, berries, cedar, tea, and whatever was needed for daily living. Pappa says that uncle James also taught him the very important things to become a good simgeget (house member) like Respect all that lives, take only what you need, and share what you have. All of these things he has taught my mother and my sisters, brothers and myself. My pappa is the best teacher in the world.

In about 1929 when my pappa was six years old he was taken away from his home and family to the Edmonton Indian residential school. Pappa says this is where he stayed until he was in grade nine, then he was sent home because he was getting too smart. I can tell it wasn't a good time there for him.

None of the Gitksan people or any other Native people were allowed to speak their language and if they did, they were punished. Pappa says the punishments were something he would have never done to any human being on earth. My pappa never forgot his language.

He says nothing could stop him from remembering who he was. Pappa is always teaching us our Gitksan language. This is something he is very proud of.

In the residential school my pappa worked all morning and went to school in the afternoon for two hours. This he didn't mind. But one thing that he'll never forget is the gwe'e (poor) meals everyone was fed for all of the very very hard 10 hours of work that was done on a day. For breakfast they were fed mush, just mush, with a slice of bread, just bread. Pappa cooks us mush with ice cream and fruit in it, and fresh warm bannock with lots of butter and homemade jam. They were dressed very poorly in the residential school.

He made sure my mom who makes sure all of us, are dressed very well. My heart hurts for him. He tells me his mother (my great grandmother) died while him and his brother Mike was there and the nuns and priests didn't even tell them, and they couldn't even make it to the funeral or feast.

He says there is a lesson in all of this. My pappa makes sure that we make it to all funeral and all feasts. Pappa says he made sure every no good thing that was taught to him, he would never teach or do to others. No matter what they tried to take away from him ... is with him, even stronger than ever now. When my pappa was kicked out of residential school for being too smart he came home and worked and helped out his family. It was lots of work and lots of fun he says. He loved being home.

In 1944 my pappa joined the Canadian Army. After training my pappa became a corporal and a medic. He was sent to the Korean War during the peace talk time. Pappa says it wasn't really a peace time. It was bad, the only good thing he says was that he was able to travel to other parts of the world.

My pappa looks at me and tells me that it is always important to protect what is yours – even if it means risking your life. That's it about the war, ok, he says.

My pappa is interested in passing our ancestors laws to young children. He means to teach us the old ways, and how to behave at all times. I want to be like my pappa. The thing I desire most about my pappa is his Love. He is very loving and caring of everyone and everything.

I have learned how to cook and how to plant flowers so they can grow perfect. I have learned many more skills too, to live a good life, all from my pappa. The characteristics of him I hope to have is his knowledge about the past and his strength to hang on to, and pass onto me.

I will never ever forget the times he brought me to Andimahl with him. I will never forget that one day when we saw fresh bear tracks in the wet sand by our boat that weren't there when we first got there. We were looking down at the tracks then when we looked at the Ksyen (skeena) river there was the bear swimming across. That is the day I will never ever forget.

My pappa wants to go home, he wants to live back in Andimahl where him and his family lived many years ago.

I am very proud to say the I am John Banek's Granddaughter. Or Ne Ye'e John Banek.

- Kimberly Deborah Archambault, Grade 6 Muheim Elementary, Smithers, BC.

the Testimony of Joachim Paul Bonnetrouge

I was taken away from the Big Point village by the R.C.M.P. with a dog team and taken to the Sacred Heart Mission School in Fort Providence the fall of 1952 when I was six years old. Big Point was a Dene village about 40 miles downstream from Providence. My mom and I were living there with her uncle's family. I remember trying to hide under the bed at our house because I must of sensed or overheard that the R.C.M.P. had come to our village to take me to the sister's house. I cried myself to sleep on the dog sled ride that day.

Funny, I don't remember very much from that day on. My older cousin Charlie told how I was so small and that he basically took care of me. He said how at night I used to be so scared that I slept with him sometimes in his bed. I honestly don't remember too much from that day on. I recall how one summer, must be at the end of June, my mom and I were visiting my sisters Marie and Denise in the parlour at the mission. Then all of a sudden, we were all running into the bush way behind the wood lot by the mission. And then spending all day out in the bush, then coming out in the evening to a small house by granny's where my mom and I lived.

Because my mom was not married, I recall that when we were not living with relatives in the bush, in Providence or Hay River, I was living at the Mission in Fort Providence. I believe I must have spent at least six years in the mission. I have endured a lot of physical abuse at the hands of the sister during my stay at the mission. I have endured a lot of ridiculing, shaming in the mission. We were forbidden to speak our Dene language and other boys would tell on us if we spoke "Indian". If you were caught speaking Dene, you got a strapping or hit on the hands with a ruler. I got hit many times with scissors on the hands for playing too rough with smaller boys and if they happen to get in an accident and were crying. I was also a witness to too many crazy incidents in the mission school – for many years I thought I was imagining these things or that I was losing it. I also witnessed brutal physical abuse being carried out by the sisters on some of the older boys. I suffered my first sexual abuse in the mission school by a bigger boy when I was eight years old. Strange, but some time later, I was already trying to kiss a smaller boy. I must of thought that it was a normal thing to do. My, how quickly, the cycle of abuse becomes a reality.

Then in 1959 I went to Grollier Hall in Inuvik for 1 year. In 1960 I attended Lapointe Hall in Fort Simpson for 3 years. Then in 1963 I attended Grandin College in Fort Smith for 3 years. In 1966 I went on to attend N.A.I.T. in Edmonton. I could not study because I was already a full-blown alcoholic by 20 years old. I stayed down south for a few years trying to go to school. I make it as far as Ottawa for 9 months studying to become a radio operator. In spite of my drinking I made through to attain a certificate and was stationed in High Level, Alberta. After a year and half I could not function on account of my drinking. Finally, I went AWOL and came home to Fort Providence. I carried on with a lot of abuse and crazy making. I married a nice local girl although I was still abusing myself and people around me. We had 4 children and I regret that my wife and children have been affected by my craziness and attempting to kill my pain through alcohol. I have even spent time in jail during these years.

Even as Chief of my community I drank to try and kill my pain. Then in 1979 my Band Council gave me an ultimatum, either go for treatment or resign as chief. I went for treatment in March 1979. Now, I recall I went on what is termed a dry drunk for the next while. I went into a deep depression a couple of times. Then something happened to begin turning my life around. I guess my wife heard about a men's weekend retreat in St. Albert, Alberta which I attended with a couple of other local men from my com-

munity. After this spiritual awakening, I began to work on my healing journey. I attended numerous alcohol workshops; follow-up treatment program and even took some training as a drug and alcohol counselor.

They say that a healing journey is like peeling an onion, just when think you have dealt with an issue and feel good, another issue begins to surface into your life. I have begun to deal with my alcoholism and many dysfunctions in my life. Just recently I am learning how to be a good dad to my kids and good husband to my wife. Can you imagine, that I only understood what love was all about at the age of 48? Love actually means caring about people unconditionally, spending time with others and nurturing by being helpful around the house and community.

About 5 years ago I started to try to come to terms with my mission school experience. Part of the work meant to undo and unlearn a lot of crazy things like attitude and behaviours from the mission school experience.

2 years ago, a friend suggested that we ought to begin helping ourselves further and others by organizing a proposal from the Aboriginal Healing Foundation. At the outset, it was really tough because many of our own elders were still drinking and blasted us for trying to deal with the residential school issue. Despite no support and 2 more people who were brave enough we submitted a proposal. So far we have begun to make some headway in creating an awareness of the residential school issue.

I fully support the initiative that the Aboriginal Healing Foundation is embarked upon. This initiative is available to all native peoples that would like to see something that could help them at least begin to deal this seemingly heavy issue. But I believe that we have to begin with small steps. Also we are fully aware that many of our own family and community members may feel threatened at the start. But we need to be firm in our resolve to begin this healing journey and pray that we become role models in our own family and community.

Since our proposal has been funded, I have been fully involved in this project. Our first task was to spread the word out to former students and survivors that it is alright to talk about the mission school experience and that we are not talking against God. We are talking about our experiences and begin to talk about the effects of our experience in the mission school.

During the workshops that were conducted, finally I have had an opportunity to tell my story. Now I am beginning to understand the "effects" of the residential school syndrome/experience. What was most important to me was during these gathering, we created a safe place in which we could talk about the pain in our lives.

I will do whatever is necessary to keep on this process we have started. It would be sad to think that our group may be left in a lurch with no support funding and resources. There is still so much to be done for the survivors of mission school, their families and our communities.

I will keep being involved with workshops/gatherings and eventually would like to take some training so that I may be more effective dealing with this issue and be a better role model in my community.

Mahsi.

Joachim P. Bonnetrouge

Fort Providence, N.W.T. – July 17, 2001. §

The need to acknowledge my strengths
By Verna Tabobandung

My ancestors had cleared a path to show that I have a right to live and was given a purpose in life that needs to be acknowledged and validated or else I wouldn't be here.

I need you to understand that I, too, have experienced powerlessness, helplessness, distrust and betrayal. The existence of my birth-right has always been threatened by the **assimilation & domination** process, which is To Be Ruled or Controlled by a Superior Power. This type of process is not for me, so I stand before you because it never allowed me to be me.

Today, I am reclaiming my rights:

- To voice my needs as nobody is able to read my thoughts.
- To be angry because it is okay to be vulnerable so I can grow stronger.
- To be respected as a Human Being.
- As a Human Being to understand that I am responsible for my own self & the choices that I make.
- As a human being who has the right to live as *I choose*.
- As an Anishnabeas my ancestors provided me with privileges to identify my heritage.
- As an Anishnabequa, who possesses determination and stamina to stand proud.
- As an adult, who is able to make decisions and choices for myself.
- As I was given a voice so I can be heard.
- As I was given a physical body so I can be seen.
- As I was given a higher power so I wouldn't be alone.
- As I was given a heart so I can feel the heartbeat of life.
- As I was given ears so I can hear my neighbor.
- As I was given emotions so I can cry, laugh and get mad.
- As I was given a brain so I can think for myself.
- As a **Tabobandung**, who was given the sight to see afar.
- To carry out the responsibilities of the **Beaver** clan.
- To carry out the responsibilities of being a **Libra**, which is to strive for balance.
- As being the First-born female in my generation because I need to be courageous and humble.

- As the eldest in my family,I suddenly realized that this position needs to be recognized as there are a lot of responsibilities to ensure that the provisions of the ancestors are maintained, such as (Anishnabe identity, treaty rights, hunting & fishing, caretakers of the land & water, etc). So they will continue to be there for the younger generation.
- As a woman who was given the natural power to give life.
- As a woman to know that I am nobody's possession.
- As a mother of two beautiful daughters, who will carry on the birth-right of our People.
- To be a sister to my younger brothers and sisters when they need me.
- As an Auntie & a Grandma, to pass on the love, caring and kindness that my Grandmother passed on to me.
- As a parent, who is going to ensure that my children continue to have a future as an Anishnabe.
- As a member of this First Nation as there is a need to trust the current leaders (as a whole) to carry out their duties and responsibilities to ensure that the existence of our Anishnabe identity is protected.
- To trust the current leaders to make the decisions and choices as they see fit to benefit the whole community.
- To ensure that my rights as an Anishnabe are protected by the leaders of the community.
- As a member to ensure that nobody else claims these lands as "theirs" as it is not "theirs" to own or possess that is why our land is known as "common-land."
- To be me and that is all I ever wanted out of life.
- To acknowledge my right to take my rightful place in this world.

– January 31, 2002.

About Verna Tabobandung ●

Wasauksing First Nation has been my home for the past 43 years. My first family consists of my parents and myself, the eldest of eleven with eight surviving younger brothers and sisters. The violence that we endured as children, still keeps us separated today. With the assistance of the Assimilation and Domination process, I was made to feel that being the eldest female was a crime and being a female was just as bad. I quit drinking in 1986 and quit smoking last June/01. I do not like it when people abuse alcohol only to inflict pain on vulnerable, defenceless children, spouses and pets.

Today, my immediate family consists of two beautiful daughters, one 23 years and six years old and a grandson, all whom I love with all my heart.

Since 1998, I obtained my ged and completed two years of College with honours while holding a part-time job and raising my three-year old. Was the successful winner of the Mary Lou Fox Native Language Award with very little knowledge of the Ojibway language. Also, two of my articles were published in the *Anishnabek News*. Immediately following College, I obtained a part-time job, which I am currently holding as a part-time nnadap

Worker in another First Nation Community. I hunt & fish and also sing with the Wasauksing Women's drum group in my spare time.

I have been learning about my past history due to the severity of the different types of traumas that I have survived. Upon telling my story, people have asked if my background has a residential school history. I have had Uncles who were in the army, where this is another avenue for brainwashing techniques. There is a newspaper article about my Grandfather's family history and having been forced to flee from the States.

Even though, I have no memory of my first eighteen years, I have survived a horrific history of physical, sexual, emotional, mental, social, environmental & financial abuse. So far, my history does not have a beginning as I have not received any form of validation, only the body memories of the physical and emotional hurt and pain that was passed onto me. Whenever, a body memory is triggered, the back of my head or my back is the receiver of all the pain, now I am capable of accepting, validating and moving on in my life, thanks to two special people that have entered my life in the last two years.

Healing – Reconnecting with Things Unseen

<http://siksik.learnnet.nt.ca/DOCS/DeneKede/concepts.html>

"[There are] things unseen, the sounds of animals, the wolf's cry, echoes wailing around us. We hear these things unseen. These were believed. Now we only believe what we see, not what we don't see. That is why things have been destroyed. The spiritual world is unseen. This comes to us from our ancestors. The spiritual world has to be made clear to our children. We have to make our children believers again. They have to learn to interpret the unseen."

- Elizabeth Mackenzie in Yellowknife, June 1991



<http://savethewolf.com>

Dene Perspective

Every culture has a world view whether it is stated or not. It gives people a characteristic perspective of things which runs through every aspect of their lives. This perspective tells the people what is important and why. It tells the people how they must behave in life. Perspective explains life for a people and gives it meaning.

The Creation Story

The Creation story is fundamental for the Dene, for in it, the order of our universe is laid out. The order enables us to see ourselves as a people in relationship to the world. This is our world view – our perspective, the perspective from which we see life and all things around us.

In the Creation story, people are the last to be made. The land and the animals made before us did not really need people and therefore people had no reason to exist. When Dene were created, they were the only people that relied upon everyone else for their survival. They were the weakest of all creatures: hence, the Dene perspective is that survival would be difficult and people, in their relationship to the land, would have to be humble and respectful. As each of the animal people was being defined, a special spiritual relationship between these animal people and all others was defined. For example, as the spider was given its special identity, it was decided that this creature would be the most powerful of people. It would have powers that transcended the earth. Its webs would create beautiful rainbows and be able to capture rain in the heavens enabling the Dene to survive: hence, the Dene perspective that the small, the unseen and the seemingly most insignificant all possess power and thus deserve respect.

In order to survive they had to learn to cooperate and to think about the welfare of the group. It was agreed that they would use consensus to settle conflicts, and if consensus could not be reached, a contest would be held. It was also agreed that whatever decision was reached, it would not be final. Laws could be changed if they were not workable. These together became the basis for the Dene perspective on how to settle conflicts and make decisions.

The creation of the Raven is an important part of the Creation story. The Raven was created the leader among leaders. It was the most powerful and clever of persons and its knowledge and experience were sought by one and



<http://www.indigenouspeople.org/natlit/raven.htm>

all. But it was also vain and selfish. When the birds were being painted, it insisted that it should be painted better than all the other birds. Its reward was of course to be painted black. The Raven's weakness was that it did not see itself in relationship with others around it. It saw itself as complete and finished.

From the Raven story we derive the Dene perspective that we must continually push ourselves to grow rather than remain complacent and smug in what we are or have become.

"All the world has laws. There are many thousands of different animals on this earth and they all have their own laws. When we walk in the bush we think about all of them. This is how we learn the way of all life and the things we don't know."

- Jimmy B. Rabesca in Rae- Edzo, Nov. 1990.

Dene Kede Concepts

Survival

"How do generations after generations replace one another?...It is possible only through teaching each other."

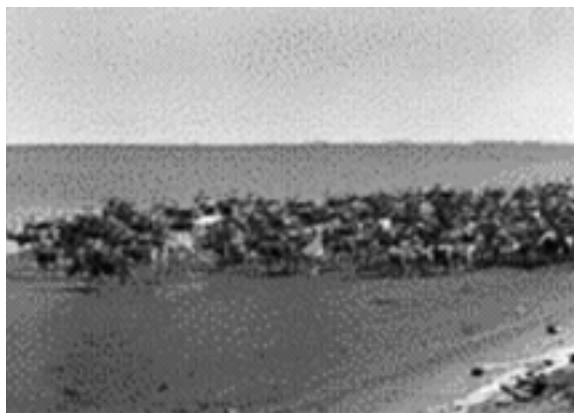
- Jimmy B. Rabesca in Rae-Edzo, Nov. 1990.

For generations and generations, before the coming of the non-Dene, the Dene were able to survive on this land. They were able to survive in the harshest of climates because of the accumulated experience, knowledge and wisdom of the Dene combined with their self-discipline. It was a matter of life or death for each individual to learn as much as possible from the elders and others around them.

◀ Healing – Reconnecting with Things Unseen

"We have to listen to the elders, even though the elder is not our father or our mother. We have to respect those people by word and attitude. We haven't yet benefited from our own experiences. If we keep their words well, we will save ourselves through them. They relate to us their experiences of how they lived and worked."

- Jimmy B. Rabesca, in Rae-Edzo, Nov. 1990.



Survival Today

In the recent past, the young Dene have sometimes questioned the value of the traditional knowledge and skills of our people. They see technology from the south as having replaced most of the traditional skills and knowledge.

In many many ways it has

seemed as though, in today's world, our survival no longer depends upon Dene knowledge and skills.

What many have finally come to understand, however, is that the Dene teachings have very much to do with survival. What we look to now is the very core of what it is to be Dene – our perspective, our world view. We are just beginning to understand that our survival as a people depends very much upon a change in our way of relating with the land, the spiritual world, with others and with ourselves.

Survival of all Humanity

"Aboriginal people, when the world started, had their own law given from the Creator ... Dene Laws don't mean the justice of the White Man's laws. They have different consequences: good words and good life versus jail. How do we choose which laws to teach our children, with what kind of enforcement? ... There are a lot of Dene Laws which conflict with modern times. ... What is the purpose? Survival of the group. Without rules, there is no group. Everyone is surviving individually. The laws enable group survival and we want to get back to that."

- George Blondin in Yellowknife,

We are beginning to understand that these perspectives, which have been at the root of all Dene teachings since time immemorial, have a timeless quality which can be applied to any situation, any place, any people. We understand that we cannot simply talk about Dene survival. In order for us to survive as a people, we recognize the need for the survival of all people and for the survival of the earth. Indeed, in today's world, the Dene perspective is sorely in need.

Changes and crises have forced many who are not Dene to recognize the need for a new way of looking at life. People are losing touch with each other and their communities and, in the process, gradually losing touch with whom they are as individuals, as a people and as human beings. As people move away from the heart of the land and as they become deaf to the spiritual sounds around them, they are destroying that which gives life.

Dene Perspective

The four fundamental Dene perspectives that are given us in the Creation story have to do with our relationships:

- In our relationship with the land we should strive for respect and a sense of humility.
- Our relationship with the spiritual world is based upon acceptance of things that can neither be seen nor touched.
- Our relationship with other people is based upon cooperation and consensus and the welfare of the group.
- And finally, our relationship with ourselves is one which requires continual self-evaluation and growth while accepting our inherent self-worth.

Dene life has been guided since time immemorial by these basic perspectives. And it is these perspectives which we must pass on to the succeeding generations.



Indian Residential School in Fort Resolution, NWT



Children and nun at Fort Providence (?)

The Child

"If a child is born, he is human, just in being born one minute. ... Everyone born is a miracle ... beautiful mind, gentle heart. ... The child has everything, and he will have everything if he is respected and respects."

- Elizabeth Mackenzie in Fort Franklin, Jan. 1991.

The Child is Our Future

Dene elders have said that the child is born grasping the Drum. The child is holding in the palm of its hands the accumulated knowledge, skills and perspectives of the Dene. This drum ensures the continuation of the Dene as a people. The child becomes the community and the community is the future of the people. The child is therefore the future.





The Child is Born with Integrity

In the spring, nature inevitably comes to life, providing that the nurturing winds and rains are there. The things of nature have in their smallest seeds, the forms that they will become. Elders say that a child is like a seed, born with all that it is meant to be, born with integrity. Recognizing this integrity in a child enables the child to remain true to itself as it grows.

Each Child is Unique



<http://www.arts.ualberta.ca/~daghida/education.htm>

Each child is unique in talents and abilities. The task of those around the growing child is to provide experiences which will enable the child to become what it is meant to be. The right way is shown and explained to the child, and in some cases, decisions must be made for the child to ensure survival. But, in the end, it will be up to each child to choose what is right for itself.

If the appropriate experiences are given the child, the child will develop the basic skills required for survival, as well as those special gifts that make him or her unique. It must be remembered that the gifts come in many forms. For some it may be the gift of special skills on the land, and for another it may be the gift of laughter.

Affirm that you are Dene. As a Dene, you search for yourself. You seek those who are skilled and pattern yourself after them Learn the skills they have. You will.become the Dene envisioned. The Real Person, The Dene. (Elizabeth Mackenzie in Yellowknife, April 1990)

Trust in the Child

Because there was a belief in the inherent integrity of the child, from the time it could walk the child was given the respect of being its own person. This respect took the form of trust in the child's natural curiosity to learn and the child's need to learn. The Dene child responded to this trust by constantly challenging and motivating itself to new levels of accomplishment. In any experience, the child could be trusted to learn what it was ready for. Rather than focusing on what the child had not yet learned or mastered, attention was given to what the child had accomplished. Because of the constant focus upon survival, there were few children who did not rise to the challenge of becoming fully who they were meant to become.

Education



"What do the young people know? What do the old people know? We teachers must go between them with this curriculum. We are the link between the children and the elders and the future. We need to hold onto each other. We talk about the kinds, principles, etc. We are talking about the future."

- Fibbie Tatti in Fort Franklin, Jan. 1991.

Education for Survival

There is a Dene way of understanding education. Education consists of providing the skills, knowledge and perspectives that will enable survival. The educational content has come down to us from generation to generation through our elders in the oral tradition. Our elders are the primary source for any real Dene-based education.

Learning through Experience



Traditionally, education was not schooling. Learning for survival happened during all the waking hours, each and every day, and all life long. Learning occurred through life experience – not in abstraction or set apart from on-going life activities.

Cyclical Learning

Also, learning occurred in a cyclical fashion. Through repeated exposure to experiences, children began to learn at their own rate of readiness. Reality was not hidden from children because it was thought they were not ready for it. Children were constantly learning as they lived life.

"Once we [elders] speak in the presence of the children, it will be their responsibility. When we have talked to them clearly and they have been taught both Dene and non-Dene cultures completely, it will be up to themselves. It will be their fault if they become poor for not acting on our words."

- Johnny Eyakfwo in Rae-Edzo, Nov.1990

Self-Motivation



In this kind of education, the children were always very aware of why they were learning something. This was fundamental to their self-motivation. Very rarely was motivation to learn based on simple interest or pleasure. Most often it was based on an acute sense of the importance of learning any one thing.

The task for those around the growing child was and is to provide experiences which will enable the child to become what it is meant to be. Behaviour and skills are modeled and explained. In some cases, decisions are made for the child to ensure survival. In the end, however, it is left up to the child to choose what is right for itself.

"We have been assimilated for a long time. The Non-Dene did not take into consideration that there was already some culture here...But it can't go on forever like this. It has to stop sooner or later. The Dene have to say what we want. It is up to us. I used to think if you learn Dene in School, then school would be blocked. But I think it can be done. But everyone has to be involved. This is a great commitment. The creator put us here for a purpose. We have to live in a certain way in order to survive."

- George Blondin in Fort Franklin, Jan.1991.



◀ Healing – Reconnecting with Things Unseen



Photos used in this article are from <http://www.deneculture.org/sustain.htm>

Community Participation

The whole community (traditionally, the community was the band or family camp) participated in the education of the child. People understood that if they educated the child well, the child would grow to give back to the community, thus ensuring the future of generations to come. The elders, the grandparents, the extended family, people with special gifts or specialty training, all helped the parents in educating the child.

The Role of the Parents

When a child fails to grow with the integrity it was meant to have, elders will evaluate the parents, not the child. It is seen as the responsibility of the parents to ensure that the conditions for growth in the child are provided. Observations and evaluations are not to be taken as criticism but rather as suggestions that will enable survival.

HEALING THROUGH EDUCATION

Dene Kede Erihtl'e: Dene Language and Culture, General Expectations

In order to survive and to live life to the fullest, Dene students must develop respectful relationships with the Land, the Spiritual World, Other People and Themselves. These relationships are best developed with the aid of the Dene Elders and their voice which is the Dene Language.

The Land

In their relationship with the Land, students are expected to, with the aid of the Dene Language,

- Enjoy the Land.
- Become capable on the Land.
- Understand the Land.
- Appreciate and respect the Land.
- Be familiar with the Dene history of the Land.

The Spiritual World

In their relationship with the Spiritual World, students are expected to, with the aid of the Dene Language,

- Recognize powers greater than themselves.
- Recognize what is spiritual in the world around them.
- Appreciate and respect the spiritual forces.
- Recognize and develop their personal spirituality.

The Self

In their relationship with Themselves, students are expected to, with the aid of the Dene Language,

- Work to maintain integrity in their relationships.
- Know and respect themselves.
- Maintain humility.
- Be aware of how one's behaviour affects others.

The People

In their relationship with Other People, students are expected to, with the aid of the Dene Language,

- Learn from and respect their Elders.
- Be generous to others.
- Work with others putting group needs before personal needs
- Accept and enjoy others.
- Know the traditional relationships and changes in these over time.
- Recognize similarities and differences between Dene and others.

The Psychologist in Aboriginal Territory

Intervention in the Aboriginal Community: Understanding the past for more effective action today

Judith Morency and Richard Kistabish

Psychologists are among the many intervenors who have studied the social problems of Aboriginal Peoples in recent years. While such study was generally in the form of a one-time project of assessment or intervention assigned to a psychologist "from the south," psychological care has become enriched by the experience of psychologists integrated into these communities. The effectiveness of their interventions is dependent on respect for the values and traditions of the people for whom they are intended.

Reflection about the contribution of the psychologist to the well-being of Aboriginal communities falls within a vast and complex historical context whose broad outline we can touch on only lightly here. From the outset, it places intervention in an intercultural context; but in this particular context, it concerns a culture that not only is different from, but has been colonised by, the Western majority culture. It is therefore necessary to reflect on the positioning and contribution of psychologists and mental health professionals from the dominant culture in this cultural area, which has been suppressed in a process of assimilation that is counter to any kind of healthy and optimal development of its human potential.

This writing exercise is carried out in a spirit of drawing together and mutually enriching the two cultures, in the search for an intersection of two different circles existing side by side, as opposed to one larger circle encompassing a smaller one. It is our humble desire to share our questionings and our vision.

The reality of the communities

The picture of the living conditions in Aboriginal communities has steadily become clearer over the last 20 years. It has been necessary to go through several stages before getting a clear vision of the critical situation of Aboriginal Peoples and their particular needs. Following the period of "great darkness" which prevailed in the communities between the 1950s and 1980s, with massive sedentarisation and the advent of residential schools, a number of communities undertook a process of healing by gradually introducing programs to combat drug addiction and violence against women and children.

In the 1990s, an impressive national consultation of Aboriginal communities led to the publication of the report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples in 1996. This report documents the unacceptable living conditions that still prevail in a number of communities. These conditions are similar to those in Third World countries: endemic poverty, communities without running water and indoor plumbing, little schooling, lack of jobs, housing shortages and overcrowding, and so on. The picture is also bleak with regard to mental health: alarming suicide rates, drug addiction, domestic violence, sexual abuse, and so on. While no two communities are the same (rural or urban, different socioeconomic levels, differing degrees of acculturation, etc.), the report paints a disturbing picture of the communities generally, as well as of Aboriginal peoples living in urban areas.

In 1998, the federal government recognised the wrong done to Aboriginal communities through the residential schools, and released \$350 million for the development of community healing strategies for the lasting effects of the physical and sexual abuse suffered in those schools. These funds, grant

What is the source of the suffering in Aboriginal communities? Why does it seem so widespread and persistent?

ed to all Aboriginal nations in Canada, are managed by the Aboriginal Healing Foundation (founded in April 1998).

Finally, with a view to acquiring services consistent with their values and their needs, a number of communities are currently directing considerable energy into taking control of their social, health and legal services. A number of communities are making a sustained effort to regain what was lost when the culture and traditional healing ways were shunted aside and taking a greater interest in their potential contribution to the healing process.

The source of the suffering

What is the source of the suffering in Aboriginal communities? Why does it seem so widespread and persistent? It is now recognised that most of the current difficulties in the communities are the direct or indirect consequence of the traumas of colonisation: loss of territory, confinement on reserves, drastic changes in the way of life, residential schools, loss of ceremonies and traditional healing rituals that ensured individual and social harmony, and so on. These conditions gradually eroded the communities' freedom of action and movement and limited the opportunities for the people to lead a descent life and develop their full potential.

Colonisation and the experience of the residential schools (between the 1950s and 1980s) deeply scarred individuals, families, tribes, communities and Aboriginal nations as a whole. The residential school was usually hundreds of kilometres from the community (for example, children from the Atikamekw communities of Obedjiwan, Manawan and Weymontachie, in Haute-Mauricie, attended Saint-Marc-de-Figuery residential school in the Amos region of Abitibi). Although the parents were able to visit their children, there was no mechanism in place to facilitate their travel to the residential school or to allow the children regular outings with their families (transportation). Consequently, five-year-old children could be deprived of contact with their parents for the entire school year (10 months of the year).

These prolonged and repeated absences (sometimes for up to 11 consecutive years) and the culturally foreign nature of the instruction given these children at residential schools had a major impact on the quality of the emotional bonds between parents and children. The residential schools had no mechanism for alleviating the intensity of the children's reactions to the sudden separation from their parents. Instead, all the conditions apt to increase the anxiety felt in response to their separation were present: strangeness of the situation, the language and the pace of life, coldness and anonymity, assaults on the child's personal, physical and cultural integrity, physical and sexual abuse, and so on. Besides the significant impact of the psychological, physical and sexual abuse the children suffered in residential schools, their early, sudden and prolonged separation from their parents resulted in a major loss of parental boundaries.





The separation of children from their parents and the religious instruction imposed in residential schools also had a major impact on the access to, learning and practice of traditional spirituality. Thus, the children were unable to receive the teachings of their parents or to participate in the ceremonies still observed in their communities, already becoming rare occurrences (or performed in secret) as a result of the evangelisation work of the missionaries. What resulted from this deep spiritual disconnection of the children in residential schools was an ignorance, a misconception, even a negative perception of the spirituality of their parents and ancestors. Today, polarised positions coexist around the issue in many communities, and several religions are now practised. This heterogeneity of spiritual practices is sometimes the source of division and conflict between generations, within families and between individuals.

Subject to forced sedentarisation (establishment of reserves) and powerless in a situation in which all children were systematically removed and sent to a residential school, the equilibrium of a number of parents and families declined, and a range of psychosocial problems developed or became more acute (alcoholism, drug addiction, domestic abuse, etc.), further eroding families and the social fabric. The psychosocial problems experienced today in the communities have therefore been handed down generation to generation and are deeply entrenched. Obviously, such conditions promote the emergence of a number of mental health problems.

Culture and traditional practices

We will identify here only a few elements of Aboriginal culture apt to clarify our thinking (the interested reader is referred to the brief bibliography accompanying this article). First of all, health is perceived as a state of equilibrium or harmony among the physical, rational, emotional and spiritual dimensions of individuals. These dimensions are represented on a circle symbolising their interrelationship, and the "inseparability" of the individual, the family, the community and the world. Sickness is thus perceived as the result of an imbalance among the four dimensions or even of the relationships with the family, the community or the world, and the healing of individuals goes hand in hand with the healing of families and communities. Because the culture encourages vicarious learning (learning by observation) and means of communication based on respect, conflict avoidance, humility and listening, each has its place in the large circle of life. The emphasis is placed on role modelling, group consensus and social support.

Traditionally, the spiritual and moral values passed on by the elders are closely linked and all aspects of personal life, relationships with others and relationships with the land are codified. Traditional ceremonies, organised by one or more elders, leave aside the normal working mode and open the door to a protected space in which symbolic language takes shape and is used in the service of healing. They invoke a complex symbolic system and set in motion a healing process that mobilises collective solidarity, provides social support to the patient and resolves conflicts between the individual and collective dimensions affected by the problem.

The report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples recommends an expanded role for traditional practices of medicine and healing. The return to traditional practices, however, falls within a context of social diversity, and there is no consensus in the communities about the usefulness and social significance of these practices. Some Aboriginal individuals do not trust the mental health services of the majority culture, which they perceive as dominant and insensitive to their reality: they do not use these services or discontinue treatment prematurely. Other Aboriginal persons do not identify with traditional healing methods and fit more comfortably into a structure of contemporary psychological services. In our experience, to ensure that the particular needs of the individual are met, it is desirable to make both traditional and Western approaches available with a view to complementarity. In fact, for the healing process to be consistent with the values and culture of

it is important to revise our traditional view of the family. The childrearing practices of Aboriginal communities revolve around extended family systems, beyond the nuclear family.



individuals and communities, the resort to traditional ceremonies must be left to the client's discretion.

We might emit a warning, in passing, about the "borrowing" by non-Aboriginal psychologists of elements of traditional practices (sage, drum, feathers, etc.). In our view, it is more appropriate to refer the client directly to an elder who will accompany the individual through an integrated process, rather than attempt to "integrate" (assimilate) these elements into the Western therapeutic context. In the following section, we will identify some techniques the psychologist can incorporate into his or her practice in a culturally sensitive context, without employing those elements culturally coded as being reserved for elders or persons specifically trained over many years to use them.

Various avenues leading to the intersection

What therapeutic framework is culturally appropriate for Aboriginal communities? How can it be adapted to respect, or even better, to serve as a lever of Aboriginal culture? How does one ensure that what remains of the cause of the wounds is not reproduced within the therapeutic framework? How can Western practices be linked to traditional practices? Certain approaches and techniques are found where the traditions of Aboriginal peoples and contemporary psychological practices intersect.

First, it is important to revise our traditional view of the family. The childrearing practices of Aboriginal communities revolve around extended family systems, beyond the nuclear family. For example, aunts and uncles may share some parental functions, cousins are treated like brothers, and grandparents and great-aunts and -uncles may play as important a role for the child as the biological parents. The contemporary family therapy model must therefore be adapted accordingly.

When someone is referred to a psychologist, several members of the immediate family, of the extended family or of the community, are involved to varying degrees, either contemporary to the problem or retrospectively because the current situation stirs up memories of previous, unresolved situations. Psychological intervention must therefore take into account the historical origins of current problems, retention factors, motivations and the respective positions of the various actors involved. In order to restore equilibrium to the life of the children, their parents and the community, considerable effort must be made to propose interventions sensitive to all these elements, systemic intervention here being the rule rather than the exception.

continued on page 10



featured project

STANDING BUFFALO DAKOTA NATION

Accepting Our Past: Creating Our Future



Positive community is perhaps the greatest challenge among First Nations bands. It seems from the stories I have heard at AHF conferences that it is the simple band politics that are causing distrust and dissension. The psychosocial issues from our past feed the confusion of the present! So why not sew instead!

Purpose

The project provides the opportunity for Elder community members to talk about their residential school experiences, breaking the isolation they feel as well as their inherent shame in holding the 'secrets' of their abuse.

Through this sharing, they are able to begin the process of healing themselves. With the support of the sharing, teaching and therapeutic guidance, they are able to understand the effects the residential school experience had on their lives, specifically with respect to addiction, family violence and lack of or poor parenting skills, reducing the guilt and self-blame and opening the door to effecting positive change by being able to better understand the nature of the problems they have experienced in their lives.

Goals

1. To redress the negative impacts of the residential school experiences of Elders in the community and residents of Lakeview Lodge, with a view to addressing the shame and guilt they carry and break the physical and emotional isolation they experience.
2. Mitigate against losses experienced by years of residential schooling by culture, spiritual, traditional practices and teachings, specifically language and ceremonies; provide support in breaking the cycle of addiction, family violence and lack of parenting skills.
3. To break the pattern of addiction and abuse common in the community through sharing traditions and cultural practices with children in the community.

Expected Results

1. Family Violence
 - More awareness in the community about the issue of family violence;
 - Community members, including Elders, being willing to attend workshops on family violence and healthy relationships, rather than denying any problems.
 - Community members and Elders recognizing the intergenerational nature of family violence.

2. Alcohol and Drug Abuse

- Increased number of Elders acknowledging their addiction and participating in alcohol and drug awareness programs;
- Elders willing to participate in alcohol and drug awareness workshops with youth.

3. Parenting Problems

- Increased participation in parenting workshops offered, including participation by Elders.

4. Loss of Culture

- Elders and other community members offering and participating in an increased number of cultural activities;
- Elders and other community members attending language instruction classes;
- Elders beginning to share their knowledge with children of the community;
- Establishment of an Elder's Council.

Start & End Dates:
4/1/01 - 3/31/02

Primary Contact:

Mrs. Stella Isnana
Band Councillor - Health
Tel: 306-332-4685
Fax: 306-332-5953
AHF Contribution:
\$170,000.00

Organization Address:

Box 128
Fort Qu'Appelle, SK S0G 1S0

SEWING A HEALING PATTERN
WITH THREADS OF FRIEND-
SHIP AND LAUGHTER

The Star Quilt



The eight (8) point star was used by the Dakota people for direction. The Dakota people referred to the star for many day to day discussions, ie., the morning star, evening star and universe in which they used the stars to tell seasonal events - all depended on how the people performed their duties.

The colors of the star quilt were used in rainbow colors, sunburst colors and northern lights colors. Each color had a meaning to the universe and Mother





Earth. Previous to material and cloth, quill work or painting was used. It was a social time for women to gather away from children and family, to exchange ideas and designs and also for mothers and grandmothers to pass on their work to the younger generation.

- Lorraine Yuzicapi, Elder Advisor to AHF staff

Standing Buffalo Dakota Nation in Fort Qu'Appelle Saskatchewan has been active in healing work through the generous support of the AHF. Like many projects we have struggled to present the issues of healing to our community in such a way as to encourage involvement. We have had success with healing circles, one to one counselling and workshops. The residential school in Lebret, Saskatchewan, a few miles down the valley from our home, is a place of significant memories both positive and negative for our people. Most significantly perhaps was the damage caused to our family systems and the relationships we had when our children were taken to school and their language lost. Family lines became blurred and a sense of community was lost forever. The legacy of abuse from the residential school system now lives in the subtleties of the people who live here as we struggle to build trusting ways of caring and sharing.

Counselling and group therapy has enabled and equipped many of the survivors to continue their healing journey. Addictions counselling and workshops have rid our people of many of their unhealthy habits but community through our families has not improved. The children who are now in our own school struggle with issues of anger and resentment which they act out upon each other. As witnesses to the hurt and shame of their parents and grand parents the children act out the pain and bring the cycle into their generation.



The AHF team has brainstormed, plotted, planned and configured a hundred ways to break the cycle of hurt and shame and finally as intentionally as a falling star we began to sew! Sew!

The band council generously donated the use of a empty building near the health station for our programs. We decided to name our facility the Sharing-Caring Place and began the usual offering of healing circles and sharing groups but it was a sewing machine that was the spark. That spark has lit a fire within our community and has inspired other communities to do that same. Every Wednesday evening the ladies of the community (men are welcome too) gather to sew star blankets, pillow cases and other crafts.

The natural pattern of conversation intertwines with thread and colourful designs. Everyone has their project, and traditions are naturally woven into the work thanks to the knowledge passed on by the Elders. Sewing a star blanket thus becomes a way to connect with our culture, a means to learn and heal. Other activities also enrich our time together, learning our language through the vocabulary of our sewing project: colours, forms, traditions. We listen to our music, and to each other. The three main rules that

govern our sewing activity: No gossiping, no politicking, finishing what we start, also reconnect us to our traditional principles of healthy interpersonal relationships and harmonious community living.

In sewing the star quilt there is a ritual to the cutting, connecting, stitching and finishing of the product. Also, in the evening the sewing project is put away in a container or covered with another piece of material. One very important aspect of working on the quilt is not to do the work when in an individual woman's moon time. The respect accorded the star quilt makes the sewing of a star quilt a very spiritual experience.

As we respect these rules in our group, the politics of our community are lost and the healing has begun. We have learned that the pleasure of being together and doing creative work also helped us to share: the group has established a donation jar for material (which is very successful) we can use what others bring, but must also bring something in exchange for others to use.

The Sewing/Sharing Group also does other projects workable and do-able for ages 4 - 64, and this includes sewing vests, book bags, tea-towel and face-cloth kitchen knick-knacks, crocheting, knitting, rugmaking/latch-hook, star quilts and quilting cushions.



The projects are taught by a hands-on approach which was the way our mothers and grandmothers had taught us. Much of the material and craft supplies were donated by the participating individuals and if one choses to keep their finished product or sell their product, the Sewing group ask that the individual replace the materials used or donate other supplies. At the end of an evening of sewing, all the participants names are put into a hat and a name is drawn to bring a snack for the next night of sewing. There have been many proud cooks who have shared their baking in the Sharing/Sewing Group.

Regarding orders of star quilts or items, etc. to the Sharing/Sewing Group, we offer to share our knowledge and teach other individuals how to make the items they are interested in.

The Standing Buffalo Sharing/Sewing Group has been approached to assist other communities to start up their community sewing groups, which we are willing to do.

Busy hands have begun to care for and teach the younger people in our community how to relate in a positive way. Sometimes the conversation weaves its way back to that old residential school a few miles down the road of our past (it has long since been torn down) but more often than not it ends up sidetracked in the gentle laughter so familiar to our ancestors as they worked around the fire or tanning hides. So we sew a healing pattern and invite other communities to join the fun! Our project is now expanding to Friday evenings as a replacement for some bad habits like bingo.



◀ Healing Through the Star Blanket Making

http://www.dakotacurriculum.com/lessons_pdf/starblankets.pdf

“I would... perform many ceremonies wrapped in that quilt. I am an old man now ... but I still have that star blanket my grandmother made for me. I treasure it; some day I shall be buried in it.”

- John Fire Lane Deer, Lakota

Star quilts are presented to honor people on significant occasions. They are given in memory of a deceased loved one, to honor a soldier upon returning from war, to welcome a newborn child, to congratulate newlyweds and at naming ceremonies. In many ways to all people of the four directions, the star quilt has replaced the buffalo robe as a gift of honor. As long as the morning star is faithful to the inhabitants of earth, life can sustain itself. That is why each star quilt is a tribute to the life-giving star.

To receive a star quilt as a gift indicates that the giver of the blanket holds you in very high esteem for your generosity or accomplishments. That is why a star quilt is one of the greatest gifts a person can receive. The wealth in the star blanket is not how much you own but rather how much one shares with others and gives.

'My sun! My morning star! Help this child to become a man. I name him Rain-dew falling! I name him Star Mountain!'

(Tewa)

The Tewa grandmother's song above is part of a naming ritual performed by the mother and grand-mother who stand on the housetop before dawn. When the baby is named a live coal and a corn cob are thrown, signifying life and health. For peoples across the world, the morning star symbolises renewal, new life and hope, for it is the sky herald of the life-giving sun each day. The morning star and the 'star nation' are woven into the myths and ceremonies of many tribes.

Despite the suffering that took place when white settlers came into contact with the tribes, some aspects of non-native handwork were readily adopted by tribal people. New materials, such as glass beads and woven fabrics meant new scope for craftwork design. The tradition of re-using materials has always been integral to tribal life, indeed to sustainable lifestyle anywhere. §

Symbol & Significance



When white culture met Native American one of the crafts they shared was that of the star blanket. The star pattern is based on the symbol the morning star, the teaching that the elders share,

"There is a moment of time in this world everything is in a pause. In that moment we acknowledge the "Great Spirit" with all our needs in prayer. The making of the star blanket is based on development, healing,

growth, and kindness in giving with return to all others. Symbolic gift in healing that presents unity, respect, honor and the generations of life."

Traditional hand made star blanket is a process of time in need to be able to develop one's own teachings and techniques with colored fabric. It is also based on care, growth, and self-awareness toward one's life. Contemporary star blanket making is a fast way in presenting one's self to the market. It is a short cut, an easy road, and is able to introduce a person new ways in developing symbols, color, patterns, and freedom of expressions.

Star quilts, legend has it, result in good dreams and a prosperous life. The star represents the element of nature. The star imitates the stars above and the colors show the beauty of nature.



Bernice Morin

My name is Bernice Morin and I identify myself as a Cree First Nation person. I hail from the remote village of Granville Lake, Manitoba, which is located in the North of 56. Having been raised in a traditional Cree-Metis lifestyle of trapping and fishing, I have come to appreciate all the modern day conveniences that many take for granted. Cree was the language of preference in our home and was spoken fluently within the village. Granville Lake offered few services and unemployment was high. The school went from Kindergarten to grade 8, students wishing to continue their education were required to leave the village.

I left home at age 15 to attend Frontier Collegiate Institute, in Cranberry Portage, Manitoba. Cranberry Portage offered residential boarding for students who came from communities that did not offer education past grade 8 or 9. There were approximately 150 girls and 200 boys at any given time of the year. I remained there for 4 years, till I

graduated in 1990, with many athletic rewards including Athlete of the Year 3 times and Queen trapper, to name a couple. My high school experiences gave me a good head start at being an independent person. I am very fortunate to have such helpful and caring counselors who were always looking out for me.

After graduation I headed to the big city of Winnipeg, where my family had relocated to, having left the village. For the next four years, I made Winnipeg my home. Finding work was not always easy, as I had a limited amount of employment history. A few of the positions I was able to find were waiting tables, sales person, counter personnel and reception at Transport Canada. I soon learned that the fast pace of life in the city was not allowing me to grow as an individual in the way I had hoped

A year after the birth of my son in 1993, and much consideration, I left Manitoba in the spring

and headed West to B.C, in hopes of making a better life for my son as a single parent. I arrived in Penticton B.C and immediately found work as a waitress and was soon promoted to prep-cook. I settled in Penticton and was soon involved in a relationship which resulted in the birth of my daughter. In 1996 my spouse (from France) and I moved to Montreal where he had found work. I took a course offering French as a second language, completing it in June of 1997. A week later we moved our little family back to BC for employment purposes.

We arrived in the Okanagan in the peak of the fruit harvest, when work was plentiful. We have worked in the fruit industry since then. We do seasonal work beginning in the spring and ending in the fall. We have been able to support our family in this fashion. This type of work has allowed us to live out our passion to live the kind of life we had always wanted.



<http://www.ahf.ca>

- announcements
- funded project information
- publications
- links
- bulletin board
- search engine
- contact us
- news releases

The Aboriginal Healing Foundation

Regional Gatherings – 2002

- Calgary – October 1
- Prince Albert – October 3
- Prince George – October 15
- Kenora – October 17
- Moncton – October 28
- Quebec City – October 30

The Aboriginal Healing Foundation’s Board of Directors will be gathering at these places to engage in dialogue with Aboriginal people on the Foundation’s funding process, to issue an annual report, to provide an update on funded projects and to announce new initiatives.



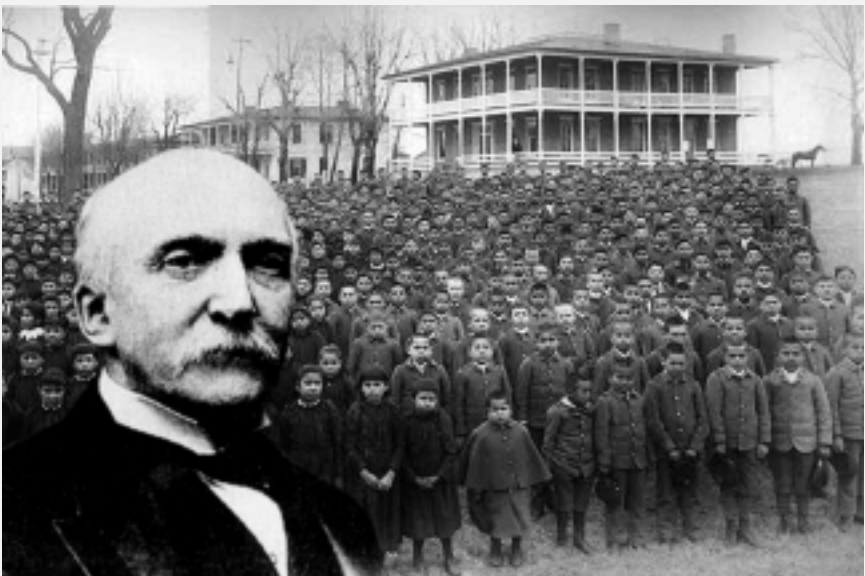
The public is welcome to attend each gathering, but participants must cover their own travel costs. The Foundation will provide refreshment and a light lunch.

For more information or to register (recommended but not required): Marilyn McIvor, (888) 725-8886. In Ottawa: (613) 237-4441.



Nicholas Flood Davin
Journalist, politician, lawyer and author

Nicholas Flood Davin was born at Kilfinane, County Limerick, Ireland in 1842. Orphaned as a child, he was raised by Anglican foster parents. In 1872, at age 32, he left England where he had gained experience in law and journalism. Arriving in Toronto, he took work as an editorial writer, first at the *Globe*, and later at the *Mail*.



Composite photo showing Davin and Carlisle Indian Residential School students, 1892.

After a failed attempt at politics, in 1878, Davin was chosen by the Canadian Government to study the American Indian Residential School System, initiated under the Grant administration in 1869. Davin’s 15-page *Report on Industrial Schools for Indians and Half-Breeds* was submitted to the Minister of the Interior, John A. Macdonald, on March 14, 1879.



The Regina Leader Company building, c. 1887 (Regina City Archives)

Praising the Americans for their policy of “aggressive civilization,” he recommended similar arrangements for Canada. The Report elaborated an agriculture-based industrial school model and included an accompanying plan for building a school “of the cheapest kind.” Davin made 13 recommendations and urged that “if anything is to be done with the Indian, we must catch him very young. The children must be kept constantly within the circle of civilized conditions.”

In 1883, he established the *Regina Leader*. On the day that Louis Riel was hanged, Davin sneaked into the prison disguised as a priest to conduct an interview published November 16, 1885.

Nicholas Flood Davin became the first representative of West Assiniboia (the Northwest Territories) in 1885 and remained in politics until his defeat in 1900.

In 1901, Davin shot and killed himself in a Winnipeg hotel. •



Resources for this Issue

The following resource list is provided as a public service. The Aboriginal Healing Foundation does not necessarily endorse these materials. Included are materials that address the topics covered in this issue. A resource list with new entries is presented with every issue. See earlier issues for other resources.

For a complete list of Residential School Resources, call Wayne K. Spear at the Communications Department:

1-888-725-8886 – extension 237.



Adams, David Wallace. "Fundamental Considerations: The Deep Meaning of Native American Schooling, 1880-1900." *Harvard Educational Review* 58(1): 1-28 (1988).

Anderson, Kim. *A Recognition of Being: Reconstructing Native Womanhood*. Toronto: Sumach Press, 2000.

Armstrong, Samuel Chapman. *The Indian Question*. Hampton, VA: Normal School Steam Press, 1883.

Attneave, Carolyn. "The Wasted Strengths of American Indian Families." In *The Destruction of Indian Families*, edited by Steven Unger. New York: Association on American Indian Affairs, 1977.

Axtell, James. *The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial North America*. New York: Oxford University Press, 1985.

Barr, Thomas P. "The Pottawatomie Baptist Manual Labor Training School." *Kansas Historical Quarterly* 43(4): 377-431 (1977).

Battiste, Marie, and Jean Barman, eds. *First Nations Education in Canada: The Circle Unfolds*. Vancouver: University of British Columbia Press, 1995.

Biglin, James E., and Jack Wilson. "Parental Attitudes Toward Indian Education." *Journal of American Indian Education* 11(3): 1-6 (1972).

Briscoe, L. S. "The Legal Background of *in loco parentis* as Applied to the Education of Indian Children." *Emergent Leadership* 4(2): 24-31 (1980).

Buffalohead, W. Roger, and Paulette Fairbanks Molin. "'A Nucleus of Civilization': American Indian Families at Hampton Institute in the Late Nineteenth Century." *Journal of American Indian Education* 35(3): 59-94 (1996).

Carter, Sarah. "Demonstrating Success: The File Hills Farm Colony." Paper presented at the annual meeting of the American Society for Ethnohistory, November 1989.

Child, Brenda J. *Boarding School Seasons: American Indian Families, 1900-1940*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1999.

Child, Brenda, and K. Tsianina Lomawaima, eds. "Boarding School Education." Special issue. *Journal of American Indian Education* 35(3) (1996).

Coleman, Michael C. *American Indian Children at School, 1850-1930*. Jackson: University Press of Mississippi, 1993.

Fleras, Augie, and Jean Leonard Elliot. *The Nations Within: Aboriginal-State Relations in Canada, the United States, and New Zealand*. Toronto: Oxford University Press, 1992.

Hamley, Jeffrey L. "Cultural Genocide in the Classroom: A History of the Federal Boarding School Movement in American Indian Education, 1875-1920." Ed.D. diss., Harvard Graduate School of Education, 1994.

Hoxie, Frederick. *A Final Promise: The Campaign to Assimilate the Indians, 1880-1920*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1984.

Hultgren, Mary Lou, and Paulette Molin. *To Lead and to Serve: American Indian Education at Hampton Institute, 1878-1923*. Charlottesville: Virginia Foundation for the Humanities and Public Policy in cooperation with Hampton University, 1989.

La Flesche, Francis. *The Middle Five: Indian Schoolboys of the Omaha Tribe*. 1900. Reprint, Lincoln: University of Nebraska Press, 1978.

Lindsey, Donal F. *Indians at Hampton Institute, 1877-1923*. Urbana: University of Illinois Press, 1995.

Littlefield, Alice. "Learning to Labor: Native American Education in the United States, 1880-1930." In *The Political Economy of North American Indians*, edited by John H. Moore. Norman: University of Oklahoma Press, 1993.

Lomawaima, K. Tsianina. "Domesticity in the Federal Indian Schools: The Power of Authority over Mind and Body." *American Ethnologist* 20(2): 1-14 (1993).

Lomawaima, K. Tsianina. "Estelle Reel, Superintendent of Indian Schools, 1898-1910: Politics, Curriculum, and Land." *Journal of American Indian Education* 35(3): 5-31 (1996).

McBeth, Sally J. *Ethnic Identity and the Boarding School Experience of West-Central Oklahoma American Indians*. Washington, DC: University Press of America, 1983.

Meriam, Lewis. "The Effects of Boarding Schools on Indian Family Life." In *The Destruction of American Indian Families*, edited by Steven Unger. New York: Association on American Indian Affairs, 1977.

Neely, Charlotte. "The Quaker Era of Cherokee Indian Education, 1880-1892." *Appalachian Journal* 2(4): 314-322 (1975).

Southwick, Sally. "Educating the Mind, Enlightening the Soul: Mission Schools as a Means of Transforming the Navajos, 1898-1928." *Journal of Arizona History* 37(1): 47-66 (1996).

The Aboriginal Healing Foundation

Suite 801-75 Albert Street
Ottawa, Ontario
Canada
K1P 5E7

Phone (Ottawa) 237-4441
Toll-free: 1-888-725-8886
Fax: 613-237-4441
Email: programs@ahf.ca
Web: <http://www.ahf.ca>

Executive Director
Mike DeGagné
Senior Executive Assistant
Linda Côté
extension 236

Director of Finance
Ernie Daniels
Executive Assistant
Leanne Nagle
extension 261

Director of Research
Gail Valaskakis
Executive Assistant
Jackie Brennan
extension 306

Director of Communications
Kanatiio (Allen Gabriel)
Executive Assistant
Marilyn McIvor
extension 245

Community Support Manager
Karen Jacobs-Williams
Administrative Assistant
Mary Debassige
extension 327

Le premier pas

Volume 3 numéro 3 Le Printemps

Une publication de la fondation autochtone de guérison

www.ahf.ca

Gratuit



"Je ne craindrai pas le mal." Courtoisie de la collection privée de Dr. B Caloyannis et du Little Shell Art Studio.

LA RELATION ENTRE LA GUÉRISON, LA CULTURE ET LA LANGUE

Dans sa récente présentation au symposium Lafontaine-Baldwin I, Georges Erasmus a posé une question : Pourquoi la communication entre [Autochtones et non-autochtones] est-elle si difficile, si remplie de malentendus et de tension? Il en vient à conclure que ceci est dû «un problème de langue», que «même lorsque nous utilisons les mêmes mots, les peuples autochtones et les représentants du gouvernement parlent souvent de choses différentes »

Nulle part ailleurs cette différence est plus évidente que lorsque l'on parle du concept de guérison.

Nous avons, dans d'autres numéros du premier pas, déjà exploré plusieurs aspects de ce paradigme, cette «vue du monde» autochtone. Aujourd'hui, au Canada, les communautés autochtones commencent de plus en plus à réaliser l'importance, la pertinence, validité, efficacité et de leurs perspectives traditionnelles équilibrées. Nous prenons, en tant qu'Autochtones, des mesures qui réaffirment et intègrent cette perspective dans notre vie individuelle et collective.

Que nous soyons des jeunes à la recherche d'un sens d'identité, des parents, des femmes ou des désireux de donner le meilleur de nous-mêmes à nos enfants et à nos époux afin qu'ils accomplissent le potentiel dont le Créateur leur a fait don, que nous soyons des Aînés accomplissant la dernière étape du chemin de notre vie qui nous ramène au Créateur et conscients des connaissances et de la sagesse qu'il nous faut encore acquérir et partager, que nous soyons des dirigeants chargés de la tâche sacrée d'encouragement de ceux que nous servons

et de la protection de leur bien-être, santé et prospérité, qui que nous soyons, quelles que soient nos caractéristiques et nos rôles sociaux, il est évident que les principes communs appuyant le concept autochtone de la guérison et de la santé représente la meilleure fondation pour des liens et un développement humains harmonieux et une prospérité véritable.

Comment savons-nous que cette réalisation gagne du terrain? Certainement pas par les médias qui sont plus exploités les aspects sensationnalistes des pires aspects de la nature et des comportements humains. Dans le monde artificiel et dément des médias, la violence est plutôt la norme. La guérison holistique, par comparaison est un sujet bien peu intéressant. Mais dans les communautés autochtones du Canada, comme dans celle d'autres parties du monde, la guérison est une question qui occupe le premier rang des préoccupations et des initiatives autochtones. Guérison selon sa définition autochtone, entendons-nous bien.

Les principes de guérison et valeurs autochtones se frayent peu à peu un chemin dans de nombreuses arènes de la vie occidentale : principes et pratiques de justice, de médecine holistique, d'écologie, de pratiques parentales, d'éducation, de développement humain, de relations interpersonnelles et sociale, de structures et de processus de prises de décisions, de résolution de conflit, d'accumulation, transmission et utilisation des connaissances, de la relation entre la science et la spiritualité pour en citer quelques-uns.

Lorsque nous soulignons ce fait, cela soulève

encore des réactions de surprise. Nous avons de dire et de répéter cela aux survivants, à leurs familles, à leurs communautés et à ceux qui les aident : Il y a de nombreuses raisons d'être fiers, de nombreuses belles choses à partager et grâce auxquelles nous pouvons regarder l'avenir avec optimisme et continuer nos efforts.

À la Fondation autochtone de guérison, nous sommes témoins de cela tous les jours. La somme des connaissances et expertise au sujet de la guérison est déjà énorme et grandit sans cesse. Le processus de guérison peut être exprimé par une riche gamme de médiums naturellement intégrés dans les cultures autochtones : par la langue, les cérémonies et rituels, les arts visuels, le théâtre et la danse, l'architecture, les vêtements, l'alimentation etc...

Depuis le début, nous avons essayé d'encourager les gens à nous écrire, à nous raconter leur histoire, à nous dire comment ils s'étaient transformés et avaient aidé les autres à trouver la force de guérir. Pour la première fois, nous pouvons vous présenter un numéro de Le premier pas qui a presque tout été écrit par des contributeurs. Nous avons aimé lire leurs histoires inspirantes et nous sommes très, très heureux de les partager ici avec vous.

Il nous semble que le message commun des Aînés de tous les coins du Canada commence à être entendu et suivi ; Aujourd'hui est le temps des choix – traiter le Créateur avec respect et gratitude ou non, traiter la Terre avec respect et sagesse ou non, nous traiter nous-mêmes avec respect ou dignité ou non, traiter les autres avec amour et respect ou non. Comme toujours, il y a un prix à payer pour choisir de "non", et ce prix est notre santé et bonheur collectif et individuel. -GR

Ce numéro

Lettres

PAGES 2 - 5

Fondation culturelle Ojibwe

PAGE 7

La Roue de la médecine: un début de guérison

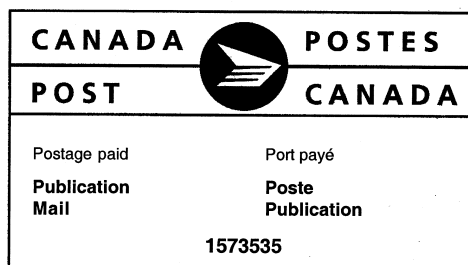
PAGE 11

Le psychologue un Territoire autochtone

PAGE 22

La Nation de Standing Buffalo

PAGE 24





Bonjour,

J'aimerais recevoir Le premier pas. Et aussi une liste complète de ressources sur les pensionnats,

Merci,

Deseree.

*

Bonjour,

Pourriez-vous m'envoyer des informations au sujet de vos lecteurs (qui sont-ils?), votre mandat principal (quel genre d'articles publiez-vous?) quand avez-vous commencé à fonctionner? est-ce que vous fonctionnez encore? est-ce que je peux obtenir des anciens numéros?

Est-ce que le journal est publié tous les mois ou tous les deux mois?

Merci,

Larry, Ojibway, étudiant de deuxième cycle, 35 ans.

Larry,

Nous desservons un bassin de plus de 30 000 lecteurs pour chaque numéro trimestriel de Le premier pas (Healing Words pour nos lecteurs anglophones). Nos lecteurs incluent des personnes autochtones et non-autochtones. Nous avons des lecteurs aux états-Unis et dans d'autres parties du monde aussi.

Nous publions sur le sujet de la guérison. Le journal contient donc de nombreux articles axés sur les pensionnats, sur les survivants, les programmes de guérison et l'Histoire.

Le premier numéro a été publié en 1999. Nous en sommes maintenant au volume 3, numéro 3, c'est-à-dire notre 11e numéro. Pour obtenir des anciens numéros de Le premier pas/Healing Words vous pouvez contacter la Fondation autochtone de guérison au 1 888 725 8886).

voir page 3

Le premier pas

<http://www.ahf.ca>

Pour recevoir Le premier pas, écrivez-nous à l'adresse suivante : Pièce 801, 75 rue Albert, Ottawa, Ontario K1P 5E7 ou téléphonez-nous au 1-888-725-8886) le numéro local est le 237 4441. Notre numéro de télécopieur est le 613 237 4442. Nos adresses électroniques sont : grobelin@ahf.ca ou wspea@ahf.ca. N'oubliez pas que notre journal est disponible en Anglais et qu'il est gratuit.

le premier pas
soumissions

Vous pouvez soumettre vos articles ou autres contributions par la poste ou sous forme de disquette:

Au Rédacteur, *Premier pas*
75 rue Albert, Pièce 801
Ottawa, Ontario K1P 5E7

Télécopieur: 613-237-4442

Courriel:

grobelin@ahf.ca



wspear@ahf.ca

Veillez nous transmettre vos photos par la poste ou par voie électronique. Veillez noter que la FAG n'assume aucune responsabilité pour la perte ou les dommages du matériel envoyé par la poste.

Veillez inclure, avec vos contributions, une courte biographie (votre nom, ce que vous faites) ainsi que votre adresse complète (ou l'adresse de votre organisation), vos numéros de téléphone, de télécopieur et votre adresse électronique.

Le FAG ne paie pas les articles qu'elle publie dans *Premier pas* mais envoie aux auteurs une copie de *Premier pas* ou, sur demande des copies supplémentaires pour distribution.

Les points de vue et les opinions exprimés dans les articles soumis par les auteurs ne reflètent pas nécessairement les points de vue et opinions de la FAG.

Nous n'imposons pas de limite quand à la longueur des manuscrits, mais les textes courts sont préférables. Tous les articles qui sont soumis à la FAG à des fins de publication doivent être approuvés par l'équipe éditoriale. La FAG se réserve le droit de réviser et corriger les manuscrits (longueur du texte et style).

La FAG conservera les articles qui lui sont soumis, pour les publier dans un autre numéro de *Premier pas*. La FAG se réserve le droit d'accepter ou de refuser les articles qui lui sont soumis. La FAG se réserve le droit de retirer les passages dont le langage n'est pas acceptable et de corriger les erreurs de grammaire, d'orthographe et de ponctuation.

UN GRAND MERCI À NOS
CONTRIBUTEURS

!



Healing Words,

Bonjour,

Je m'appelle Terena Hunt et je travaille au Centre correctionnel pour les femmes à Burnaby. J'aimerais recevoir votre journal Healing Words/Le premier pas pour les femmes du Centre.

Terena Hunt.

Bonjour Terena,

Merci de votre message, Terena. Nous serions très heureux de vous ajouter à notre liste d'envoi pour Healing Words/Le premier pas. Combien de copies voulez-vous?

Nous aimerions également en savoir davantage sur votre travail et sur les femmes dont vous vous occupez. Faites-nous part des questions reliées aux pensionnats que vous-mêmes ou les femmes aimeraient voir abordées. Nous recherchons toujours des contributions de la part de nos lecteurs : articles, poèmes, dessins, photographies etc... pour les publier dans le journal. Si cela vous intéresse ou intéresse les femmes n'hésitez pas à nous contacter.

Je vais passer vos coordonnées à l'administrateur de notre liste d'envoi. Laissez-moi savoir combien de copies vous voulez recevoir.

Merci de votre intérêt, Terena.

*

Cher MonsieurChère Madame, Monsieur,

J'ai ramené une copie de votre journal, Le premier pas/Healing Words de Yellowknife (TNO) à Tuktoyaktuk, TNO. J'aimerais vraiment beaucoup m'abonner et recevoir 12 copies du journal. Votre contenu est un excellent outil d'enseignement pour la guérison holistique, je peux l'utiliser pour mes plans de cours. Je suis une éducatrice d'adultes au Centre d'apprentissage du Collège Aurora à Tuktoyaktuk. Tuk est ma ville d'origine et nous avons beaucoup besoin de guérison! En 2002, nous avons eu 4 suicides et un accident tragique sur la route de glace où mon frère a trouvé la mort. Merci, et je vous tiendrai au courant du travail constructif que j'accomplirai avec l'aide de votre journal

Rosemary Lundrigan.

Bonjour Rosemary,

Quelle lettre positive et encourageante! Merci beaucoup. Nous sommes en train de préparer notre prochain journal et c'est toujours pour nous une période intense, votre encouragement est très apprécié. L'un des mandats de la Fondation est de promouvoir la sensibilisation et l'éducation, et vous nous aidez donc d'une manière très concrète en explorant avec vos étudiants les questions reliées aux pensionnats. Je vous encourage à nous faire part de votre travail, cela nous intéresse beaucoup.

Il n'y a aucun coût d'abonnement pour recevoir Le premier pas/Healing Words. Tout ce dont nous avons besoin est votre adresse postale, numéro de téléphone, télécopieur etc...

N'oubliez pas de me transmettre vos coordonnées aussitôt que possible, Rosemary.

Merci encore,
Dans l'esprit de guérison.

*

Bonjour tout le monde,

Je m'appelle Edward Martin et je suis le coordonnateur de conférence pour la première conférence internationale intitulée Cercle des enfants – portant sur les séquelles intergénérationnelles des pensionnats. Cette conférence aura lieu en octobre 2003 à Montréal.

Je suis à la recherche de personnes intéressées à inscrire leur nom sur notre liste d'envoi. Je cherche des survivants des pensionnats, des enfants de survivants et des personnes qui travaillent dans le domaine des pensionnats ou intéressées à la question.

Le but de cette base de donnée et d'obtenir la participation active du plus grand nombre possible de survivants des pensionnats et de descendants de survivants, à l'échelle nationale. Par la suite, j'aurai une questionnaire de sondage qui recueillera les données pertinentes pour ce projet. Progressivement nous établirons un bulletin électronique qui fournira les renseignements les plus à jour sur la Conférence ainsi que des articles de la part de survivants des pensionnats et les descendants des survivants.

Si vous désirez vous inscrire sur la liste, veuillez indiquer si vous êtes un survivant ou un descendant de survivant et vos coordonnées. Vous pouvez aussi faire cela par courriel à : circleofchildren @sympatico.ca

Pour obtenir des renseignements sur la conférence, visitez notre site à http://www.visions.ab.ca/activities/conferences+seminars/international_circle_of_children.htm

Cette conférence portera sur les séquelles des abus physiques, sexuels et culturels subis par de nombreuses générations, et se concentrera sur les besoins identifiés par les survivants et pensionnats et les descendants des survivants. L'unité et le sens d'appartenance à nos Nations nous permettra de continuer de construire, en nous appuyant sur la compréhension des effets des pensionnats que nous avons déjà acquise et en encourageant le reste de la société canadienne à participer aux événements qui auront lieu avant la conférence.

Ce projet se concentrera également sur les descendants des survivants et les générations à venir. L'éducation portant sur l'histoire de nos nations étant l'une des questions les plus importantes, nous avons l'intention de combler les lacunes en abordant, par le biais d'une série d'ateliers de guérison, de discussions en table ronde, de cérémonies spirituelles et d'événements de levées de fonds, ce que nos arrière-grands-parents, nos grands-parents et nos parents ont survécu.

Wel'alín,
Edward A. Martin
Conference Coordinator
Native Friendship Centre of Montreal
514-499-1854 fax: 514-499-9436

*

Ahneen,

J'ai lu le numéro d'hiver de Healing Words/Le premier pas. L'histoire qui apparaît à la première page a touché un endroit profond de mon être. Et j'ai besoin de partager cela avec vous. Je vous ai joint une lettre qui fait le récit de mon histoire et une autre que j'aimerais partager avec tous les Anishnabequa. J'espère que tout le monde aimera ce que j'ai écrit. Cela m'a pris moins d'une semaine pour l'écrire.

Baa maa pi Go waab min

Verna Tabobandung.

[Les contributions de Verna sont publiées dans ce numéro 17.]



Bonjour Verna,

Merci pour vos contributions, Verna. Je les aime beaucoup. Je les ai mise dans le dossier de notre prochain numéro d’avril. Wayne et moi regardons ce dossier afin de finaliser le contenu du journal. A mon avis, vos contributions seront des articles de valeur pour ce numéro, et y auront un bonne place.

Wayne vient juste de recevoir un message de votre part demandant si votre premier courriel avait été reçu, car vous soupçonniez un virus. Je l’ai reçu sans problème. Je confirmerai la publication de votre article sous peu. Avant la publication de tout article nous avons besoin d’une courte lettre indiquant que vous consentez à ce que vos contributions soient publiées par la FADG.

Merci encore, Verna, et félicitations,

- Giselle

*

Chers amis à Le premier pas/Healing Words

Mon mari et moi avons lu votre journal pour la première fois le mois dernier et nous aimerions être ajoutés sur votre liste d’envoi.

Nous aimerions aussi vous envoyer une photo de l’une de oeuvre de peinture. C’est une toile circulaire de 36’ de diamètre qui a pour titre «le Gardien des sept feux ». Je suis très contente aussi que vous ayez sollicité la contributions de poètes, parce que j’en suis une. Je vous ai envoyé le poème qui accompagne la peinture. Cela me ferai plaisir de les partager avec vos lecteurs.

-Zoey.

Chère Zoey,

Je n’avais pas reçu votre premier courriel et suis très contente que vous ayez persévéré et que vous m’ayez contactée de nouveau. J’ai transmis vous coordonnées à la personne qui s’occupe de la liste d’envoi et c’est avec plaisir que nous vous enverrons HealingWords/Le premier pas. J’ai beaucoup aimé votre poème et voudrais l’inclure dans notre prochain numéro, sinon, dans le suivant.

Mais pour pouvoir publier les contributions des lecteurs, nous avons besoin d’une lette de consentement. Vous pouvez me l’envoyer par courriel, en indiquant le titre des contributions que vous désirez inclure et votre nom et adresse.

Merci beaucoup à vous deux pour votre intérêt, et félicitations pour vos oeuvres.

Dans l’Esprit de guérison,

- Giselle

*

Bonjour et que la paix soit avec vous

Est-ce votre journal est encore publié et est-ce que nous pouvons envoyer des articles ou autres contributions?

Richard Tardif
Montreal, Quebec.

Oui, notre publication est très vivante et les contributions de la part de nos lecteurs ou autres personnes intéressées sont toujours les bienvenues. La date limite pour notre publication d’avril est dépassées, mais nous spmmes prêts à considérer votre contribution, si vous en avez une, pour nos prochains numéros. Merci de votre intérêt, Richard.

- Giselle

*

Babillard sur les pensionnats

Les enfants de l’Association des diplômés de Shingwauk (Children of Shingwauk Alumni Association) tiendront leur 5e réunion du 2 au 5 Août 2002. La réunion aura lieu à Sault Ste. Marie, au site de l’ancienne école Shingwauk qui abrite maintenant le Collège universitaire Algoma, au 1520 rue Queen Est, Sault Ste. Marie, Ontario. Trous les anciens élèves, le personnel et leurs descendants sont invités à la réunion. Nous aborderons à notre façon les impacts des pensionnats. Venez nombreux, vous serez bien accueillis.

Pour d’autres information, contactez:

Theresa Turmel
Shingwauk Hall
au 1520 rue Queen Est
Sault Ste. Marie, ON
P6A 2G4
Tél.: (705)949-2301, Ext. 217
Fax: (705)949-6583
Courriel:turmel@auc.ca

chers lecteurs: Pouvez-vous aider d’autres survivants en envoyant vos réponses à Le premiers pas?

Chère Giselle et Wayne,

Veillez trouver ci-joint mon témoignage et une lettre de soutien pour la FADG, suite à une proposition que nous avons soumis l’été dernier.

Continuer le bon travail que voius avez commencé. Nous avons tous commencer à parler.

Mahsi,

Joachim P. Bonnetrouge

[Les contributions deJoachim sont publiées dans ce numéro 16.]

*

Bonjour,

J'aimerais recevoir votre journal le Premier Pas à mon domicile. Je suis Crie et j’étudie présentement à l'UQAT pour une maîtrise en psychoéducation. Les informations dans votre journal me sont très utiles. S-V-P, m'aviser s'il y a des coûts.

Thank you very much.

Janet

Bonjour Janet,

Merci de ton intérêt, je suis très heureuse que notre publication te soit utile. Cela me fait donc plaisir de t'inscrire sur notre liste d'envoi. Le Premier pas est gratuit, et une fois inscrite sur notre liste, tu recevras le journal à ton domicile, sans frais. Le prochain numéro sera publié en avril, alors...surveille ta boîte aux lettres!

Merci encore,

- Giselle



· Rachel Kelly Dunn

Le Bonheur

C'était une très belle journée,
J'étais couchée dans l'herbe,
Et regardais les gros nuages blancs,
Je pensais à toutes les choses qui me rendent heureuse,
À la nourriture qui me permet de vivre
Et la chance de ne jamais être affamée,
À ma maison où je suis au chaud et en sécurité,
À ma famille qui me protège et prend soin de moi,
Aux remèdes qui me guérissent lorsque je suis malade,
Au travail qui nous apporte l'argent pour acheter ce dont nous avons besoin,
Aux vêtements qui me tiennent au chaud,
À mes amis qui me soutiennent et à qui je peux me confier,
À la vie pour toute ces belles choses,
Je pourrais continuer,
mais,
Oh! Et aller nager, Quelle heure est-il?
J'avais complètement oublié et je suis en retard!

Rachel Kelly Dunn
Age 12
Le 4 juillet 2001

Ci-dessous: St. Andrews Boarding School, Athabasca.



Bonjour!

Nous travaillons souvent avec les communautés des Premières Nations et nous avons découvert votre journal le premier pas au Centre d'amitié de Québec. Nous aimerions savoir si nous pouvons nous abonner à votre journal et quel est le prix de l'abonnement.

Je vous joins aussi les communiqués qui annoncent nos activités dans les réserves. Si vous avez besoin d'autres informations, n'hésitez pas à me contacter. Pensez-vous que nous pourrions établir un lien internet avec vous? notre site est à www.medicalert.ca

Merci beaucoup. J'anticipe avec plaisir de lire Le Premier pas.

Elizabeth Lowenger
Montréal (Quebec)

Bonjour Elizabeth

Le premier pas/Healing Words est gratuit, nous avons juste besoin des coordonnées pour les transférer notre liste d'envoi. C'est ce que j'ai fait avec les vôtres et nous aurons le plaisir de vous envoyer le prochain numéro de Le premier pas. Si vous voulez recevoir plusieurs exemplaires, dites-le moi.

J'ai transmis vos documents promotionnels à notre Webmestre, en lui demandant de les poster sur notre site. Oui, j'aimerais recevoir de plus amples renseignements sur le travail que vous accomplissez, je vous en remercie à l'avance.

Merci de votre intérêt et de votre encouragement

Meilleurs souhaits de réussite,

- Giselle

*

Bon après-midi,

Je suis Agente des programmes autochtones à l'unité des femmes au Centre psychiatrique régional (Prairies). L'une de mes amies m'a dit qu'il y avait un article sur les femmes incarcérées dans les prisons fédérales dans le numéro d'hiver de Healing Words, et elle m'a donné votre courriel. Je me demande si je pourrais recevoir votre journal pour notre personnel et nos patientes. Est-ce qu'il y a un coût associé à cela? Si cela était le cas, je vous demanderais de me l'indiquer avant d'envoyer le journal.

Audrey Hobman
Aboriginal Programs Officer

Chère Audrey,

Merci de votre message. Nous avons reçu plusieurs demandes similaires à la vôtre, de la part d'organisations et d'institutions axées sur les femmes, et cela est un grand plaisir pour nous de savoir que notre publication intéresse les femmes et ceux et celles qui s'occupent d'elles.

Healing Words/Le premier pas est gratuit. J'ai transmis votre adresse à l'administrateur de notre liste d'envoi et vous recevrez les prochains numéros.

Je vous ai aussi envoyé aujourd'hui plusieurs copies de notre numéro d'hiver. Merci encore, Audrey, de votre intérêt et n'oubliez pas de transmettre nos bonnes pensées et notre soutien à votre personnel et aux femmes qui liront le journal.

- Giselle

· Zoey Wood-Salomon

Gardienne des sept feux

Lorsque j'ai ouvert les yeux ce matin
 J'ai offert une prière à mon créateur
 Et j'ai déposé mon tabac sur le sol
 C'était l'aurore et je me suis mise en marche
 J'ai suivi une piste ancienne et étroite
 Elle m'a menée dans une forêt profonde et sombre
 Mais je n'avais pas peur
 Je savais que tu étais avec moi
 Tu l'avais promis
 Dans la forêt matinale
 La brise était si fraîche, si propre
 Comme après la pluie
 L'odeur du foin de senteur, de la sauge et du cèdre
 Remplissait l'air

Épuisée
 J'ai fait une halte et me suis reposée
 Sous les grands arbres
 Le soleil filtrait à travers le feuillage
 Lorsque j'ai ramassé mon tambour et que j'ai chanté pour
 toi
 De vieux chants Anishnabe se sont envolés vers le ciel
 J'ai chanté pour les montagnes, pour les oiseaux,
 Pour les fleurs et pour les arbres
 Des chants de remerciements
 Pour le vent et pour les rivières
 J'ai chanté pour mes petits frères et mes petites soeurs
 Qui se hâtaient ici et là, furtivement, autour de moi me
 Ce matin-là dans les broussailles
 Des chants pour mes ancêtres
 Et les générations qui ne sont pas nées encore
 La joie a rempli mon âme
 Lorsque une à une
 Chaque grand-mère est venue
 S'asseoir à mes côtés
 La première s'appelait Amour, la seconde Honnêteté,
 Puis sont venues Confiance, Humilité et Courage,
 Et finalement Respect et Sagesse
 C'est à ce moment-là, si exaltant
 Mais si privé, si paisible
 Si rempli d'amour que j'ai fait la connaissance de
 Moi
 une Anishnabe Kwe
 "Gardienne des sept feux"
 Aho!

Auteur et droits réservés : Zoey Wood-Salomon



Zoey est de la Nation Ottawa, Wikwemikong Unceded Indian Reserve, Manitoulin Island, On., mais réside avec son mari à Sault Ste. Marie, ON.

J'ai commencé à écrire des poésies lorsque j'étais petite et j'ai toujours démontré de l'intérêt pour la peinture, mais l'un de mes enseignants à l'école secondaire que je ne savais rien sur l'art. À partir de ce moment-là, j'ai caché tout ce que je faisais jusqu'à ce que rencontre mon mari. Il m'a encouragé à montrer au monde ce que je pouvais faire. J'ai commencé à peindre en acrylique en 1981 et avec chaque oeuvre, j'ai aussi écrit, que ce soit sous forme de récit ou de poésie. Pendant longtemps, je me suis sentie perdue. J'ai essayé de me conformer à la société dominante mais je n'ai jamais trouvé une place où je me sentais bien avec moi-même. Mon Créateur, dans son grand amour pour moi, a vu cela et m'a ouvert un chemin. Cela m'a permis de revenir à mes racines, de me retrouver, savoir qui je suis et d'où je viens.

Aujourd'hui, Il me ramène doucement à ma culture, mon héritage et mon art. Mon art et ma foi font partie intégrale de la découverte de moi-même. La peinture est pour moi une prière. Je me sens insatisfaite de moi lorsque je ne peins pas, car je pris mieux à travers mon art. Pour moi, lorsque je ne peins pas, je ne prie pas.

Meegwetch. Merci. Au plaisir d'avoir de vos nouvelles.

Zoey Wood-Salomon.

portrait d'un projet



PROJET DES PENSIONNATS - FONDATION CULTURELLE OJIBWE

L'expérience des pensionnats - Réflexions, Souvenirs, Renaissance - Un symposium et exposition

Le but principal du Projet des pensionnats de la Fondation culturelle Ojibwa (Ojibwe Cultural Foundation), était d'aider les survivants à aborder les expériences qu'ils ont vécues au pensionnat par le biais d'activités artistiques. Ce type de programmation est souvent appelée art-thérapie, mais nous avons choisi de l'appeler 'de l'expérience à l'expression'. L'emphase artistique du programme a été complétée par des activités de recherches d'archives afin de créer une exposition à la fois artistique et documentaire.

But du projet

L'un des buts de cette exposition et de ce symposium est de fournir aux survivants et à leur famille élargie, un lieu de refuge sécuritaire où ils peuvent se sentir libre d'exprimer leurs pensées, leurs souvenirs et leurs aspirations vis-à-vis de la guérison individuelle et collective, d'une manière positive et respectueuse. Cette expression permet alors à ceux et à celles qui n'ont pas vécu de près cette expérience de mieux comprendre la signification de cet holocauste émotionnel et culturel.

Une partie important de l'exposition consiste à présenter non seulement les ouvrages créatifs et artistiques des survivants et des membres de leur famille mais aussi une collection de documents, de photographies et autre matériel provenant d'archives, détaillant l'Histoire, les politiques et l'environnement entourant le fonctionnement des pensionnats. Une telle collection est un témoignage puissant des impacts dévastateurs de ces écoles sur les familles, la parenté et les communautés des survivants et il est essentiel de les mettre en lumière.

Nous espérons que cette exposition permettra aux survivants non seulement de guérir par le biais de ce genre d'art-thérapie mais qu'elle stimulera le début d'un dialogue guérissant à l'intérieur des familles et des communautés ainsi qu'une prise conscience respectueuse et des discussions significatives parmi les membres du public.

En fait, le symposium est un élément-clé du lancement de l'exposition car il fournit un lieu sécuritaire de réflexion, de partage, de discussion, et d'expression d'émotions. Un projet théâtral, des cercles de partage, des sessions en petits groupes, des sessions individuelles avec des Aînés, des cérémonies de guérison feront partie symposium afin de répondre aux besoins des survivants, des participants et de leurs familles, aux niveaux mental, émotionnel et spirituel.

Le pensionnat ne peut être décrit que comme un holocauste culturel et émotionnel pour les survivants, leurs familles, leur parenté et leurs communautés.

Des centaines de petits enfants ont été enlevés de force, arrachés aux soins de leur famille élargie, privés brutalement du rythme familial de la langue et du mode de

vie Ojibwa/Odawa/Potawatomi, de la jouissance libre de la cadence et de la beauté du cycle saisonnier et du cercle de leur identité culturelle, pour ne jamais y revenir. Ils se sont peut-être rétablis malgré les indignités physiques et sont sortis des pensionnats à la fin des années 'd'éducation' mais ils n'étaient plus les mêmes personnes.

La perte de la langue, de l'identité culturelle, de leur estime de soi, ainsi que la honte, l'isolement émotionnel, les sentiments de désespoir et de dévaluation personnelle se sont combinés pour détruire des générations successives de personnes Anishnawbek, leurs familles et communautés. La plupart du temps, ceci se manifeste par des taux élevés d'alcoolisme, d'abus de substances, de violence familiale et de dépression, de mauvaise santé et par une situation économique médiocre pour les personnes affectées et leur famille.

De manière quasi implicite, très peu a été dit au sujet de ces impacts dévastateurs. Les aspects les plus horribles de la vie dans les pensionnats, y compris les abus physiques et sexuels, ne sont presque jamais dévoilés. Il est triste de constater que les jeunes d'aujourd'hui ont très peu conscience et ne peuvent donc pas complètement apprécier les séquelles de ce vécu sur les membres de leur famille, et que ceci vient surtout du fait que les survivants ont de la peine à en parler.

Pour se libérer, certains ont recours à des moyens moins équilibrés, tel que la consommation excessive d'alcool, l'agression, les abus physiques, émotionnels, mentaux et autres formes de violence dont personne ne veut parler.

Cette exposition et symposium proposent donc de fournir un moyen aux survivants et à leur famille élargie de s'exprimer individuellement selon une ou plusieurs formes artistiques et de partager leurs souvenirs, leurs pensées et sentiments au sujet de toute l'expérience qu'ils ont vécue.

Exposition

Une exposition montée par des professionnels rassemblera les œuvres de toute personne intéressée à partager et à participer à ce projet ainsi que des documents, de photographies et autre matériel historique reliés aux pensionnats. L'objectif est d'offrir une forme de libération thérapeutique par le biais



de l'expression créative qui permettra aux survivants de finalement partager et de se débarrasser de tout sentiment ou pensée qu'ils ont refoulé, et d'exprimer leurs espoirs pour les générations futures.

La juxtaposition des œuvres et des documents d'archives est nécessaire pour bien informer les gens et leur rappeler les méthodes, politiques et fonctionnement oppressifs de ces institutions. Cela sert aussi, dans une certaine mesure, à valider ce que les survivants ont vécu et à opérer une sensibilisation collective parmi les jeunes qui n'ont pas été 'affectés' et le public en général qui ne comprend peut-être pas l'impact qu'ont eu les pensionnats.

Symposium

Composante intégrale du lancement de cette importante exposition, le symposium proposé est essentiellement un lieu de dialogue. Les personnes désirant partager leurs expériences, par le biais de documents écrits, de suggestions et idées, dans de petits groupes ou dans des cercles de partage seront encouragés à participer. Une pièce de théâtre, commissionnée par la troupe théâtrale locale, inclura les survivants désirant partager leur vécu. L'emphase sera mise autant sur le passé que sur le présent et l'avenir. Il y aura de nombreuses dimensions que le symposium pourrait explorer, mais celui-ci doit avant tout respecter les désirs et la sécurité et le bien-être des survivants et de leurs familles élargies.

Objectifs

- 1) Offrir un moyen sécuritaire, respectueux, émotionnel et créatif pour les survivants, leurs familles et parenté.
- 2) Valider et affirmer l'impact de ce que les survivants ont vécu dans les pensionnats sur eux-mêmes, leurs familles et les communautés où ils résident.

Date de commencement et de fin de projet
1/1/01 - 12/31/01

Contact primaire:

Paul Nadjiwan
Directeur général

Tel: 705-377-4902 ext. 24
Fax: 705-377-5460
Email: kate.roy@onlink.net

Contribution de la FADG
\$98,000.00

- 3) Rehausser la sensibilité des jeunes et des communautés et du public en général envers les séquelles des abus physiques, sexuels émotionnels et mentaux perpétrés dans les pensionnats, y compris les répercussions intergénérationnelles.

De L'expérience à l'expression: Projet des pensionnats – Fondation culturelle Ojibwa (Ojibwe Cultural Foundation)

Le projet des pensionnats de la Fondation culturelle Ojibwa, intitulé : L'expérience des pensionnats - "Réflexions, Souvenirs, Renaissance" est un programme basé sur le concept de la guérison par les arts. Un tel programme se prête très bien à la nature créatrice et artistique des

Autochtones. Ce type de programme permet aussi aux survivants des pensionnats d'exprimer des souvenirs qui sont trop douloureux à révéler. L'expression artistique est aussi un moyen de documenter les choses. Afin d'aider les survivants des pensionnats à offrir leurs ouvrages artistiques, la Fondation culturelle Ojibwa a organisé un certain nombre d'ateliers d'enseignement de la peinture, d'écriture créative et un atelier lors duquel l'écrivaine crie Shirley Cheechoo a fait la lecture de sa nouvelle pièce de théâtre (elle est aussi une survivante des pensionnats).

Pendant les mois d'octobre et de septembre, la FCO a exposer les œuvres complétées lors de ces ateliers à côté des œuvres d'artistes plus établis tel que le peintre Jim Logan, les peintres Anishinaabe Ida Baptiste, Don Ense et Sean Couchie. En complément à cet exercice d'expression artistique, l'exposition

a également présenté la collection de photographies du pensionnat de Spanish, appartenant à la Fondation. Le but de cette exposition est de rehausser le niveau de sensibilisation, d'éduquer et de montrer les talents d'artistes autochtones. Un autre objectif de l'exposition est de mettre en relief en les exposant, les réponses et les perspectives variées au sujet de l'expérience des pensionnats.

Les deux soumissions qui accompagnent cet article peuvent être vues à l'exposition sur les pensionnats de la FCO). La photographie représente une élève de l'école de Spanish, qui n'a pas encore été identifiée. Le texte qui accompagne la photo, intitulé Sagesse mutuelle a été écrit par Mary Lou Cecile Debassige de la Première Nation M'Chigeeng. La mère de Mary a fréquenté l'école St. Joseph pour les filles de Spanish, en Ontario. Ce texte a été rédigé lors de l'un des ateliers d'écriture tenus #a la FCO et qui était animé par l'auteure autochtone bien connue Lee Maracle.

La seconde soumission est une peinture créée par Nishnaabe Don Ense. Bien que Don ne soit pas allé au pensionnat, il a été inspiré par l'exposition de photographies et les autres peintures exposées. Don pense que les tableaux et les photographies ont tendance à faire ressortir plutôt les aspects négatifs des pensionnats sans répondre aux besoins de guérison.

Composante artistique

Trois ateliers ont été livrés pendant l'été. Les deux premiers ateliers, qui ont eu lieu en juillet, ont été animés Alan Corbiere. L'atelier a débuté chaque jour par un cercle et une prière offerte par un Aîné ou un aide traditionnel (alternativement Liza Mosher et Jake Aguonia). Après les cercles, on a demandé aux participants de faire les exercices axés sur les mots-thèmes "- Réflexions, Souvenirs, Renaissance".

On a demandé aux participants de générer et d'illustrer des idées sur le sujet du souvenir des expériences qu'ils ont vécu – qu'est-il arrivé aux personnes, à nos familles, communautés. Et pour finir, on a demandé aux participants d'illustrer comment ils pouvaient eux-mêmes renaître de cette expérience. Trois tables ont été installées dans l'espace de l'atelier, chaque table consacrée à un seul mot. On a demandé à chaque participant de faire un dessin pour un mural. Trois muraux ont été créés, un mural pour chaque concept. Une fois ces muraux complétés, on a demandé aux participants de peindre un tableau ce leur expérience au pensionnat.

Le second atelier, intitulé "écrire pour se souvenir, écrire pour guérir " était animé par la célèbre Sto:lo Lee Maracle. Lee Maracle enseigne l'écriture créative depuis de nombreuses années en Colombie britannique, à la Enowkin School of Writing*. Mme Maracle a engagé la réflexion des participants dès le début des exercices. Ces exercices consistaient à travailler avec les cinq sens. Les participants ont décrit leurs sentiments, sous forme de 'journal'. Ce journal est devenu un point focal de réflexion durant les trois jours de l'atelier, tenu à la FCO à M'Chigeeng. Pendant l'atelier, la collection photographique de la Fondation sur le pensionnat de Spanish a été montée afin d'être exposée dans le couloir principal. Véritable maître improvisateur, Mme Maracle a mis ces photographies des participants pendant l'exercice d'écriture.

Le premier exercice consistait à prendre une photographie et à choisir l'un des enfants, garçon ou fille sur la photo et d'écrire de leur part une lettre à la maison. L'exercice suivant était d'écrire comme si l'on était le parent, le frère ou la sœur de cet enfant. Un autre exercice, que Lee a appelé 'vignettes' ou 'encadrages'. Pour cet exercice, Lee a demandé aux participants de commencer avec une image de leur enfance, n'importe quelle image, que ce soit une porte entrouverte, la lumière ou un orage. Cette image de déclenchement devait ensuite être mise en contexte avec une expérience personnelle. Cet exercice d'écriture consistait à confronter un problème et y apporter une sorte de clôture. Dans cet exercice 'écrire pour guérir ' la dernière ligne devait être consacrée à la 'fermeture du livre ' ou 'fin du chapitre ' symbolique ►.



utilisant l'image initiale et en la retournant. Le porte entrouverte était ainsi refermée, la lumière éteinte, et l'orage faisait place au soleil.

Tous ces exercices ont culminé en une tâche finale qui consistait à rassembler toutes les images générées en une histoire courte. Cette histoire, cependant, devait être écrite pour l'une des scènes décrites dans la collection de photographies. Le résultat final a fait émerger des histoires personnelles puissantes qui ont effectivement, utilisé les photographies comme thèmes générateurs. Certaines de ces histoires ont ensuite été tapées puis montées et exposées à côté des photographies.

Le troisième atelier a été animé par l'artiste Nishnaabe Will Morin. L'approche de Will différait de celle utilisée pour les deux autres ateliers mais a résulté en des tableaux superbes. Will a commencé l'atelier avec un cercle de partage. Durant le cercle, Will a expliqué qu'en tant qu'adultes, nous avons été conditionnés à séparer les aspects essentiels de notre moi, c'est-à-dire que nous séparons notre moi physique, notre moi mental et notre moi spirituel. Pour cela, nous refoulons nos émotions en taisant certaines choses et en nous empêchant de faire des activités enfantines. Cet atelier avait pour but de se reconnecter avec ces aspects à l'aide d'exercices de nature artistique. Les participants à l'atelier de Will ont fait de la peinture avec les doigts, utilisant des méthodes élémentaires Reiki, tout en démontrant des techniques artistiques simples mais efficaces.

Certaines œuvres produites durant l'atelier ont été montrées à l'exposition des pensionnats à la Fondation Ojibwa. Ces œuvres d'amateurs artistes ont été complimentées par celles d'artiste bien établis tels l'artiste métis Jim Logan, l'artiste Ojibwa Sean Couchie, l'artiste Nishnabe-kwe Ida Baptiste et l'artiste Nishnaabe Don Ense. La série de tableaux de Jim Logan "Requiem pour nos enfants" a été prêtée à la DCO par les Amis de la Galerie, de la collection permanente du Yukon à Whitehorse. Les obsédantes images de Sean Couchie représentant des garçons et des filles du pensionnat de Spanish marquaient un vif contraste avec la collection de photographie de la FCO. L'artiste M'Chigeeng Don Ense, a examiné les tableaux de Jim Logan et a commenté que l'œuvre-ci n'essayaient pas de répondre aux besoins de guérison et de réconciliation. Don Ense s'est alors mis au travail et a produit un tableau qu'il a intitulé "Je ne craindrai pas le mal".



"Je ne craindrai pas le mal." Courtoisie de la collection privée de Dr. B Caloyannis et du Little Shell Art Studio.

Les œuvres des participants aux ateliers, celles des artistes connus et la collection de photographies de la FCO sur le pensionnat de Spanish ont été accompagnées de citations notoires/infâmes extraits de rapports produits par le gouvernement ou les églises. Nous avons aussi exposé quelques coupures de presse des journaux Sudbury Star et le the Sault Daily Star, qui ont tous deux publié des articles sur les graduations de Spanish et des championnats de hockey. Même la chanson de l'école Garnier (l'école de Spanish pour les garçons) était exposée.

L'événement final du programme a été la pièce de théâtre "Moose River Crossing". C'est la dernière pièce de la dramaturge Cri et survivante des pensionnats Shirley Cheechoo. Shirley Cheechoo a invité quelques acteurs à l'aider pour la lecture de la pièce. Cette pièce décrit une réunion d'anciens élèves des pensionnats qui a lieu à la même gare où les survivants se retrouvaient pour aller au pensionnat. Mme. Cheechoo, par le biais de divers personnages, a pu capturer toute une gamme de perspectives variées au sujet de l'expérience des pensionnats. En effet, certains personnages ont raconté les abus qu'ils avaient subi, tandis que d'autres attestaient que l'école avait apporté des éléments positifs qui ont contribué à leur 'succès'. La pièce a été bien reçue lors des deux représentations du vendredi soir et à la lecture de la pièce du samedi soir, la semaine de congé du travail.



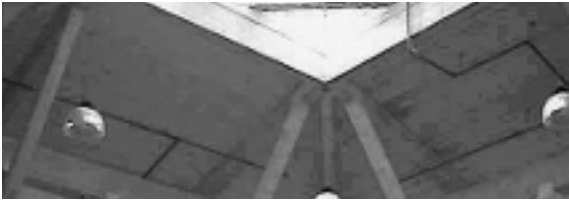
Courtoisie de la Fondation culturelle Ojibwe.

La FCO évalue actuellement la possibilité d'accueillir symposium sur l'expérience des pensionnats. Celui-ci offrirait un forum aux survivants des pensionnats et à la communauté en général dans le cadre duquel ils pourraient entendre quelques invités discuter de problèmes contemporains reliés aux pensionnats, et la manière dont ceux ont eu des impacts sur nos communautés. Trois thèmes de présentation ont été proposés : l'expérience des pensionnats et leurs répercussions sur n (1) le leadership autochtone (2) l'éducation autochtone, et (3) les traditions autochtones. Les présentateurs qui seront invités feront tous partie des anciens diplômés de Spanish et auront tous occupés le poste soit de chef, d'enseignant, de directeur d'école et d'Aîné respecté ou porteur de pipe.

Sagesse mutuelle

1. Une jeune fille autochtone à l'intérieur d'un canot de carton fait à la main. Moi, aussi je suis une jeune fille autochtone à l'intérieur d'un système séculaire qui n'est pas naturel. perspective linéaire avec un A qui est égal à B. Fixation de l'esprit et du corps qui est égal à l'aliénation.
2. Elle tient un morceau de carton et une petite planche qui imitent une rame artificielle, et elle fait comme si elle ramait. Moi, aussi je me suis cramponnée à un modèle dysfonctionnel, à des personnages autoritaires revêtus d'habits d'hommes et de femmes.
3. Elle fait semblant qu'il y a de l'eau sous le faux canot. Moi, aussi j'ai fait semblant que c'était un système idéal, mais je voyais toujours des images, elles revenaient toujours, émergeant d'endroits variés et elles me disaient que ce n'était pas vrai. Je n'ai jamais été arrosée de choses positives concrètes ou valides par quelque fontaine de vérité que ce soit.
4. Une pièce théâtrale, un sketch, une représentation, un concert. Moi, aussi j'ai joué le rôle de prisonnière, j'ai passé à la cour des traumatismes à cause du génocide culturel, de l'holocauste et des massacres de mon peuple.





5. L'arrière-plan consiste en un rideau couvert de cœurs collés sur lesquels sont inscrits les lettres SJS et GRS. Ce code signifie 'société de Jésus' mais aussi Saint Joseph's School for Girls (école St. Joseph pour les filles) et les autres lettres signifient Garnier Residential School for Boys (pensionnat de Garnier pour les garçons). Moi, j'ai essayé de croire que c'était une "Société" aimante en célébrant chaque année la St. Valentin le 14 Février. Au lieu de cela, ils pratiquaient la notion de 'je fais semblant de vous aimer' en me donnant à la fois le nom d'une vierge (Marie mère de Dieu), et d'une prostituée (Marie Madeleine, celle qui est supposée avoir essuyé les pieds de Jésus). Je ne suis entrée dans l'identité d'aucune d'elle. Je suis Kineugeeshigoo Kwe/ Femme Aigle d'or.

6. Elle porte de faux habits et une fausse coiffure. Au lieu d'une robe finement travaillée et décorée, elle porte un sac de pomme de terre avec des franges mal coupées autour du cou. Au lieu d'une vraie coiffure avec de vraie plume d'aigle et d'autres oiseaux, c'est une coiffure avec des fausses plumes... Moi aussi j'ai porté de chausses choses pendant trop longtemps. Pendant l'hiver je portais un vieux manteau d'une riche shagnosh she kwe's (femme blanche) Que ma mère avait acheté à une vente de garage derrière l'église catholique. Elle l'avait raccourci jusqu'à mes genoux. Sur ma tête, je portais

un foulard carré plié en deux ou un bandeau. Privée du bien-être offert par l'incroyable douceur et chaleur d'une fourrure animale....

7. Il y a une petite flèche sur la paroi extérieure droite du canot artificiel, à droite de la jeune fille autochtone...Moi aussi, j'étais et je suis encore planté dans un contexte de vie. Je suis Odawa, Pottawatomi, Chippewa, Ojibwa et écossaise, et appartiens à ces nations. J'ai des connaissances au sujet des directions et des sept enseignements traditionnels transmis par nos ancêtres autochtones. Leur bannière sur laquelle s'inscrit "Loi holistique de la vie au sein de l'univers" vient avec notre nom tribal. C'est la loi naturelle qui gouverne notre vie et toute la vie sur Mère terre la respecte et y contribue. C'est un lieu où toute la munidoo-wen (spiritualité) de la vie est sacrée, respectée et reconnue. C'était et c'est toujours une forme d'interrelation et de communication spontanée qui suscite un échange rituel... une cérémonie de la vie au sein ce cycle de vie éternel. Ahau! §

Alias mary lou cecile debassige. © Écrit pour l'atelier d'écriture de la FCO, du 27 au 29 juillet 2001 animé par Lee Maracle.

suite de la page 23



Le psychologue en Territoire autochtone

L'écho communautaire est de première importance, le processus thérapeutique individuel prenant souvent tout son sens pour la personne lorsqu'elle peut inscrire sa démarche personnelle dans une perspective de guérison familiale ou communautaire. Les approches de groupe incluant des éléments de la culture traditionnelle s'inscrivent en continuité avec l'importance accordée au groupe en milieu autochtone. Les approches concrètes qui amènent des groupes à échanger et à s'enseigner les uns aux autres de nouvelles habilités sont appréciées et jugées utiles par les clients. Elles sont moins biaisées culturellement et répondent bien aux besoins des communautés d'être les acteurs principaux de leur propre rétablissement.

L'usage de techniques non directives, le style de communication du psychologue et l'adoption d'une position «d'apprenti culturel» sont d'autres ingrédients importants. Certains Autochtones craignent le système de santé occidental; ils anticipent que les professionnels utilisent le langage e la compétence. LE langage rationnel, un langage froid qui les exclut. L'adoption d'une approche très permissive qui témoigne d'un intérêt sincère pour la culture apparaît primordial dans l'établissement de la relation thérapeutique.

Enfin, l'utilisation des rêves, des métaphores culturelles, des activités artistiques traditionnelles et de l'art thérapie permet l'identification à un riche héritage culturel et à un échange dans un espace protégé et libre. Le processus symbolique qui prend forme à l'aide de ces techniques permet de dépasser les limites de vocabulaire commun entre le thérapeute et le client, de créer un espace potentiel et d'ouvrir la communication. Ce sont les conditions mêmes d'une reprise du développement normal et d'une harmonisation Dans le cadre thérapeutique.



• Gloria Sault Hudson

"Sago,
Je suis une Mohawk de Brantford, Ontario. Ma mère est Mohawk de Six Nations, mon père est Chippawa de la réserve New Credit. J'ai 52 ans. Je m'appelle Gloria E. Sault Hudson. J'ai reçu, de Jan Logboat, un exemplaire de votre Journal pour les survivants des pensionnats. Mon père y était aussi. Je voulais juste savoir ce que vous en pensiez et si cela pouvait aller pour votre journal."

À mes fils

*Je remercie le créateur toute la journée
De guérir mon cœur et mon esprit et de me montrer le droit chemin.
Il y a quelques années, j'étais presque morte émotionnellement
Mon coeur et mon esprit étaient brisés
Mais les aînées étaient là avec leurs mots de sagesse
Quelquefois j'ai trébuché et je suis tombée
Ensuite j'ai demandé au créateur de me montrer le chemin à suivre*

*Le créateur m'a dit
Relèves- toi, ton travail n'est pas fini
Tu as encore deux fils et tu dois leur montrer le chemin à suivre
Ensuite j'ai dit
Montrez-moi le chemin s'il vous plait
Pour que je puisse à mon tour aider mes fils à trouver le leur.*

Ona,
Gloria Sault Hudson.

La Roue de la médecine : un début de guérison

par Verna M. Wittigo

Traditionnellement, la roue de la médecine est reconnue comme le cercle sacré de la vie. Nous sommes nous-mêmes des roues de la médecine. Nous faisons le tour de la roue de la médecine de nombreuses fois par jour pour de nouveaux départs (Est), la croissance.

(Sud), la mort et le repos (Ouest) et la sagesse (Nord). Dans cet article, je vais partager avec vous ma connaissance et ma compréhension de la roue de la médecine et la manière dont je l'utilise pour moi-même, pour les activités de guérison auxquelles je participe et je vous dirai aussi quand ces activités sont utiles au praticien.

Tout d'abord j'aimerais partager avec vous un peu de mes antécédents.

J'ai été élevé dans le village de Joussard sur la rive sud du Lac Lesser Slave, dans la province d'Alberta. La population du village était de 300 personnes. Les premiers habitants sont arrivés au début des années 1900. Les habitants du village étaient français en majorité et vivaient de l'élevage du vison, du commerce des fourrures et de la pêche commerciale. Le pensionnat était aussi un soutien économique pour les résidents. La réserve du Sucker Creek de la nation Cree était tout proche du village de Joussard. Les membres de la Première Nation ont déménagé à Joussard et ont commencé à vivre de la chasse, du trappage et de rassemblement. Ils suivaient les mouvements saisonniers des animaux. Certains des trappeurs et des chasseurs avaient des lignes de trappage pour remplir leur quota de fourrures qu'ils vendaient et chassaient pour maintenir l'équilibre de la population animale.

Je viens de la tribu des Cree. La roue de la médecine ne faisait pas partie de l'histoire de ma tribu que j'ai entendue.

Plus tard dans ma vie, j'ai entendu ma mère dire que mon père plaçait du tabac sur la Mère Terre pour la remercier. Mon père était un homme tranquille, il parlait seulement quand cela était nécessaire. Il nous a élevé grâce à sa chasse, son trappage et en faisant le guide aussi. Mon père a vécu dans le pensionnat de St Bruno et était orphelin jusqu'à ce que son grand père Wittigo l'en sorte à l'âge de 14 ans. Il nous a affranchi de nos droits de traité pour nous éviter d'aller au pensionnat. J'ai entendu plus tard de mes frères et sœurs les tristes histoires qu'il avait racontées des ses expériences au pensionnat. J'avais six sœurs et deux frères. On nous a envoyé dans une école publique catholique. On nous a enseigné le français, la prière et à assister à la messe. On nous a baptisés et on nous a appris le sens du paradis et de l'enfer. Nous devons nous confesser au prêtre et quelquefois, on inventait des histoires pour avoir quelque chose à confesser. On nous attachait pour qu'on soit sage et obéissant. Nous sommes restés en contact étroit avec ma Kokum et mon Mochum. Nous ne voulions pas être mis de côté. On avait un bon chemin à faire jusqu'à notre maison, dans la pluie la neige ou le soleil. Ma mère avait onze sœurs et elle était l'aînée.

Trois de ses sœurs sont mortes avant qu'on les connaisse. On m'a appelé Madeline, comme sa sœur qui est morte de la tuberculose à l'âge de vingt et un an. On appelait nos cousins « les fèves de mission » parce qu'ils mangeaient des fèves à la mission. J'adore tous mes parents et nous partageons tous nos grands-parents qui sont nos piliers communs. On allait à la mission et on achetait des habits et des jouets au petit magasin que les religieuses tenaient. Je me souviens que les enfants avaient des uniformes et avaient les cheveux courts. Les garçons aidaient les prêtres à la messe. Ma Kokum (ma grand-mère) avait toujours de la nourriture sur le fourneau pour nous et un lit bien chaud si on y restait pour dormir. Mon Mochum (mon grand-père) nous racontait des histoires effrayantes des esprits et cela me fascinait toujours. On avait toujours un véhicule et on avait toujours tout ce que mon père pouvait acheter de plus moderne. Il nous gâtait vraiment, et s'assurait que nous avions une télévision et un téléphone. Nos cousins du quartier de la mission venaient toujours chez nous regarder la télévision. Quelquefois, les visiteurs remplissaient la moitié de

la cuisine pour regarder un film. Notre Mochum faisaient bouillir des racines et des médecines mais on ne savait pas exactement ce que c'était. On entendait parler de mauvaises médecines et des guérisseurs. Certaines femmes faisaient du cuir, ma mère faisait des mocassins et nous emmenait ramasser les fruits des bois. On avait toujours des chevaux, on les utilisait pour voyager à dos de cheval. On allait en pèlerinage et on allait à la messe en famille. Les moyens de colonisation changeaient graduellement notre manière de vivre.

Il y a toujours un début et le mien fut en 1976 quand j'ai compris que j'étais spirituellement malade.

Dans ma recherche, le créateur m'a tendu la main en me guidant dans mes rêves. Après avoir parlé avec ma Kokum je me suis connectée à cette partie de ma culture qui est une fondation ferme. Cela représente comment nous apprenons, nous écoutons à l'intérieur et nous regardons à l'extérieur. J'étais une alcoolique. J'ai suivi des traitements et j'ai commencé à guérir. Aujourd'hui je suis dans ma vingtième année de guérison. La connexion avec le monde de l'esprit a commencé avant mais l'âge de treize ans représente l'âge auquel j'ai commencé à voir. Je n'ai jamais eu peur de l'autre côté. Ces messages venaient du monde métaphysique comprenant les autres. J'ai continué mon style de vie jusqu'à ce que je rencontre une personne qui a voulu m'épouser et j'ai commencé un nouveau style de vie. Ce fut mon nouveau chemin vers la famille et la guérison en 1981. J'ai eu une rechute en 1982 et j'ai dû aller pour la seconde fois au centre de traitement. Là, j'ai eu une visite d'une main illuminée comme pour me confirmer que mon chemin était le bon. Mon fond intérieur me disait que j'allais guérir. Je devais continuer à vivre la vérité et recevoir la direction venant du créateur et de tous mes soutiens. J'ai commencé à poursuivre mon éducation et à travailler dans le domaine de l'assistance. J'ai décidé de travailler dans le domaine de la dépendance. Je suis allée à l'institut Nechi à St Albert. Le programme de formation de trois ans comprend des enseignements spirituels et culturels que j'ai reconnu et que j'appréciais comme une abeille apprécie le miel. Je ne le savais pas à ce moment là mais j'ai trouvé le premier aspect de ma roue de la médecine, la spiritualité. J'ai aimé la roue de la médecine à la première introduction et tout semblait aller parfaitement bien. J'ai commencé, pour la première fois à voir où et comment je pouvais m'adapter à ce monde dans lequel je devais vivre. J'étais stupéfaite et jusqu'à aujourd'hui j'ai partagé ma connaissance de la roue de la médecine avec beaucoup de personnes. Ma croyance repose sur le fait que je peux seulement vous emmener aussi loin que je suis allée moi-même.

La découverte de moi-même, appliquant les objectifs de la roue de la médecine à ma vie est un processus quotidien.

Aujourd'hui en 2002, les enfants autochtones et les jeunes ont des difficultés comme nous en avons. Cependant, mon monde était beaucoup plus petit et je n'étais pas nécessairement au courant des questions universelles ou provinciales concernant ce groupe d'âge. Dans notre communauté les questions des enfants autochtones restaient dans le ou les systèmes de la famille. Nous avions besoin d'avoir une confiance absolue dans quelqu'un et nous étions loyaux bien que nous savions que ceci était faux. Par nos enseignements religieux à l'école on mettait notre confiance à partager nos péchés avec le prêtre au confessionnal et à nous repentir. Cette procédure déchargeait notre bien-être pour un moment. Il faut se rappeler que nous étions protégés de la vérité par les croyances religieuses et les natures en mauvais fonctionnement de nos systèmes de famille à ce moment là. Tout n'était pas perdu, dans les familles nous avions des natures fonctionnelles. Ceux d'entre nous qui ont trouvé un chemin de guérison et qui continuent sur ce chemin recevaient une aide le long de leur chemin, voilà la vérité. Nos parents nous ont donné autant d'amour qu'ils le pouvaient. Comme des enfants purs et innocents on reconnaissait les bonnes choses. On était battu et dévasté par les autres mais nous gardions tout cela à l'intérieur de nous. Maintenant nous sommes dépassés par la vérité de nos enfants et les systèmes de famille.



◀ La Roue de la médecine : un début de guérison

par Verna M. Wittigo

... suite de la page 11

Nos enfants autochtones et nos jeunes ont besoin de faire confiance, de se sentir en sécurité afin d'être eux-mêmes et de vivre le chemin naturel de la vie.

Le travail avec les jeunes et les enfants autochtones :

L'introduction à la roue de médecine à ce groupe d'âge est toujours utile. J'ai remarqué qu'ils cherchent toujours des réponses et qu'ils essayent aussi de trouver une signification à leur existence. J'ai relié le paradigme, expliqué les liens et la relation que nous avons entre la roue de la médecine et notre nature. Ce paradigme est essentiel pour la connaissance des thérapeutes traditionnels qui travaillent avec les enfants et les jeunes autochtones. La seule nécessité est que le client doit vouloir guérir et maintenir une vie équilibrée. Le client saura toujours ce dont il a besoin pour incorporer le bien être dans sa vie.

Soins personnels et guérison : En général pour bien vivre, je dois reconnaître, croire et vivre selon quatre principes de la roue de médecine, la foi, l'honnêteté le partage et la gentillesse. Je regarde les symboles tous les jours et je les utilise dans ma vie. Afin de démontrer cela à notre clientèle, nous devons vivre selon ces principes car les enfants et les jeunes sont très aptes à voir et à reconnaître notre sincérité et à voir si nous vivons ce que nous démontrons et comment nous l'enseignons. Dans ce groupe d'âge les enfants et les jeunes admirent leur enseignant et essayent de vivre de manière à ce que nous approuvions ce qu'ils apprennent. Ce dernier concept m'est très familier. Je me souviens avoir eu un professeur favori et je voulais lui montrer que j'apprenais bien et c'était très important pour moi et pour mes parents.

Documentation du journal : Ceci m'a aidé à me détacher de certains sentiments et pensées. En gardant à l'esprit la roue de la médecine, un client peut appliquer les quatre composantes dans sa vie quotidienne en écrivant ses expériences émotionnelles, physiques, mentales et spirituelles. La plupart du temps, un individu pourra reconnaître l'équilibre ou le déséquilibre et où il se sent affecté.

Exemple, l'émotionnel exprime les sentiments; le physique peut être une promenade; le mental une leçon apprise; et le spirituel une prière. Ceci représente « la roue de la conscience » et peut être présentée aux enfants et aux jeunes comme méthode de guérison, en écrivant un journal, ce qui peut être fait très facilement.

La roue de la conscience

Le journal de la « roue de la conscience » peut être faite selon le désir de l'individu. Pour ce groupe d'âge, au plus il est vivant et coloré au plus il sera utilisé, selon moi.

La pierre est le symbole de la foi.

J'utilise la pierre dans mon cercle de guérison comme un outil pour parler. La pierre donne aux participants la foi d'être entendu, respecté et de s'attendre à la confidentialité.

Dans ma vie de tous les jours, je vis avec les pierres car elles représentent les conteurs les plus vieux. Quelquefois je dors avec les pierres et je rêve des histoires que les pierres me racontent. Certaines pierres sont vides et n'ont pas encore reçu d'histoires. Je parle aux pierres quand il n'y a personne d'autre disponible, surtout quand j'étudie.

Ce type d'histoires est aussi très bénéfique pour les enfants et les jeunes. Il faut prendre en considération leurs antécédents spirituels pour ne pas contredire les

enseignements de leurs parents. J'ai eu beaucoup de cercles de guérison avec les jeunes et les enfants et ils ont démontré beaucoup de respect durant le processus. J'étais impressionnée de voir les résultats et la participation que ce groupe d'âge a payée à la cérémonie.

Il est extrêmement thérapeutique de permettre la participation pour exprimer la douleur et les problèmes.

Honnêteté : Je l'utilise pour maintenir la stabilité, pour rester fière et pour regarder les autres droit dans les yeux. Cette pratique me permet de dormir en paix et en harmonie. Je pense que nous pouvons facilement devenir malhonnêtes avec les autres si nous nous mentons à nous-mêmes. Quand je m'aperçois que j'ai menti à quelqu'un, je vais voir cette personne et je lui dis que quelquefois je trouve que le mensonge est une guérison et que c'est plus facile que de dire la vérité. Quand on pratique ce principe, il devient partie intégrale de votre caractère. Vous devenez comme l'arbre, fort, fiable et inébranlable.

Le partage : Comme les animaux qui se donnent à nous comme substance, nous devrions faire pareil.

Dans ma vie de tous les jours, je mange ce dont j'ai besoin, mais je m'assure aussi de retourner mes déchets à la Mère Terre pour partager avec les autres créations. Je crois fermement dans l'équilibre de la vie et en faisant ma part je trouve une force. Je crois aussi que quand je partage avec les autres cela signifie que j'en ai plus que ce qu'il me faut. Je remercie tous les jours. Je me partage aussi avec les autres en essayant d'être présente Quand ils ont besoin de moi ou quand ils désirent ma compagnie. On m'a dit que j'avais un bon sens de l'humour et j'accorde beaucoup de valeur à cela car le rire est une énergie positive.

La médecine des herbes sacrées : Je m'offre de la gentillesse à moi-même quand je fait la cérémonie de la fumée avec le foin de senteur et avec les autres quand je le fait avec eux.

La croyance dit que le foin de senteur vient des cheveux de la Mère Terre. Quand nous coupons ou brûlons des herbes cela nous revient en gentillesse. Le foin de senteur est aussi une tresse comme les guerriers faisaient tous les matins en prière au créateur pour s'unir corps et âme. Je pratique cela moi aussi si j'ai besoin de plus de concentration pour une tâche particulière. Pour moi, nous sommes tous des guerriers. J'utilise aussi : le fungus, le cèdre et la sauge.

Le tabac : J'ai toujours un paquet de tabac sur moi afin de trouver de l'information d'un aîné ou pour faire une cérémonie de la pipe ou du foin de senteur. Je m'en sers aussi pour prier l'esprit d'un certain animal, dans cette cérémonie j'offre du tabac et je mange la nourriture que l'animal mange. J'ai reçu de l'aide puissante de ces prières. Je me fie beaucoup à la protection des animaux et à la direction qui vient de leurs pouvoirs. Traditionnellement, le tabac était utilisé pour prier le créateur et maintenant on l'utilise encore plus. La croyance est le bon ingrédient afin d'atteindre les buts que vous voulez atteindre pour bien vivre.

Exemple : Je me vois comme une trousse d'outils. Un jour ma voiture est restée prise dans le bois à 7 km de toute aide possible. J'ai pleuré un bon moment, puis j'ai pensé à mon tabac. J'ai découvert un endroit magnifique pour faire mes offrandes et j'ai commencé à prier. Je me suis souvenu de ma trousse d'outils. Dans cette trousse j'avais mon esprit, mon corps et mon âme. À partir de tout cela j'ai trouvé les compétences nécessaires pour tirer la voiture du trou où elle était tombée. ▶

◀ La Roue de la médecine : un début de guérison

par Verna M. Wittigo

... suite de la page 12

J'ai compris que je devais appliquer mes compétences, ma connaissance et les dons de la Mère Terre, j'ai évalué la situation et j'ai fait un plan. J'ai construit un pont avec des pierres et cela m'a pris deux heures pour ramasser les pierres sous le chaud soleil. J'ai manœuvré ma voiture en avant et en arrière pour placer les pierres en dessous jusqu'à ce que les pierres la soutiennent fermement et ensuite j'ai pu conduire la voiture hors du trou. J'ai utilisé, dans cette expérience, ma croyance dans la spiritualité, j'ai laissé libre cour à mes émotions (j'ai d'abord bien pleuré) j'ai utilisé mes capacités mentales et ensuite mon corps physique.

Le deuil : J'utilise la cérémonie du feu de lettres au crépuscule, quand j'ai besoin de communiquer avec quelqu'un qui est passé de l'autre côté. Je commence toujours par brûler du tabac, je lis les lettres à haute voix et ensuite je les brûle quand le soleil se couche. Car l'Ouest est le lieu de la mort et du repos. Je place aussi mon lit vers l'Ouest pour que, quand je dors je puisse me réveiller et me lever vers l'Est où la nouveauté débute chaque jour.

Les herbes sacrées : Quand j'en ai besoin, je cherche une connexion plus puissante à la guérison ou aux questions. Alors je vais dans la cabane à suerie car je la considère comme le sein de la Mère Terre. J'en ressors avec la sensation d'être complètement renouvelée. Il est très important de trouver quelqu'un en qui vous pouvez avoir confiance car vous devez supporter vos douleurs et vous êtes vulnérable.

Oublier : Il faut se couper les cheveux pour aider quelqu'un qui est mort et les offrir au Créateur. Il est préférable de laisser aller les cheveux au vent. Cette cérémonie doit assister l'esprit à passer de l'autre côté en toute sécurité.

Rajeunir et trouver son énergie : Exemple : En embrassant un arbre et en m'asseyant contre son tronc je vois une manière de regagner de l'énergie. Je m'assois à la base pour que l'énergie entre dans mon corps à travers le tronc (colonne) qui nous a été donné. S'allonger à plat sur le dos est aussi un moyen de regagner de l'énergie de la Terre.

Explication des rêves : Nous avons la possibilité de définir des messages ou de trouver du sens à nos questions ou nos problèmes que nous en soyons ou non conscients. Il est crucial de tout écrire dès que vous vous réveillez.

Un individu sait si son rêve a une signification. Nous sommes notre meilleur analyste de rêves, mais nous pouvons toujours demander des conseils, car quelquefois nous oublions des choses. Exemple : au printemps dernier j'ai sérieusement prié pour une renaissance. Une nuit j'ai rêvé à mon père qui était mort en 1991. Dans ce rêve, je cherchais une petite fille. Je l'ai cherché dans la cabane à suerie où les femmes marchaient en silence. Elles m'ont dit que la petite fille n'était pas là. Elles parlaient en télépathie. Comme je quittais la cabane j'ai aperçu mon père à ma gauche. C'était l'hiver, ce qui signifie la sagesse. Mon père s'est avancé devant moi en venant du Sud, ce qui signifie la croissance. Mon père est venu jusqu'à moi et m'a dit qu'il avait un message alors que nous commençons à marcher vers l'Ouest, la mort et le repos. Mon père aussi me parlait par télépathie. Il m'a dit que j'allais mourir et il m'a dit comment. Je me suis énervée et je me suis réveillée. J'ai pensé à ce rêve et j'ai choisi de croire qu'il était positif car la mort n'est pas toujours physique. Je savais que le Créateur avait entendu ma prière et j'ai attendu ma renaissance comme une nouvelle conscience spirituelle.

Il existe beaucoup de types de rêves.

Les guérisseurs : Ils peuvent représenter une ressource puissante si un individu ne sait pas trop ce qui se passe ou a besoin de guérison médicinale. Exemple : en 1991 j'ai cherché un guérisseur qui m'a dit qu'on m'avait jeté un sort et que

j'allais mourir. Les herbes qu'il m'a données ont dissipé le sort. J'ai aussi parlé à un guérisseur pour trouver mon nom Cree. Quand je l'ai trouvé je suis devenue une personne complète. Tous les événements du passé avec un certain animal trouvaient leur sens et m'ont donné plus de clarté et une bonne compréhension de moi-même.

Si quelqu'un démontre de la gentillesse, il faut être gentille en retour. La gentillesse peut prendre la forme d'un salut, d'un compliment, d'un acte de gentillesse ou d'un cadeau. Je crois fermement que ce qu'on partage nous revient. Rendre à la Mère Terre est nécessaire car elle est notre pourvoyeur. Nous dépendons d'elle pour nos besoins essentiels dans la vie.

Remerciements : Les remerciements vont au Créateur chaque jour avec les herbes sacrées ou quand je me promène j'offre du tabac.

Pardon : Je demande pardon tous les jours pour mes fautes. Nous devons nous souvenir que nous sommes humains et que nous avons nos limites.

Humilité : Nous devons remercier avec humilité. Nous ne devons pas vanter nos accomplissements et vouloir être mieux que les autres à cause de leurs fautes et de leurs faiblesses. Nous devons gagner ce dont nous avons besoin.

Humour : Je pratique l'humour d'une bonne manière. Quand je fais une erreur, j'en ri et je ri avec les autres. Le rire est un médicament puissant qui donne de l'énergie et qui aussi laisse la place pour mieux pleurer.

Le don : Il faut savoir donner car au plus on donne au plus on est capable de recevoir.

Exemple : Si quelqu'un démontre de la gentillesse, il faut être gentille en retour. La gentillesse peut prendre la forme d'un salut, d'un compliment, d'un acte de gentillesse ou d'un cadeau. Je crois fermement que ce qu'on partage nous revient. Rendre à la Mère Terre est nécessaire car elle est notre pourvoyeur. Nous dépendons d'elle pour nos besoins essentiels dans la vie. Nous l'aimons autant que nous nous aimons nous-mêmes. Dans mon travail avec les enfants et les jeunes, j'ai utilisé « l'outil de la résolution de problème », car cet outil se concentre sur le problème quand nous sommes réellement dans une crise.

La manière dont ceci fonctionne est la suivante : mettez le problème au centre de la roue. Au Nord-Est de la roue, choisissez un des cinq sens et regardez comment vous identifiez le problème. À l'Est du cercle, identifiez comment vous ressentez le problème. Au Sud de la roue réfléchissez sur vos pensées. Au Nord-Ouest de la roue choisissez votre action et accomplissez-la! C'est un outil simple à utiliser pour les crises de tous les jours.

Je remercie les petits enfants, les enfants Axel et Fiona, le neveu Tyler, les filles Angela et April qui m'ont inspiré à aller de l'avant et à partager avec vous ce que je suis.

Au revoir! §

Que sont les enfants devenus?
– l’expérience des pensionnats

Archives nationales du Canada – Pièce d’exposition B
395 rue Wellington
Ottawa, Ontario
Du 22 juin 2002 au 2 février 2003

Pour d’autres informations, veuillez
contacter Angie Bruce
Ligne sans frais: (888) 725-8886
À Ottawa (613) 237-4441



En 1937, après la Danse du Traité à Fort Rae, les enfants sont emmenés au couvent de Fort Resolution, TNO, à bord du schooner «Guy» de la mission. Photographie: Charles Keefer. Archives nationales du Canada/PA-073735

Enfants dans la classe de l’école de North Camp, sur la réserve de Blackfoot à Gleichen, Alberta, le 24 août 1892. À gauche, l’enseignant Hugh Baker et debout à droite, le Révérend J.W. Tims. Archives Glenbow /INA-1934-1



L’Histoire des pensionnats pour Indiens à travers le Canada racontée par le biais d’une exposition photographique. La plupart des images exposées ont été extraites des Archives nationales du Canada et de neuf autres archives dont celles de quatre Églises du Canada. Ce récit historique débute avec une photographie datant de 1884 et se termine par des portraits photographiques de survivants des pensionnats, qui jouent aujourd’hui un rôle actif et positif de modèles dans les communautés autochtones.

Les poursuites en justice intentées par les Autochtones ont altéré la manière dont ces photographies sont aujourd’hui interprétées et utilisées. Nous nous tournons vers le passé pour comprendre les problèmes systémiques du présent. Pourquoi, parmi la population autochtone, les taux de toxicomanies, de pauvreté et de chômage, de violence physique et sexuelle, de suicides et d’incarcération sont-ils tant de fois plus élevés que parmi le reste de la population canadienne? L’échec du programme canadien d’ingénierie sociale et la violence sexuelle, physique et mentale perpétrée dans les pensionnats ont eu des répercussions intergénérationnelles dévastatrices. L’exposition encourage le questionnement et la recherche de solutions chez les jeunes autochtones. Poser les yeux sur le passé permet de comprendre le présent et de progresser vers un avenir sain.

Il nous a dit que rien ni personne ne pouvait lui faire oublier qui il était. Pappa nous enseigne toujours notre langue Gitksan, car il en est très fier ...

Mon grand père

Mon grand père s'appelle John Banek, il vit dans Wilps Wegyet de la Nation Gitksan. Mon grand père est né le 2 décembre 1923 dans un endroit magnifique qui s'appelle Andimahl. J'aime l'appeler « pappa ».

Pappa a été élevé à Andimahl par sa mère et ses oncles. Il a plus spécifiquement appris ses connaissances de son oncle Simogyet (Chef) James Wegyet. Mon Pappa a appris à pêcher, à chasser, à attraper et à récolter les vraies médecines, les fruits des bois, le cèdre, le thé et tout le nécessaire à la vie de tous les jours. Pappa dit qu'oncle James lui a aussi enseigné les choses qui étaient importantes pour devenir un bon simgeget (MEMBRE) comme le respect de tout ce qui vit, l'humilité de prendre seulement ce dont tu as besoin, et la générosité de partager ce que tu as. Il a enseigné tout cela à ma mère, à mes sœurs et à mes frères. Mon Pappa est réellement le meilleur enseignant du monde.

Vers 1929, quand mon Pappa avait six ans, on l'enleva à sa famille pour le placer dans un pensionnat pour autochtones à Edmonton. Pappa nous raconta qu'il y est resté jusqu'à la neuvième année scolaire, ensuite on le renvoya chez lui car il devenait vraiment très doué. Je peux deviner que ce ne fut pas une bonne période pour lui.

Aucun Gitksan ou autre autochtone avait le droit de parler sa langue, et s'il le faisait, ils étaient punis. Pappa nous a dit que les punitions étaient des choses que lui n'aurait jamais fait à un être humain sur cette terre. Mon Pappa n'a jamais oublié sa langue.

Il nous a dit que rien ni personne ne pouvait lui faire oublier qui il était. Pappa nous enseigne toujours notre langue Gitksan, car il en est très fier.

Dans le pensionnat, mon Pappa travaillait toute la matinée et allait à l'école seulement deux dans l'après midi, cela ne le gênait pas. Mais ce qu'il n'oubliera jamais, c'est le gw'é, les mauvais repas qu'on leur donnait pour les dix longues heures de durs travaux effectués chaque jour. Au petit déjeuner, ils avaient de la bouillie de maïs, juste de la bouillie, avec une tranche de pain, juste du pain. Maintenant, Pappa nous donne de la bouillie avec de la glace et des fruits et du pain bannock chaud et frais avec du beurre et de la confiture faite maison. Ils étaient aussi habillés très pauvrement au pensionnat.

Il s'est assuré que ma mère, et que nous, à notre tour, étions bien habillés. J'ai beaucoup de peine pour lui. Il m'a raconté que sa mère (ma grand-mère) était morte quand lui et son frère Mike étaient au pensionnat et que les religieuses et les prêtres ne le leur avaient même pas annoncé, et donc ils n'ont même pas pu assister à l'enterrement de leur mère ni à aucune fête de célébration pour elle.

Il dit qu'il y a une leçon à apprendre dans tout cela. Mon Pappa s'assure que nous assistons à tous les enterrements et célébrations. Pappa dit que tout ce qu'il a appris de mauvais, il ne l'enseignera ou ne le fera à personne. Peu importe ce qu'ils ont essayé de retirer de lui ... c'est encore en lui, et encore plus ancré qu'avant. Quand mon Pappa a été renvoyé du pensionnat car il était trop doué, il est revenu à la maison et a travaillé et aidé sa famille. Il y avait beaucoup de travail, mais c'était très agréable, et il adorait être chez lui.

En 1944, mon Pappa s'est engagé dans l'armée canadienne. Après sa formation, mon Pappa est devenu caporal et infirmier militaire. On l'envoya à la guerre de Corée, au moment des pourparlers de paix, et il nous a raconté que ce n'était pas vraiment une époque de paix. C'était, au contraire, très difficile, mais le seul avantage qu'il y avait c'était de voyager dans d'autres parties du monde.

Mon Pappa me regarde et me dit toujours qu'il est très important de protéger ce qui nous appartient, même si cela signifie risquer sa vie. Bon cela suffit sur la guerre OK, il dit.

Mon Pappa veut enseigner les lois de nos ancêtres aux jeunes enfants. Il veut dire qu'il veut nous enseigner les vieilles méthodes et la manière de se conduire à tout moment. Je veux ressembler à mon Pappa. Ce que je désire le plus de mon Pappa c'est son amour. Il veut toujours aimer et respecter toute chose et tout le monde.

J'ai appris à cuisiner et à planter des fleurs afin qu'elles poussent bien. J'ai aussi appris beaucoup d'autres compétences pour vivre une bonne vie, tout cela vient de mon Pappa. J'aimerais beaucoup avoir ses caractéristiques, comme sa connaissance du passé et sa force de survivance et sa détermination à tout me transmettre.

Jamais, jamais je n'oublierai les moments où il m'avait emmené avec lui à Andimahl. Jamais je n'oublierai le jour où il a découvert des traces fraîches d'ours dans le sable mouillé, près de notre bateau, qui n'étaient pas là quand nous sommes arrivés. On regardait les traces quand tout d'un coup on regarda la rivière Ksyan (skeena) et on vit l'ours la traverser à la nage. Ce fut un jour que je n'oublierai jamais.

Mon Pappa désire retourner chez lui, il veut vivre à Andimahl où il habitait avec sa famille il y a plusieurs années.

Je suis très fière de dire que je suis la petite fille de John Banek, ou Ne Ye'e John Banek. Or Ne Ye'e John Banek.

- Kimberly Deborah Archambault, 6ème année, École élémentaire Muheim, Smithers, C.B.

Témoignage de Joachim Paul Bonnetrouge – Pensionnat pour Indiens

À l'automne de 1952, alors que j'avais six ans, la gendarmerie royale est venue me prendre au village de Big Point, avec un traîneau à chien pour m'emmener à l'école missionnaire du Sacré-cœur à Fort Providence. Big Point était un village Déné situé à environ 40 miles en aval de Providence. Ma mère et moi y habitions avec la famille de son oncle. Je me rappelle que j'essayais de me cacher chez moi, sous le lit, parce que j'avais pressenti ou entendu dire que les gendarmes étaient venus dans notre village pour m'emmener chez les sœurs. Le jour de mon enlèvement j'ai pleuré si longtemps que je me suis endormi sur le traîneau à chien.

C'est étrange mais je ne rappelle presque rien de ce qui s'est passé après ce voyage. Mon cousin Charlie, plus âgé que moi m'a raconté que j'étais très petit et qu'il m'avait pris sous son aile. Il m'a raconté que j'avais si peur pendant la nuit que j'allais quelquefois me réfugier dans son lit. Je ne me rappelle vraiment pas très bien ce qui s'est passé à cette époque de ma vie.

Je me souviens d'un certain été, cela devait être à la fin du mois de juin, ma mère et moi rendions visite à mes Marie et Denise dans la pièce de devant de la mission. Puis, tout d'un coup, nous étions en train de courir dans le bois derrière le terrain de la mission. Nous avons passé toute cette journée-là dans le bois et nous n'en sommes sortis que le soir, pour aller dans une petite maison à côté de ma grand-mère, où ma mère et moi habitions.

Parce que ma mère n'était pas mariée, nous n'habitions pas avec la famille dans les bois, à Providence ou Hay River, mais que je demeurais à la mission de Fort Providence. Je pense que j'y suis resté au moins six ans. Pendant toutes mes années de séjour à la mission, j'y ai enduré beaucoup d'abus physiques aux mains de la sœur. J'y ai été ridiculisé, humilié. Nous n'avions pas le droit de parler notre langue Déné et les autres garçons nous dénonçaient lorsque nous parlions "Indien".

Ceux que l'on surprenait à parler Déné était battus avec une ceinture ou recevaient des coups de règle sur les doigts. J'ai reçu de nombreuses fois des coups de ciseaux sur les mains parce que je jouais trop rudement avec des garçons plus petits que moi ou encore s'ils avaient un accident et se mettaient à pleurer. J'ai aussi été témoin d'incidents démentiels à l'école missionnaire – pendant de nombreuses années, j'ai pensé que c'était mon imagination ou que j'avais l'esprit dérangé. J'ai aussi été témoin d'attaques brutales de la part des sœurs sur des garçons plus âgés. J'ai subi ma première agression sexuelle de la part d'un garçon plus âgé que moi lorsque j'avais huit ans. Cela paraîtra peut-être étrange, mais quelque temps plus tard j'essayais déjà d'embrasser un petit garçon. J'ai dû penser que cela était une chose normale. Cela prouve à quel point le cycle d'abus s'établit rapidement.

En 1959 je suis allé à Grollier Hall à Inuvik pendant un an. En 1960 j'ai fréquenté Lapointe Hall à Fort Simpson pendant trois ans. Puis en 1963 je suis allé à Grandin College à Fort Smith pendant trois ans. En 1966 j'ai fréquenté le N.A.I.T. à Edmonton. J'avais vingt ans et incapable d'étudier car j'étais déjà un alcoolique. Je suis allé dans le sud pendant quelques années, pour essayer d'étudier. Je suis finalement arrivé à Ottawa et y suis resté pendant 9 mois, pour y apprendre le métier de technicien en radiophonie. Malgré mon alcoolisme, j'ai réussi à obtenir un certificat et un emploi à High Level, Alberta. Après une année et demie, je ne pouvais plus fonctionner à cause de la boisson. Finalement j'ai pris un congé non payé et suis revenu à Fort Providence. J'ai continué mes habitudes d'abus et de comportement dysfonctionnel. Je me suis marié avec une gentille fille de la communauté bien que j'abusais de moi-même et que j'étais agressif avec les autres autour de moi. Nous avons eu 4 enfants et je regrette maintenant que ma femme et mes enfants aient été affecté par mon comportement et par mes tentatives d'éliminer mes souffrances par l'alcool. J'ai même fait de la prison au cours de ces années.

Même lorsque j'étais Chef dans ma communauté, je buvais pour couvrir ma souffrance. Puis en 1979 mon Conseil de bande m'a donné un ultimatum, Soit aller en traitement soit démissionner en tant que chef. Je suis allé en traitement en mars 1979. Maintenant, je me souviens passer par une période sèche pendant quelque temps. J'ai sombré dans une profonde dépression à une ou deux reprises. Puis quelque chose est arrivé, qui m'a aidé à prendre un tournant dans ma vie. Ma

femme a entendu parler d'une retraite pour les hommes à St. Albert, Alberta et j'y suis allé avec deux autres hommes de ma communauté. Après cet éveil spirituel, j'ai commencé à travailler à ma guérison. Je suis allé à de nombreux ateliers sur l'alcoolisme; J'ai continué à suivre des programmes de traitement et ai même pris des sessions de formation d'intervenant en toxicomanies.

On dit que le cheminement de guérison ressemble aux pelures d'un oignon : au moment même où vous pensez avoir résolu un problème et vous sentez bien, un autre problème émerge dans votre vie. Je viens juste d'attaquer mon alcoolisme et les nombreuses dysfonctions dans ma vie. Tout récemment, j'ai entrepris d'être un meilleur père pour mes enfants et un bon mari pour ma femme. Imaginez! J'ai seulement compris ce qu'étais l'amour à l'âge de 48 ans! L'amour signifie aimer les autres sans conditions, leur consacrer du temps, et prendre soin d'eux en partageant les tâches de la maison et de la communauté.

Il y a environ cinq ans, j'ai essayé de me réconcilier avec ce que j'avais vécu à l'école missionnaire. Une partie de ce travail consistait à me débarrasser des comportements et d'attitudes dysfonctionnels que j'avais acquis à l'école missionnaire.

Il y a deux ans, l'un de mes amis a suggéré que nous devrions nous aider nous-mêmes et les autres encore plus, en élaborant une proposition pour la Fondation autochtone de guérison. Dès le début, cela a été vraiment difficile parce que de nombreux Aînés de notre communauté buvaient encore et ont condamné notre tentative de guérison des séquelles des pensionnats, Bien que nous n'ayons d'abord obtenu aucun soutien à part deux personnes qui ont été assez courageux pour se joindre à nous, nous avons soumis une proposition. Jusque là nous avons réussi à faire des progrès et à sensibiliser les gens au problème des pensionnats.

J'appuie complètement l'initiative que la Fondation autochtone de guérison a entreprise. Tous les Autochtones qui désirent bénéficier de quelque chose qui pourrait au moins les aider à aborder ce problème qui semble parfois peuvent prendre davantage de cette initiative. Mais je suis convaincu que nous devons avancer à petit pas. Nous avons pleinement conscience qu'au début, de nombreux membres de notre famille et de notre communauté se sentent parfois menacés. Mais nous avons besoin d'être fermes et résolus, prêts à amorcer ce cheminement vers la guérison, et prier pour que nous devenions des modèles dans notre famille et communauté.

Depuis que notre proposition a été financée, j'ai été un participant à part entière. Notre première tâche était de disséminer la nouvelle aux anciens élèves et aux survivants afin de leur dire qu'il était tout à fait normal de parler de leur vécu dans les pensionnats nous ne parlions pas contre Dieu. Nous parlons de nos expériences dans les pensionnats et avons commencé à parler de leurs séquelles.

Au cours des ateliers que nous avons tenus, j'ai finalement eu l'occasion de raconter mon histoire. Maintenant, je commence à comprendre les "effets" du syndrome des pensionnats. Ce qui était le plus important pour moi pendant ces rencontres, c'est que nous avons créé un endroit sécuritaire dans lequel nous pouvons donner libre cours à nos souffrances.

Je n'épargnerai aucun effort pour continuer le processus que nous avons commencé. Ce serait triste de penser que notre groupe pourra se retrouver sans appui financier et sans ressource. Il y a encore tant de choses à faire, tant de chemin à parcourir pour les survivants des écoles missionnaires, leurs familles et leurs communautés..

Je vais continuer à travailler avec les ateliers et les rencontres et aimerais prendre de la formation plus tard pour devenir un intervenant plus efficace en ce qui concerne ce problème et devenir aussi un meilleur modèle pour ma communauté.

Mahsi.

Joachim P. Bonnetrouge

Fort Providence, N.W.T. – Le 17 juillet 2001. §

Le besoin de prendre conscience de mes forces
Par Verna Tabobandung

Mes ancêtres avaient préparé le chemin pour montrer que j’avais le droit de vivre et que j’avais un but dans la vie qui demande à être reconnu et validé, autrement je ne serai pas ici.

J’ai besoin que vous compreniez que, moi aussi, j’ai connu l’impuissance, l’incapacité, la méfiance et la trahison. L’existence du droit de ma naissance a toujours été menacé par le processus d’Assimilation et de Domination, qui doit être contrôlé et dirigé par un pouvoir supérieur. Ce type de processus n’est pas pour moi, alors je suis devant vous parce qu’il ne m’a jamais permis d’être moi-même.

Aujourd’hui, je réclame mes droits:

Demander mes besoins car personne ne peut lire mes pensées;
Être en colère car c’est normal d’être vulnérable afin de croître plus fort;
Être respecté comme un être humain;

En tant qu’être humain, comprendre que je suis responsable de moi-même et des choix que je fais;
En tant qu’être humain, d’avoir le droit de vivre comme je l’entends;

En tant qu’Anishnabéka mes ancêtres m’ont donné des privilèges qui identifient mon héritage;
En tant qu’Anishnabéka j’ai le droit d’avoir de la détermination et de résister pour préserver ma fierté;

En tant qu’adulte j’ai le droit de savoir prendre mes décisions et faire mes choix;
On m’a donné une voix pour que je sois entendu;
On m’a donné un corps physique pour que je sois vue;
On m’a donné un pouvoir plus fort pour que je ne sois pas seule;
On m’a donné un cœur pour que je sente les battements du cœur de la vie;
On m’a donné des oreilles pour que j’entende mon voisin;
On m’a donné des émotions pour que je pleure, que je ris et que je me mette en colère;
On m’a donné un cerveau pour que je pense pour moi-même;

En tant que Tabobadung à qui on a donné la vue pour voir loin;
Pour continuer les responsabilités de la tribu des Castors ;
Pour continuer la responsabilité d’être juste, qui veut dire s’efforcer de garder l’équilibre;

En tant que la première fille née dans ma génération parce que je dois être courageuse et humble;

En tant qu’ainée dans ma famille, j’ai soudain compris que cette position doit être reconnue car il y a beaucoup de responsabilités pour s’assurer que toutes les transmissions de nos ancêtres soient maintenues, comme (l’identité Anishnabéka, les droits de traité, la chasse et la pêche, la responsabilité de la terre et de l’eau, etc.). Tout doit continuer à exister pour les générations à venir.

En tant que femme qui détient le pouvoir naturel de donner la vie;
En tant que femme qui sait qu’elle n’est la possession de personne;
En tant que mère de filles magnifiques qui continueront à avoir le droit de naissance hérité de notre peuple;
Afin d’être une sœur pour mes jeunes frères et sœurs quand ils auront besoin de moi.

En tant que tante et grand-mère, pour transmettre mon amour, mes soins et la gentillesse que ma grand mère nous a transmis;

En tant que parent, qui va s’assurer que ses enfants continuent à avoir le futur d’un Anishnabéka;

En tant que membre de la Première Nation car il faut faire confiance aux dirigeants actuels (en général) pour qu’ils puissent accomplir leurs tâches et responsabilités afin que l’existence de l’identité Anishnabéka soit protégée.

Pour faire confiance aux dirigeants actuels pour qu’ils prennent les bonnes décisions et choisissent ce qui convient le mieux au bénéfice de la communauté en général.

Pour assurer que mes droits d’Anishnabéka sont protégés par les dirigeants de la communauté.

En tant que membre afin de m’assurer que personne ne s’approprie nos terres car elles ne leur appartiennent pas voilà pourquoi notre terre s’appelle « terre commune ».

Être vraiment moi-même, c’est tout ce que je voulais de la vie;

Reconnaître mes droits et prendre la place qui me revient dans le monde.

– Le janvier 31 2002.

Verna Tabobandung ●

Wasauksing, Première Nation a été ma maison depuis 43 ans. Ma première famille consiste en mes parents et moi-même, l’ainé de onze enfants, avec huit frères et sœurs survivants. La violence que nous avons endurée étant enfants, nous garde encore séparés maintenant. À cause du processus d’Assimilation et de Domination, j’ai pensé qu’être une fille aînée était un crime et même être simplement une fille était tout aussi mal. J’ai cessé de boire en 1986 et j’ai arrêté de fumer en juin 2001. Je n’aimais pas quand les gens abusaient de l’alcool et infligeaient des douleurs aux enfants vulnérables et sans défense ou aux épouses et aux animaux.

Aujourd’hui ma famille immédiate se résume à deux filles magnifiques, une a 23 ans l’autre a 6 ans, et j’ai un petit-fils. Je les aime tous de tout mon cœur.

Depuis 1998, J’ai obtenu mon GED et j’ai fait un programme de deux ans avec Honneur au collège, tout en travaillant à temps partiel et en élevant mon enfant de trois ans. Je fus la gagnante de la bourse Mary Lou Fox des langues autochtones avec très peu de connaissance de la langue Ojibway. Également, deux de mes articles ont été publiés dans les nouvelles Anishnabek. Après le Collège, j’ai trouvé un travail à temps partiel que je continue; je suis travailleuse sociale dans le Programme de lutte contre l’alcool ...(NNADAP) dans une autre communauté de la Première

Nation. Je chasse, pêche et chante avec le groupe de tambour des femmes de Wasauksing dans mes moments libres.

J’ai appris mon histoire passée à cause de la sévérité des différents traumatismes auxquels j’ai survécu. Quand je raconte mon histoire, les gens me demandent si mes antécédents viennent du fait que j’étais au pensionnat. J’ai eu des oncles qui étaient dans l’armée et cela est encore une autre avenue pour subir les techniques d’un lavage de cerveau. Il y a un article sur l’histoire de la famille de mon grand-père dans le journal qui explique comment il a été obligé de fuir les Etats-Unis.

Bien que je ne me souvienn pas des mes premières dix huit années, j’ai tout de même survécu une histoire terrible d’abus physique, sexuel, émotionnel, mental, social, environnemental et financier. Jusqu’à maintenant, mon histoire n’a pas de début car je n’ai pas reçu de forme de validation sauf les souvenirs de mon corps relatant les douleurs physiques et émotionnelles qui m’ont été transmises. Chaque fois qu’un souvenir de mon corps se manifeste, le dos de ma tête ou mon dos reçoit toute la douleur. Maintenant, je suis capable de valider cela, d’accepter et de continuer ma vie, grâce à deux personnes très spéciales qui sont entrées dans ma vie depuis deux ans.

La violence familiale au sein des collectivités autochtones : Une perspective autochtone

<http://www.hc-sc.gc.ca/hppb/violencefamiliale/html/laborfr.htm>

« Nos anciens et les traditionalistes nous ont encouragés à essayer d'amorcer une approche de guérison au, lieu de continuer à porter notre attention sur le négatif, c' est - à dire sur la violence. Plutôt que de se contenter de réagir en cas de violence, le concept de guérison et l'insistance sur le bien-être réclament une stratégie différente des mesures actuelles visant à réduire la violence, familiale. Il y a une contradiction entre une solution qui cherche l'harmonie et l'équilibre, entre les êtres, dans les familles et la communauté, et celle qui se centre sur la situation de crise, châtie l'agresseur divise la famille et la communauté. Notre approche du bien-être englobe le bien-être physique, mental, affectif et spirituel.

Dans le travail que nous effectuons pour lutter contre la violence familiale, nous essayons de ramener notre peuple aux valeurs d'une époque où tout le monde avait sa place autour du cercle et était apprécié. Le retour à notre identité va nous aider à guérir; nous allons devoir redécouvrir qui nous sommes. Nous ne pouvons pas nous tourner vers l'extérieur pour définir qui nous sommes.

Il va nous falloir nous attacher de nouveau à la compréhension de nos coutumes traditionnelles. Les indications et la voie menant au rétablissement reposent dans nos chants, nos cérémonies, notre langue et nos relations.

Nous devons éviter une approche indienne généralisée. Les problèmes de violence dans nos communautés sont variés, tout comme nos coutumes traditionnelles. Le chemin de la guérison sera long. Chaque groupe, qu'il soit de l'est, du sud, de l'ouest ou du nord, des villes ou des réserves, doit développer son propre processus de guérison. C'est nécessaire si nous voulons à nouveau vivre sans violence. »¹

Les Autochtones ont défini la violence familiale « comme une conséquence de la colonisation, de l'assimilation forcée et du génocide culturel; les gestes, les valeurs, les convictions, les attitudes et les types de comportement négatifs, cumulatifs et multigénérationnels d'une personne ou d'un peuple qui réduisant ou minent l'harmonie et le bien-être des Autochtones en tant qu'individus, familles, familles étendues, communautés ou peuple. »²

La violence familiale³

La violence familiale revêt de nombreuses formes :

La violence physique comprend tout geste visant à infliger une douleur à une autre personne, y compris le fait de gifler, frapper, brûler, donner des coups de pied, mordre, pousser, tirer les cheveux, étouffer, bousculer, frapper avec un objet, menacer avec un couteau ou une arme à feu, ou tout autre acte ou geste que cause une douleur physique à une autre personne.

La violence psychologique comprend les abus de pouvoir et de contrôle face à une autre personne. La violence psychologique inclut la peur infligée à une autre personne par le fait de l'intimider, la terroriser ou la menacer, l'humilier, l'insulter, la dénigrer, lui détruire ses biens, l'isoler de ses amis et de sa famille et la priver d'amour ou d'affection.

L'agression sexuelle désigne tout acte d'attention sexuelle non désirée ou d'exploitation, y compris les attouchements incorrects, le fait d'exposer la victime à la pornographie, l'agression sexuelle d'une personne avec un objet le fait d'attacher une personne sans son consentement, le viol lors d'une sortie, le viole en groupe, le viol dans le cadre d'une relation intime ou le harcèlement sexuel.

Par agression sexuelle contre les enfants, on entend tout contact sexuel perpétré contre un enfant. Cela comprend notamment tous les actes décrits sous la rubrique « agression sexuelle ».

L'inceste, c'est toute forme de contact sexuel ou de tentative de contact sexuel entre membres d'une même famille, qu'il s'agisse de la famille proche ou étendue.

L'exploitation financière est constituée par tout geste qui vise à faire un usage trompeur ou immoral de l'argent ou des effets d'une autre personne, notamment le fait de s'approprier les ressources d'autrui, d'utiliser l'argent d'autrui ou ses ressources en vue d'exercer un contrôle, de s'approprier le revenu de rentes ou d'autres formes d'aide financière à la famille, de forcer les parents à garder gratuitement les enfants ou de priver sa famille des fonds nécessaires à l'achat de nourriture ou à l'hébergement.

La violence spirituelle cause, quant à elle, l'érosion ou la désintégration du système de croyances culturelles ou religieuses d'une personne. Une personne peut subir diverses formes de violence aux mains du même agresseur.

Les mesures prises par certaines communautés autochtones pour lutter contre la violence familiale

- L'organisme Native Child and Family Services de Toronto offre un programme de traitement pour les victimes d'agression sexuelle qui allie les principes de guérison traditionnels et les pratiques de travail social contemporain. Une évaluation du programme a permis de conclure que les femmes et les enfants qui ont participé au programme ont réussi à développer un sentiment d'identité plus fort en tant qu'Autochtones et que le programme constituait un excellent moyen de guérir des blessures associées à ce genre de violence, et de s'en sortir

- Le Mid-Island Tribal Council dans l'île de Vancouver (Colombie-Britannique) représente plusieurs bandes situées dans de petites communautés rurales des environs de Chemainus (Colombie-Britannique). Il a élaboré une perspective qui définit la violence familiale comme un problème communautaire, pas seulement comme un problème individuel ou familial. Le Conseil a établi un programme de développement familial ayant pour but d'intégrer les services existants et de les rapprocher des familles, et de répondre aux besoins de la communauté. Le programme a été conçu pour réduire la violence familiale et faciliter la guérison des victimes de celle-ci suivant des procédés adaptés à la culture autochtone.

- Les Mi'kmaq First Nation Communities de la Nouvelle-Écosse ont élaboré des programmes de lutte contre la violence familiale dans le but d'encourager les femmes et les enfants victimes de violence à adopter des modes de vie pacifiques et sains. L'organisation exploite un refuge pour les femmes et les enfants et offre des services d'extension aux hommes, un service téléphonique en cas de crise, des services de counselling individuels et de groupe, ainsi que des programmes de sensibilisation communautaire à l'intention des peuples autochtones de la Nouvelle-Écosse.

- Beaucoup d'autres communautés autochtones ont mis au point des programmes et des mesures communautaires en vue de réduire le problème de la violence familiale. Des programmes de formation et de sensibilisation ont souvent donné lieu à la création de programmes de traitement et d'autres services pour les victimes, les agresseurs, les familles et les collectivités.

Fréquence de la violence familiale

Il n'existe aucune étude nationale qui puisse démontrer l'étendue ou la fréquence de la violence familiale au sein des communautés autochtones. Toutefois, voici ce qui ressort d'études provinciales et régionales :

- Selon une étude menée en 1989 par la Ontario Native Women's Association, huit femmes autochtones sur dix en Ontario ont connu personnellement une forme de violence familiale. De ces femmes, 87 % avaient été blessées physiquement et 57 % avaient subi des agressions sexuelles. ⁴

- Dans certaines collectivités autochtones du Nord, on croit qu'entre 75 % et



◀ La violence familiale au sein des collectivités autochtones : Une perspective autochtone

90 % des femmes sont battues.⁵ L'étude fait valoir que 40 % des enfants avaient été maltraités par un membre de la famille.⁶

- Peu de données existent sur la fréquence des mauvais traitements infligés aux aînés, aux personnes handicapées et aux homosexuels dans les communautés autochtones. Cependant, les mauvais traitements infligés aux aînés ont été reconnus comme posant un problème sérieux dans certaines communautés des Premières Nations.⁷

Facteurs en cause dans les situations de violence familiale

Selon Charnelle Frank, il ressort d'une étude menée par l'Association des infirmières et infirmiers autochtones du Canada en 1991 que les trois facteurs principaux contribuant au climat de violence familiale sont la toxicomanie, les problèmes financiers et la violence que remonte à plusieurs générations.⁸

Démarches vers la guérison

Il s'agit d'un problème de longue date et ses racines sont profondes. Par suite de la perte de leur culture et de leurs traditions, nombre d'Autochtones, tant chez les femmes que chez les hommes, se sentent impuissants et dépendants. Reconnaître les racines de problème permettra aux personnes, aux familles et aux communautés de lutter contre celui-ci.

Que l'on soit Autochtone ou non, il faut bien comprendre que la violence familiale ne constitue pas une facette de la culture traditionnelle des Autochtones et qu'elle ne saurait être tolérée.

Il importe de trouver des solutions holistiques. Cela signifie qu'il faut considérer « la personne dans le contexte de la famille; la famille dans le contexte de la communauté de la société dans son ensemble »⁹, de même que les rapports entre tous ces éléments.

Il convient aussi de trouver des solutions communautaires. Cela signifie que les décisions doivent être prises par la collectivité et au sein de celle-ci, peu importe comment elle est définie.

Compte tenu de la diversité des communautés autochtones, un modèle générique ne pourrait pas être efficace.¹⁰

Toutes les organisations chargées de la conception et de la prestation de programmes et de services doivent reconnaître l'impact du passé et la nécessité de guérir les personnes, les familles et les communautés. Pour leur part, ces dernières doivent mettre l'accent sur la guérison des personnes, des familles et de la communauté dans son ensemble, et chercher à triompher du passé.

L'élimination de la violence familiale dans les communautés autochtones, c'est l'affaire de tout le monde. La première étape d'une démarche vers la guérison, qu'il s'agisse d'une personne, d'une famille ou d'une communauté, consiste à rompre le silence et à reconnaître qu'il y a un problème.

Les gouvernements et les organisations autochtones actuels doivent mettre au point des solutions novatrices, convenant à la culture autochtone plutôt que d'adapter les services et les programmes existants, car il se peut que ceux-ci n'abordent pas les causes sous-jacentes de la violence familiale dans les communautés autochtones.

Les organisations qui dispensent des programmes et des services aux autochtones doivent sensibiliser leur personnel à l'importance de la dimension culturelle et intégrer à leurs systèmes d'exécution de programmes des traditions et des fournisseurs de services autochtones.

Les gouvernements, les organisations, les organismes de prestation de services, les dispensateurs de soins, les anciens, les guérisseurs et les fournisseurs de services autochtones doivent eux-mêmes être guéris s'ils veulent aider les autres dans

leur démarche vers la guérison. Ils ne doivent pas abuser de la confiance qu'on leur fait, ni des traditions, ni du respect qui leur est dû dans l'exécution de leurs responsabilités.

Les organisations et les gouvernements autochtones doivent comprendre à quel point il est urgent de guérir les communautés et de les débarrasser de la violence familiale, de l'alcoolisme, du suicide et d'autres formes de malaise social.

Il importe aussi de respecter le caractère unique de chaque personne et de chaque communauté.

Lorsqu'on s'occupe des personnes victimes de violence, il importe de comprendre que le problème comporte de nombreuses facettes. Par exemple, il se peut;

- que les victimes aient des ressources très limitées; que leur système de soutien se trouve au sein même de leur communauté;

- que leur agresseur soit un membre important de la communauté;

- que les soupçons à l'égard du système judiciaire peuvent empêcher nombre d'Autochtones de considérer celui-ci comme une option;

- que les victimes hésitent fortement à remettre leur agresseur entre les mains d'un système jugé raciste;

- que dans des cas de violence conjugale, beaucoup ont peur qu'on leur enlève leurs enfants;

- que souvent, il n'existe pas de services adaptés à la culture autochtone.

La famille se trouve au cœur des communautés autochtones. Par conséquent, les Autochtones peuvent chercher à traiter la famille dans son ensemble lorsqu'un problème de violence familiale est décelé. C'est pourquoi le traitement de l'agresseur indépendamment de la famille n'est pas toujours la solution privilégiée.

*Notre force réside dans nos visions et nos rêves, ainsi que dans notre capacité d'interpréter les chansons et les danses de la terre, du ciel et du monde des esprits. Si nous pouvons nous rappeler notre raison de vivre, nous arriverons à survivre.*¹¹

Lectures suggérées

Breaking the Silence, An Interpretive Study of Residential School Impact and Healing parsemé de récits de membres des Premières Nations, Ottawa : Assemblée des Premières Nations, 1994.

Un nouvel horizon : Éliminer la violence - Atteindre l'égalité : Rapport final du Comité canadien sur la violence faite aux femmes, par Pat Freeman Marshall et Marthe Aselin Vaillancourt. Ottawa : Approvisionnements et Services Canada, 1993.

Family Violence in Aboriginal Communities: A First Nations Report, par Sharlene Frank. Victoria : Imprimeur de la Reine (Ministry of Women's Equity; Taskforce on Family violence), 1992.

Langue, tradition, santé, mode de vie et questions sociales : Enquête sur les peuples autochtones - 1991 par Statistique Canada (Ottawa : Statistique Canada, 1993), No de cat. 89-533).

Mid-Island tribal Council Family Development Program, Project Manual, par Jackie Major et Luce Carrier. Chemainus (C.-B.) : Mid-Island tribal Council, 1995 - B.P. 270, Chemainus (C.-B.) V0R 1K0, (604) 246-2729.

Mooka'am Sexual Abuse Treatment Program - Program Description and Planning Guidelines, par Frank Maidman et Merle Beedie. Toronto : Native Child and Family Services of Toronto, 1994 - 101-22, rue College, Toronto (Ontario) M5G 1K2, (416) 969-8510.





La violence familiale au sein des collectivités autochtones : Une perspective autochtone

<http://www.hc-sc.gc.ca/hppb/violencefamiliale/html/1aborfr.htm>

Procedures and guidelines manual: Mi'kmaq Family Treatment Centre and Program, par le Centre, Nouvelle-Écosse : Mi'kmaq Family and Children's Services Nova Scotia, 1993 - Premières Nations Whycocomagh, B.P. 310, Whycocomagh (Nouvelle-Écosse) B0E 3M0, (902) 756-3440.

Report of the Aboriginal Justice Inquiry of Manitoba, 2 volumes par A.C. Hamilton et C.M. Sinclair (Commissaires). Winnipeg : Enquête publique sur l'administration de la justice et les populations autochtones, 1991.

Guide de ressources en matière de violence familiale pour les communautés autochtones, par David McTimoney. Ottawa : Santé Canada, ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien, 1994.

« La violence dans les communautés autochtones ». Dans la *Commission royale sur les peuples autochtones, Sur le chemin de la guérison*, par Emma D. LaRocque. Ottawa : Groupe Communication canada, 1994.

Documents audiovisuels suggérés

Children of the Eagle

Ce document traite de la guérison de trois enfants autochtones victimes d'agression sexuelle. L'aigle symbolise le courage, les qualités de chef et la sagesse dont la communauté doit faire preuve pour aider ses enfants en crise.

Pour commander :
Peigan Child and Family Services,
B.P. 3129,
Brockett (Alberta)
T0K 0H0
(403) 965-2390

Beyond the Shadows

Ce documentaire explore les effets dévastateurs que les pensionnats ont eu sur les communautés de Premières Nations au Canada. La vidéo relate l'historique des ces établissements mandates par le gouvernement, les douloureuses histoires personnelles d'abus et la douleur de plusieurs générations qui en résulte. Il décrit aussi de quelle manière les communautés des Premières nations ont entame la démarche vers la guérison.

Pour commander :
Cariboo Tribal Council,
B.P. 4333,
Williams Lake (C.-B.)
V2G 2V4
(604) 392-7361

Richard Cardinal : Le cri d'un enfant métis

Un touchant hommage à Richard Cardinal, un métis que s'est suicidé en 1984 à l'âge de 17 ans. Enlevé de son foyer lorsqu'il avait à peine quatre ans en raison de problèmes familiaux, Richard a changé de domicile 28 fois en 13 ans, allant de foyers d'accueil en foyers collectifs et en refuges partout en Alberta. Le film présente des extraits de son journal intime.

Pour commander :
Office national du film de Canada,
Services à la clientèle,
B.P. 6100, station Centre-ville
Montréal (Québec)
H3C 3H5
Adresse Internet : <http://www.onf.ca>

Renvois

1. Sylvia Maracle, « Un contexte historique » dans *Vis-à-vis* (La violence familiale : Perspectives autochtones) Printemps 1993, vol. 10, no 4, p.4.

2. The Aboriginal Family Healing Joint Steering Committee, *For Generations To Come: The Time is Now: A Strategy for Aboriginal Family Healing* (Sylvia Maracle et Barbara Craig, coprésidentes) (Ontario : le Comité, 1993) p. 10.

3. Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, Données de base du Ministère - 1992, cité dans le *Rapport final du Comité canadien sur la violence faite aux femmes - Un nouvel horizon : Éliminer la violence - Atteindre l'égalité* (Ottawa : Approvisionnements et Services Canada, 1993), p. 149.

4. Ontario Native Women's Association, *Breaking Free: A Proposal for Change to Aboriginal Family Violence* (Thunder Bay : Ontario Native Women's Association, 1989), pages 18-19.

5. Claudette Dumont-Smith et Pauline Sioui-Labelle, *Étude nationale sur la violence familiale* : Phase I (Ottawa : Association des infirmières et infirmiers autochtones du Canada, 1991.) p.18. Citée dans Dragging Wife Abuse Out of the Closet. (Wetaway News, november 1989).

6. Claudette Dumont-Smith et Pauline Sioui-Labelle, *Étude nationale sur la violence familiale* : Phase I (Ottawa : Association des infirmiers et infirmières autochtones du Canada, 1991.) p.25. Citée dans Native Counselling Services of Alberta, Report to the Secretariat on Child Sexual Abuse. (Neilson, 1987).

7. *Conseil consultatif de l'Ontario sur l'âge d'or. Trop longtemps ignorés : les besoins et les inquiétudes des personnes âgées des communautés de Premières Nations de l'Ontario*, (Toronto : Publications Ontario, 1993), pages 73-76.

8. Sharlene Frank, Family Violence in Aboriginal Communities: A First Nations Report (Imprimeur de la Reine, Ministry of Women's Equality, Taskforce on Family Violence, 1992), p.6.

Le Comité directeur sur la santé mentale des Autochtones (Canada) Programme de santé mentale destiné aux Premières Nations et aux Inuit (Ottawa : Santé Canada, 1991), p. 17.

Sharlene Frank, *Family Violence in Aboriginal Communities: A First Nations Report* (Imprimeur de la Reine, Ministry of Women's Equality, Taskforce on Family violence, 1992), p. 17.

Le Conseil canadien de développement social et la Native Women's Association of Canada, Voices of Aboriginal Women: Aboriginal Women Speak Out About Violence (Ottawa : Conseil canadien de développement social, 1991), p. 28

Ce document a été préparé par Karen Green. Nous désirons remercier de leur contribution les personnes suivantes : Rose Moses et Shining Water, Aboriginal Women's Support Centre; Valerie Pryce, Direction générale des services médicaux, Santé Canada; Jack Major, Mid-Island Tribal Council; Fred Chafe, ministère des Affaires indiennes et de Nord canadien; Sandra McKay et Bernie Whiteford, Helping Spirit Lodge Sodciety, Vancouver (C.-B.); Charlene Avalos, Native Child and Family Services of Toronto; Gina Whiteduck, Assemblée des Premières Nations; David Allen, Barbara Merriam, Katherin Stewart, Janice Ireland, Gisèle Lacroix, Velma Guvenc et Katalin Kennedy, Division de la prévention de la violence familiale, Santé Canada.

Pour obtenir de plus amples renseignements, veuillez vous adresser au :
Centre national d'information sur La violence dans la famille
Incice de l'adresse 1907D1



La violence familiale au sein des collectivités autochtones :
Une perspective autochtone

Division de la prévention de la violence familiale
Direction générale de la promotion et des programmes de la santé
Santé Canada
Ottawa (Ontario)
K1A 1B4
Téléphone : (613) 957-2938
ou composez sans frais :
1-800-267-1291
Télécopieur : (613) 941-8930
Téléimprimeur : (613) 941-7285
ou composez sans frais :
1-888-267-1233



Assemblées régionales - 2002

- Calgary 1e octobre
- Prince Albert 3 octobre
- Prince George 15 octobre
- Kenora 17 octobre
- Moncton 28 octobre
- Québec 30 octobre

Toutes les assemblées sont ouvertes au public et tous sont les bienvenus, cependant les participants doivent prendre en charge leurs frais de déplacement. La Fondation offrira des collations et un repas léger à midi.

Si vous désirez obtenir d'autres renseignements ou vous inscrire aux assemblées (inscription recommandée mais pas obligatoire) veuillez contacter Marilyn McIvor au 1-888 - 725-8886, à Ottawa au 237-4441 (poste 245).

Le Conseil d'administration de la Fondation autochtone de guérison se rassemblera dans ces six villes afin d'amorcer un dialogue avec les peuples autochtones au sujet du processus de financement de la Fondation. Ils présenteront le rapport annuel de la Fondation, fourniront les informations les plus récentes sur les projets financés et annonceront les nouveaux projets.



<http://www.ahf.ca>

LA MÉDECINE AUTOCHTONE TRADITIONNELLE

La médecine autochtone traditionnelle opère aussi de façon holistique. Aujourd'hui, plusieurs Autochtones constatent que leur vision de la santé rejoint celle de l'Organisation mondiale de la Santé, soit que la santé individuelle dépend non seulement des ressources de la personne, mais aussi de son interaction au sein des systèmes sociaux, économiques et culturels.

Deux niveaux d'intervention semblent nécessaires en cas de maladie: l'intervention individuelle et l'intervention auprès de son entourage. Selon Bertha Blondin, guérisseuse de la Nation Dene, l'individu doit assumer sa part de responsabilité pour guérir. On s'en remet trop aux autres, dit-elle - et de façon déconnectée - pour prendre soin de nos états d'esprit, de nos émotions, de notre spiritualité et de notre condition physique. D'après elle, il faut plutôt unir ces quatre aspects.

Par ailleurs, Sylvie Basile et le chef Jean-Charles Piétacho, de la Collectivité de Première nation de Mingan, mettent en lumière l'importance de phénomènes qui dépassent le champ d'action de l'individu: Notre processus de guérison est basé sur nos valeurs traditionnelles et spirituelles de respect, de fierté, de dignité, de partage, d'hospitalité et d'entraide. Peter Fraser, membre du CCNTA, ajoute qu'une personne qui n'a jamais été malade ne sera jamais choisie pour devenir guérisseuse.

Comme les Anciens (on les appelle aussi Vieux, Sages, Grand-mères et Grands-pères) incarnent les traditions et les cultures autochtones, ils ont un rôle social important et très visible en matière de guérison. Grâce aux dons du Créateur et aux années qu'ils ont passé sur cette terre, ils ont acquis les connaissances et l'expérience nécessaires pour vivre et prospérer dans le monde physique. Ils sont aussi les dépositaires du savoir spirituel. Ils connaissent les pouvoirs bénéfiques du toucher, des plantes (p. ex., le foin d'odeur), des animaux (p. ex., le castor), des minéraux (p. ex., la stéatite), des symboles propres à leur culture (p. ex., la roue-médecine), des Cercles de guérison, de la loge à sudation, des Esprits et de l'interprétation des rêves. L'un des moyens de partager leur savoir est le Kumik, lieu de rencontre des aîné-e-s, dont le fonctionnement est semblable aux groupes d'entraide.

La Commission royale sur les peuples autochtones reconnaît l'importance du rôle de la médecine traditionnelle autochtone au sein des populations autochtones. Dans son rapport final rendu public en novembre 1996, la Commission recommande que {les gouvernements Canadiens, les responsables de la santé et les guérisseurs traditionnels collaborent pour protéger et élargir les pratiques traditionnelles de guérison et envisager leur application aux problèmes contemporains des Autochtones et les domaines de la santé et de la guérison.

<http://www.hc-sc.gc.ca/seniors-aines/pubs/expression/expf11-2.htm#Autochtone>

Le psychologue en Territoire autochtone

Intervention en milieu autochtone: comprendre le passé pour mieux agir aujourd'hui

Judith Morency et Richard Kistabish

Les psychologues font partie des nombreux intervenants qui se sont penchés sur les problèmes sociaux des Autochtones au cours des dernières années. Alors qu'il s'agissait habituellement d'un mandat ponctuel d'évaluation ou d'intervention confié à un psychologue «du sud», les soins psychologiques se sont considérablement enrichis de l'expérience de psychologues intégrés dans ces communautés. L'efficacité de leurs interventions est tributaire du respect des valeurs et des traditions des personnes auxquelles elles sont destinées.

La réflexion sur la contribution du psychologue au mieux-être des communautés autochtones s'insère dans un contexte historique vaste et complexe dont nous ne pourrions ici qu'effleurer les grandes lignes. Elle situe d'entrée de jeu l'intervention en contexte interculturel, mais dans ce cadre particulier, il s'agit non seulement d'une culture différente de la culture occidentale majoritaire, mais d'une culture qui a été soumise à la colonisation par cette dernière. Par conséquent, une réflexion s'impose sur le positionnement et la contribution du psychologue et des professionnels de la santé mentale issus de la culture dominante dans cette aire culturelle qui a été comprimée dans un processus d'assimilation contraire à toute forme de développement sain et optimal de son potentiel humain.

Cet exercice d'écriture s'est réalisé dans un esprit de rapprochement et d'enrichissement mutuel des deux cultures, à la recherche d'une intersection entre deux cercles différents, posées côte à côte, par opposition à un plus grand en englobant un plus petit. Nous souhaitons humblement partager nos questionnements et notre vision.

La réalité des communautés

Le portrait des conditions de vie dans les communautés autochtones n'a pas cessé de se préciser au cours des 20 dernières années. Plusieurs étapes ont dû être franchies avant d'obtenir une vision claire de la situation critique des peuples autochtones et de leurs besoins particuliers. À la suite de la période de grande noirceur qui a prévalu dans les communautés entre les années 1950 et 1980, avec la sédentarisation massive et l'avènement des pensionnats, plusieurs communautés ont entamé un processus de guérison en implantant progressivement des programmes pour lutter contre la toxicomanie et contre la violence faite aux femmes et aux enfants.

Dans les années 1990, une imposante consultation nationale des communautés autochtones a donné lieu à la publication du rapport de la Commission royale d'enquête sur les peuples autochtones en 1996. Ce rapport fait état des conditions de vie inacceptables qui prévalent encore dans plusieurs communautés. Ces conditions s'apparentent à celles des pays du tiers-monde : pauvreté endémique, collectivités vivant sans eau courante, faible niveau d'éducation, manque d'emploi, manque de logement et surpopulation des maisons, etc. Le portrait est aussi sombre sur le plan de la santé mentale : taux de suicide alarmants, toxicomanie, violence familiale, agressions sexuelles etc. Bien qu'il n'existe pas deux communautés identiques (communautés rurales ou urbaines, niveaux socio-économiques différents, degrés d'acculturation variés etc.) le rapport trace un portrait global inquiétant pour l'ensemble des communautés, aussi bien que pour les autochtones vivant en milieu urbain.

En 1998, le gouvernement fédéral reconnaissait les torts causés aux communautés autochtones par les pensionnats et débloquent des fonds de 350 millions de dollars pour l'élaboration de stratégies de guérison communautaire des séquelles de la violence physique et sexuelle vécue dans les pensionnats. Ces fonds, accordés à l'ensemble des nations autochtones du Canada sont gérés par la Fondation autochtone de guérison (fondée en avril 1998).

Enfin dans la perspective de se doter de services correspondant à leurs valeurs et à leurs besoins, plusieurs communautés investissent actuellement beaucoup d'énergie dans la prise en charge de leurs services sociaux, de santé et de justice. Des efforts soutenus pour retrouver ce qui a été perdu avec la mise à l'écart de la culture et des modes de guérison traditionnels et un intérêt accru face à leur apport potentiel dans le processus de guérison sont également amorcés dans plusieurs communautés.

Les origines de la souffrance

D'où vient la souffrance en milieu autochtone? pourquoi apparaît-elle aussi étendue et persistante? il est désormais reconnu que la plupart des difficultés actuelles dans les communautés sont des conséquences directes ou indirectes des traumatismes de la colonisation : perte de territoire, confinement sur des réserves, changements de mode de vie, pensionnats, perte des cérémonies et rituels traditionnels de guérison qui étaient garants de l'harmonie individuelle et sociale etc. Ces conditions ont progressivement érodé la liberté d'action et de mouvement des communautés et limité les possibilités des personnes de mener une vie honorable et de développer leur plein potentiel.

La colonisation et l'expérience des pensionnats (entre les années 1950 et 1980) ont laissé des marques profondes sur les individus, les familles, les clans, les communautés et l'ensemble des nations autochtones. Les pensionnats étaient habituellement situés à des centaines de kilomètres des communautés (à titre d'exemple, les enfants de la communauté Atikamekw d'Obedjiwan, de Manawan et de Weymontachie, situées en Haute-Mauricie, ont fréquenté le pensionnat Saint-Marc-de-Figuery dans la région d'Amos en Abitibi). Même si les parents avaient la possibilité de visiter leurs enfants, aucun mécanisme n'était en place pour faciliter leur déplacement vers le pensionnat ni pour permettre des sorties régulières des enfants dans leurs familles (transport). Ainsi, les enfants de 5 ans pouvaient être privés de contact avec leurs parents pendant toute l'année scolaire (10 mois par année).

Ces absences prolongées et récurrentes (parfois jusqu'à 11 années consécutives) et le caractère culturellement étranger des apprentissages que les enfants faisaient au pensionnat ont eu un impact majeur sur la qualité des liens d'attachement entre les parents et leurs enfants. Aucune condition permettant d'atténuer l'intensité des réactions des enfants à la séparation brusque d'avec leurs parents n'était présente au pensionnat. Au contraire, toutes les conditions susceptibles d'intensifier les réactions d'angoisse face à la séparation y étaient réunies : étrangeté de la situation, de langue et du rythme de vie, froideur et anonymat, atteintes à l'intégrité personnelle. Physique et culturelle de l'enfant, agressions physiques et sexuelles etc. En plus des importantes séquelles liées à la violence psychologique, physique et sexuelle subie par les enfants dans les pensionnats, la séparation précoce, brusque et prolongée des parents et des enfants a entraîné une perte majeure des repères concernant la fonction parentale.





La séparation des enfants et des parents et les enseignements religieux imposés dans les pensionnats ont également eu un impact majeur sur l'accès, l'apprentissage et la pratique de la spiritualité traditionnelle. Ainsi, les enfants n'ont pas pu recevoir les enseignements de leurs parents ni participer aux cérémonies qui restaient en usage dans leurs communautés déjà largement raréfiées (ou tombées dans la clandestinité) après le travail d'évangélisation par les missionnaires. Ont résulté de cette coupure profonde, exercée sur la spiritualité des enfants des pensionnats, une ignorance, une méconnaissance, voire une perception négative de la spiritualité de leurs parents et de leurs ancêtres. Des positions polarisées cohabitent aujourd'hui autour de la question dans nombre de communautés, et plusieurs religions sont maintenant pratiquées. Cette hétérogénéité dans les pratiques spirituelles est parfois source de division et de conflits entre les générations, dans les familles et entre les individus.

Soumis à la sédentarisation forcée (instauration des réserves) et impuissants face à situation où tous les enfants leur étaient systématiquement retirés pour être emmenés au pensionnat, l'équilibre de plusieurs parents et de plusieurs familles s'est détérioré, et diverses problématiques psychosociales se sont développées ou accentuées (alcoolisme, toxicomanie, violence conjugale etc.) aggravant encore l'effritement des familles et du tissu social. Les problèmes psychosociaux vécus aujourd'hui dans les communautés se sont donc transmis de génération en génération et sont profondément enracinés. De telles conditions sont évidemment propices à l'émergence de plusieurs problématiques de santé mentale.

La culture et les pratiques traditionnelles

Nous n'identifierons ici que quelques éléments de la culture autochtone susceptibles d'éclairer notre réflexion. D'abord la santé est perçue comme un état d'équilibre ou d'harmonie entre les dimensions physiques, rationnelles, affectives et spirituelles de personnes. Ces dimensions sont représentées sur un cercle qui en symbolise l'interrelation, tout comme «l'inséparabilité» de l'individu, de la famille, de la communauté et du monde. La maladie est alors perçue comme étant la conséquence d'une brisure dans l'équilibre entre les quatre dimensions ou encore des relations avec la famille, la communauté ou le monde, et la guérison des personnes va de pair avec celles de la famille et des communautés. La culture encourageant l'apprentissage par observation et les modes de communication basés sur le respect, l'évitement du conflit, l'humilité et l'écoute, chacun a sa place dans le grand cercle de la vie. L'accent est mis sur le modelage de rôle, le consensus de groupe et le soutien social.

Traditionnellement, les valeurs spirituelles et morales transmises par les sages sont intimement reliées et tous les aspects de la vie personnelle, des relations avec les autres et de relations avec la terre sont codifiées. Les cérémonies traditionnelles, mises en place par un ou plusieurs de ces sages, mettent entre parenthèse le mode de fonctionnement normal et ouvrent la porte à un espace protégé dans lequel le langage symbolique prend forme et se déploie au service de la guérison. Elles font intervenir une symbolique complexe et suscitent un processus de guérison qui mobilise la solidarité collective, fournit du soutien social au patient et résout les conflits entre les dimensions individuelles et collectives concernées par le problème.

Le rapport de la commission royale sur les peuples autochtones recommande de donner un rôle élargi aux pratiques de médecine et de guérison traditionnelles. Le retour aux pratiques traditionnelles s'inscrit toutefois dans un contexte de diversité sociale et il n'y a pas de consensus concernant l'utilité et le sens social de ces pratiques dans les communautés. Certains Autochtones ne font pas confiance aux services de santé mentale de la culture majoritaire, qu'ils perçoivent comme dominants et insensibles à leur réalité: ils n'utilisent pas ces services ou interrompent prématurément leurs démarches. D'autres Autochtones pour leur part, ne s'identifient pas aux méthodes traditionnelles de guérison et s'inscrivent plus confortablement dans une structure de services psychologiques contemporaine. Selon notre expérience, pour assurer la

satisfaction des besoins particuliers de chacun, il est souhaitable de rendre disponibles des approches traditionnelles et occidentales dans une perspective de complémentarité. En effet, si le processus de guérison doit nécessairement s'inscrire en continuité avec les valeurs et la culture des personnes et des communautés, le recours à des cérémonies traditionnelles doit pour sa part être laissé à la discrétion du client.

Formulons au passage une mise en garde concernant «l'emprunt» par des psychologues allophones d'éléments reliés aux pratiques traditionnelles (sauge, tambour, plumes etc.). Nous sommes d'avis qu'il est plus approprié de faire une référence directe du client à un sage qui accompagnera la personne dans une démarche intégrée que de tenter une «intégration» (assimilation) de ces éléments dans le cadre thérapeutique occidental. La partie suivante identifiera quelques moyens par lesquels le psychologue peut inscrire sa pratique dans un cadre culturellement sensible, sans utiliser ces éléments culturellement codés et qui sont d'usage réservé aux sages et aux personnes spécifiquement formées pendant de longues années pour les utiliser



Quelques pistes vers l'intersection

Quel cadre thérapeutique est culturellement adéquat pour les communautés autochtones? Comment l'aménager afin de respecter. Ou même mieux, de servir de levier à la culture autochtone? Comment s'assurer de ne pas reproduire à l'intérieur même du cadre thérapeutique des reliquats de ce qui a été à l'origine des blessures? Comment arrimer les pratiques occidentales aux pratiques traditionnelles? Certaines attitudes et techniques se trouvent à l'intersection des traditions des peuples autochtones et des pratiques psychologiques contemporaines.

Il importe d'abord de réviser notre vision traditionnelle de la famille. Les pratiques d'éducation des enfants des communautés autochtones s'articulent sur des systèmes de parenté étendus, dépassant la famille nucléaire. Par exemple, les tantes et les oncles peuvent partager une partie des fonctions parentales, les cousins sont traités comme des frères et les grands-parents et grand-tantes et oncles peuvent occuper un rôle aussi important pour l'enfant que ses parents biologiques. Le modèle de thérapie familiale contemporaine doit donc être ajusté en conséquence.

Lorsqu'une personne est référée aux services d'un psychologue, plusieurs membres de la famille immédiate, de la famille élargie ou de la communauté sont concernés de près ou de loin, soit de façon contemporaine au problème ou rétrospectivement parce que la situation actuelle suscite le rappel de situations antérieures qui n'ont pas été réglées. L'intervention psychologique doit donc nécessairement tenir compte des origines historiques des problèmes actuels, des facteurs de maintien, des motivations et des positions respectives des différents acteurs concernés. Pour rétablir l'équilibre dans la vie des enfants, de leurs parents et de la communauté, des efforts considérables doivent être faits pour proposer des interventions sensibles à l'ensemble de ces éléments, l'intervention systémique étant ici la norme plutôt que l'exception.

voir page 10



portrait d'un projet

La Nation Dakota de Standing Buffalo

Accepter notre passé – créer notre avenir



Créer des communautés positives est peut-être le défi le plus important que doivent affronter les bandes des Premières Nations. D'après ce que j'ai entendu lors de conférences organisées par la FADG, la politique des bandes est la cause de discordes et de manque de confiance. Les problèmes psychologiques provenant du passé alimentent la confusion actuelle ... Alors pourquoi ne pas faire quelque chose de simple, comme de la couture! - Alice Whiteman

BUT DU PROJET

Le projet permet aux Aînés de la communauté de parler de ce qu'ils ont vécu dans les pensionnats et ainsi de briser l'isolement qu'ils ressentent, et la honte qu'ils éprouvent en préservant les 'secrets' reliés aux qu'ils ont subi.

C'est à travers ce partage qu'ils peuvent amorcer le processus de leur propre guérison. Soutenu par une thérapie de partage et d'enseignement, ils arrivent à comprendre les impacts des pensionnats sur leur vie - en particulier en ce qui a trait aux toxicomanies, à la violence familiale, au manque ou au peu de compétences parentales - à alléger leur sentiment de culpabilité et d'auto-accusation et à ouvrir la porte à des changements positifs. Ils peuvent réussir cela en comprenant mieux la nature des problèmes qu'ils ont vécu dans leur vie.

OBJECTIFS

1. Remédier aux impacts négatifs de l'expérience vécue par les Aînés et les résidents de Lakeview Lodge dans les pensionnats, afin de s'attaquer aux problèmes de honte et de culpabilité qu'ils portent en eux et de briser l'isolement physique et émotionnel qu'ils ressentent.
2. Mitiger les pertes vécues au cours de nombreuses années de fréquentation des pensionnats par le biais de pratiques culturelles, spirituelles et traditionnelles, en particulier celles axées sur la langue et les cérémonies; Fournir un soutien afin de briser le cycle des toxicomanies, de la violence familiale, et du manque ou au peu de compétences parentales.
3. Faire cesser le cycle des toxicomanies et des abus qui se sont propagées dans la communauté, par le biais de partage des traditions et des pratiques culturelles avec les enfants de la communauté.

RÉSULTATS ESCOMPTÉS

1. Violence familiale
 - Une plus grande sensibilité de la part de la communauté envers la question de la violence familiale;
 - Les membres de la communauté, y compris les Aînés, participent volontiers aux ateliers sur la violence familiale et les relations interpersonnelles saines, plutôt que de nier qu'ils ont des problèmes.
 - Les membres de la communauté, et les Aînés reconnaissent la nature intergénérationnelle de la violence familiale.

2. Abus d'alcool et de drogues
 - Un plus grand nombre d'Aînés reconnaissent leurs toxicomanies et participent à des programmes de sensibilisation au sujet de l'alcool et des drogues;
 - Les Aînés participent volontiers avec les jeunes aux ateliers de sensibilisation au sujet de l'alcool et des drogues
3. Problèmes de compétences parentales
 - Augmentation de la participation aux ateliers sur le sujet des compétences parentales, y compris la participation des Aînés.
4. Perte de culture
 - Les membres de la communauté, et les Aînés participent à un plus grand nombre d'activités culturelles;
 - Les Aînés et les autres membres de la communauté participent à des classes de langue.
 - Les Aînés commencent à partager leurs connaissances avec les enfants de la communauté;
 - Établissement d'un Conseil des Aînés.

Date de commencement et de fin de projet: 4/1/01 - 3/31/02
Contact primaire: Mme. Stella Isnana Conseillère de bande - Santé Tel: 306-332-4685 Fax: 306-332-5953
Contribution de la FADG: 170,000.00 \$
Adresse de l'organisation: Box 128 Fort Qu'Appelle , SK S0G 1S0

COUDRE LA GUÉRISON AVEC
LES FILS DU RIRE ET DE
L'AMITIÉ



La couverture de l'Étoile

Le peuple Dakota utilisait l'étoile à huit pointes pour guider les discussions quotidiennes. Par exemple l'étoile du matin, l'étoile du soir et l'univers des étoiles leur servaient à lire les événements et phénomènes saisonniers et à établir la façon dont ils organisaient et réalisaient leurs tâches.

Les couleurs de la couverture de l'étoile reflétaient celles de l'arc-en-ciel et de l'aurore boréale. Chaque couleur avait une signification pour l'univers et la Mère Terre. Avant l'arrivée des tissus, on utilisait la peinture et les piquants





de porc-épics. C'était une occasion pour les femmes de se réunir, loin des enfants et de la famille et d'échanger des idées et des nouveaux dessins et aussi pour les mères de transmettre leurs connaissances à une nouvelle génération de femmes.

- Lorraine Yuzicapi, Aînée conseillère de l'équipe du projet de la FADG

La nation Dakota de Standing Buffalo à Fort Qu'Appelle au Saskatchewan travaille activement dans le domaine de la guérison avec le soutien généreux de la FADG. Comme un grand nombre d'autres projets, nous avons eu des difficultés à présenter la question de la guérison à notre communauté d'une façon qui encourageait la participation. Nous avons eu du succès avec les cercles de guérison, le counselling individuel et les ateliers. Le pensionnat Lebre, au Saskatchewan, à quelques kilomètres de notre communauté, est un lieu de souvenirs significatifs –positifs autant que négatifs – pour nos gens. Ce qui est encore plus important est le fait que l'enlèvement de nos enfants et la perte de leur langue ont sévèrement endommagé nos systèmes familiaux et les relations interpersonnelles au niveau familial et communautaire. Les lignées familiales se sont estompées et le sens communautaire a été détruit. Les séquelles des abus perpétrés dans les pensionnats résident maintenant de manière subtile chez les gens qui habitent ici et nous devons lutter pour rétablir un climat de partage et d'entraide.

Le counselling et la thérapie de groupe a permis à un grand nombre de survivants de s'équiper et de continuer leurs démarches de guérison. Le counselling axés sur les toxicomanies et les ateliers ont aidé un grand nombre de nos membres à se débarrasser de leurs habitudes mais le climat communautaire lui-même ne s'est pas vraiment amélioré. Les enfants qui fréquentent aujourd'hui nos écoles se débattent avec leurs propres problèmes de colère et de ressentiment, qu'ils déchargent les uns sur les autres. Témoins des



blessures dont souffrent leurs parents et leurs grands-parents, les enfants montrent leur colère dans leurs comportements et font ainsi continuer le cycle dans leur génération.

L'équipe de la FADG a organisé des remue-ménages, fait mille plans et ont configuré des centaines de manières de briser le cycle de la honte et de la culpabilité. Finalement, tout aussi inévitable que la tombée d'une étoile vers la terre, l'idée de coudre nous est venue! Nous avons commencé à faire de la couture. Oui, faire de la couture!

Le Conseil de bande a mis à notre disposition un bâtiment vide près du dispensaire pour que nous puissions y établir nos programmes. Nous avons décidé de nommer notre local le lieu de partage et d'entraide et y avons offert des cercles de guérison et des sessions de groupe, mais c'est le don d'une machine à coudre qui a fourni l'étincelle. Cette étincelle a allumé un feu dans notre communauté et a inspiré d'autres communautés à faire comme nous. Tous les mercredi soir, les femmes de la communauté (les hommes aussi sont les bienvenus) se rassemblent pour coudre des couvertures de l'Étoile, des couvre-oreillers et d'autres objets d'artisanat.

Le cours naturel de la conversation se conjugue avec les aiguillées et les dessins colorés. Chacun a son projet particulier et les traditions s'intègrent tout naturellement aux ouvrages, grâce aux connaissances transmises par les Aînées. Coudre une couverture de l'Étoile devient alors une façon de se connecter avec notre culture, un moyen d'apprendre et de guérir. D'autres activités viennent également enrichir le temps que nous passons ensemble. Nous apprenons notre langue en apprenant le vocabulaire relié à ce que nous faisons: couleurs, formes, traditions. Nous écoutons de la musique et celles qui partagent. Les trois règles principales qui gouvernent nos activités de couture - pas de commérages, pas de politique et compléter ce qui a été commencé – nous reconnectent aussi avec les principes traditionnels qui régissaient des relations interpersonnelles saines et une vie communautaire harmonieuse.

Lorsque nous cousons la couverture de l'Étoile, nous observons le rituel traditionnel qui guide les étapes de coupe, d'assemblage, de couture et de finissage de l'ouvrage. Après la soirée, le projet de couture est aussi rangé en respectant le rituel: il est placé dans un contenant ou couvert avec un autre morceau de tissu. Un aspect important de la couture d'une couverture de l'étoile est qu'une femme doit s'abstenir de la coudre lorsqu'elle est dans la période de ses lunes. Le respect accordé à la couverture de l'Étoile transforme cette activité de couture en une expérience spirituelle.



En respectant ces règles et rituels, la politique disparaît et la guérison commence. Nous avons appris que le plaisir de se retrouver et de travailler ensemble de manière créative nous aide aussi à partager: le groupe a établi un système de donation et de partage de matériel (qui réussit bien). Nous mettons nos ressources et dons dans un contenant. Tout le monde peut se servir de ce qui s'y trouve mais doit apporter quelque chose en contrepartie.

Le groupe de couture/partage fait aussi d'autres ouvrages qui sont à la mesure des participants allant de 4 à 64 ans, ces ouvrages incluent des vestes, des sacs pour les livres, des torchons et des gants de toilette, de petits ouvrages pour la cuisine, des ouvrages au crochet, du tricot, des tapis, des courtepointes et des coussins.

L'apprentissage se fait par la pratique sur le tas, c'est-à-dire comme le faisaient nos mères et grands-mères et comme elles nous l'ont elles-mêmes appris. La plupart des morceaux de tissus et des fournitures d'artisanat ont été donnés par les participants et si quelqu'un choisit de garder ou de vendre l'ouvrage qu'elle a cousu, le groupe demande que la personne remplace le matériel utilisé ou donne d'autres fournitures.

À la fin d'une soirée de couture, tous les participants mettent leur nom dans un chapeau. Un nom est tiré au sort et la personne en question est chargée d'apporter une collation pour la prochaine soirée de couture. Il y a eu parmi nous de nombreuses fines cuisinières fières d'apporter leurs biscuits ou gâteaux à la soirée de couture/partage.



◀ Guérir en faisant une couverture de l'Étoile

http://www.dakotacurriculum.com/lessons_pdf/starblankets.pdf

En ce qui concerne les commandes de couvertures ou d'autres articles adressées au groupe, nous offrons de partager nos connaissances pour que les personnes intéressées puissent fabriquer elles-mêmes les articles qu'elles aimeraient avoir.

Le groupe couture/partage de Standing Buffalo a reçu des demandes de la part d'autres communautés pour qu'elles démarrent elles aussi un projet de couture/partage et nous sommes toujours prêtes à le faire.



Les personnes qui ont entrepris leurs travaux de couture ont aussi commencé à prendre soin et à enseigner aux membres plus jeunes de la communauté comment établir des relations positives. Quelquefois, la conversation va et vient sur le sujet du vieux pensionnat, situé à quelques miles de la communauté (il a été démoli il y a longtemps), mais le plus souvent elle se retrouve détournée par le rire et la bonne humeur si familiers à nos ancêtres lorsqu'elles-mêmes travaillaient autour d'un feu à tanner les peaux. Alors nous cousons un dessin de guérison et nous invitons les autres communautés à se joindre à nous pour profiter des rires! Notre projet s'est maintenant élargi avec une soirée supplémentaire le vendredi, qui remplace le Bingo pour un cercle grandissant de personnes.

"j'ai accompli de nombreuses cérémonies enveloppé dans cette couverture. Je suis un vieil homme maintenant ... mais j'ai encore la couverture de l'Étoile que ma grand-mère avait cousue pour moi. Je la chéris comme un trésor; un jour je serai enterré avec elle."

- John Fire Lane Deer, Lakota

Symbole & Significations

Lorsque la culture des blancs a rencontré celle des Autochtones, l'un des ouvrages d'artisanat qu'ils ont partagé a été la couverture de l'Étoile. Le dessin de l'étoile se base sur l'étoile du matin, les enseignements que les Aînés partagent avec nous

" Il y a un moment suspendu dans le temps de ce monde ou tout est en pause ... à ce moment précis, nous, qui sommes tant dans le besoin, reconnaissons la puissance du "Grand Esprit. La couverture de l'Étoile repose sur le concept du développement, de la guérison, de la croissance et de la compassion que nous devons offrir en échange à tous les autres. C'est un don symbolique générateur de guérison qui représente l'unité, le respect, l'honneur et les générations de la vie."

Les couvertures de l'étoile traditionnelles faites à la main prennent du temps et nous avons besoin de ce temps pour développer nos propres enseignements et techniques avec les tissus de diverses couleurs. Notre ouvrage se base aussi sur notre compassion, notre croissance et notre connaissance de nous-même et de notre vie. Les procédés contemporains de fabrication de couvertures de l'Étoile est une manière accélérée de se présenter sur le marché. C'est une

portrait d'un projet

solution de facilité qui permet de présenter à quelqu'un de nouvelles manières de développer des symboles, des couleurs et des dessins et de leur faire entrevoir une nouvelle liberté d'expression.

Les couvertures de l'Étoile, selon la légende, génèrent de bons rêves et une vie prospère. L'Étoile représente les éléments de la nature. L'étoile imite les étoiles de la voûte céleste et les couleurs montrent la beauté de la nature.

On donne des couvertures de l'Étoile pour honorer les gens lors d'occasions importantes. On les offre en mémoire d'une personne aimée qui est décédée, pour honorer un soldat à son retour de guerre, pour souhaiter la bienvenue à un nouveau-né, pour féliciter de nouveaux mariés et lors des cérémonies du nom. Pour les peuples des quatre directions, la couverture de l'Étoile remplace bien souvent la robe en peau de bison comme cadeau d'honneur. Tant que l'Étoile du matin est fidèle aux habitants de la terre, la vie peut continuer. C'est pourquoi chaque couverture de l'Étoile est une offrande à l'Étoile donneuse de vie.

Recevoir une couverture de l'Étoile de la part de quelqu'un signifie que celui qui vous l'offre vous tient en grande estime pour votre générosité et vos accomplissements. C'est pourquoi une couverture de l'Étoile est l'un des plus importants cadeaux que l'on peut recevoir. La richesse d'une couverture de l'Étoile n'est pas rattachée à ce que vous possédez mais à ce que vous êtes capable de partager et de donner.

'Mon soleil! Mon étoile du matin! Aide cet enfant à devenir un homme. Je le nomme rosée du matin tombante! Je le nomme Montagne étoilée!'

(Tewa)

Cette chanson d'une grand-mère Tewa fait partie d'un rituel au cours duquel un nom est donné à un enfant. Ce rituel est accompli par la mère et la grand-mère qui se tiennent toutes deux debout sur le toit, juste avant le lever du soleil. Lorsque l'enfant a reçu son nom, un morceau de charbon ardent et un épi de maïs sont lancé vers la terre, symbolisant vie et santé. Pour les peuples à travers le monde, l'étoile du matin est le symbole de la renaissance, de la vie nouvelle et de l'espoir, car elle est, chaque jour, le messager céleste du soleil générateur de vie. L'étoile du matin et la 'nation' étoile sont tissé dans les mythes et cérémonies de nombreuses tribus.

Malgré les souffrances endurées lorsque les blancs ont pris contact avec les tribus et sont venus s'installer, certains aspects de leur artisanat ont été adoptés par les gens de nos tribus. De nouveaux matériaux, tels que les perles de verre et les tissus ont élargi le champs de créativité. La ré-utilisation des matériaux a toujours fait partie de la vie tribale, en fait elle a toujours fait partie d'un mode de vie durable, partout dans le monde. §


Aboriginal Healing Foundation

BackForwardStopRefreshHomeAutoFillPrintMailFavoriteAddHistory

http://www.ahf.ca/

FavoriteFunded ProjectsGrant 500Aboriginal LinksAHFFree PhotosAboriginal Healing Foundation

HomeHistoryAbout UsContact UsSitemapPrivacy Policy



Aboriginal Healing Foundation
Fondation autochtone de guérison

In EnglishEn Français

Copyright 2002 All rights reserved. Tous droits réservés.
Provision of information, advice, assistance or support in any form, by the Aboriginal Healing Foundation, is not intended to be any indication or guarantee that the Eligible Recipient will be approved for funding.
Veuillez noter que tous renseignements, conseils, assistance ou soutien, sous quelque forme qu'elle soit, donné par la Fondation

<http://www.ahf.ca>

annonces

project financés

publications

liens

babillard

recherche

écrivez-nous

renseignements

La Fondation autochtone de guérison

Assemblées régionales - 2002

Calgary	1e octobre
Prince Albert	3 octobre
Prince George	15 octobre
Kenora	17 octobre
Moncton	28 octobre
Québec	30 octobre

Le Conseil d'administration de la Fondation autochtone de guérison se rassemblera dans ces six villes afin d'amorcer un dialogue avec les peuples autochtones au sujet du processus de financement de la Fondation. Ils présenteront le rapport annuel de la Fondation, fourniront les informations les plus récentes sur les projets financés et annonceront les nouveaux projets.

Toutes les assemblées sont ouvertes au public et tous sont les bienvenus, cependant les participants doivent prendre en charge leurs frais de déplacement. La Fondation offrira des collations et un repas léger à midi.

Si vous désirez obtenir d'autres renseignements ou vous inscrire aux assemblées (inscription recommandée mais pas obligatoire) veuillez contacter Marilyn McIvor au 1-888 - 725-8886, à Ottawa au 237-4441 (poste 245).

premier
pp
pas

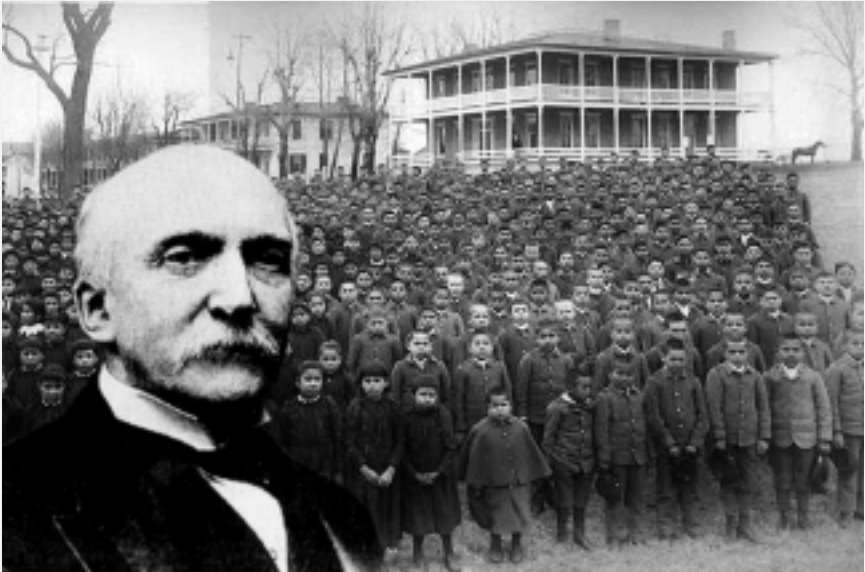
history
BRIEFS

Nicholas Flood Davin

Journaliste, politicien, avocat et /crivain


N

icholas Flood Davin est né à Kilfinane, County Limerick en Irlande en 1842. En 1872, à l'âge de 32 ans, il quitte l'Agleterre où il avait acquis de l'expéioence dans les domaines juridique et journalistique. Arrivé à Toronto il se trouve de l'emploi: il écrit des éditoriaux, tout d'abord pour le *Globe* et plus tard pour le *Mail*.



Davin et des étudiants [Carlisle Indian Residential School], 1892.

Après une brève incursion en politique soldée par un échec, en 1878, Davin se voit choisi par le gouvernement canadien pour étudier le système des pensionnats pour indiens, amorcée sous l'administration de Grant en 1869. Le rapport de 15 pages de Davin, intitulé *Report on Industrial Schools for Indians and half-breeds* (rapport sur les écoles industrielles pour les indiens et les métis) fut soumis au ministre de l'Intérieur, John A. Macdonald le 4 mars 1879.



The Regina Leader Company building, c. 1887 (Regina City Archives)

Louant les Américains pour leur politique de civilisation coercitive, il recommande des dispositions similaires pour le Canada. Il s'étend dans son rapport sur le modèle d'école industrielle basée sur l'agriculture et l'accompagne d'un plan de construction d'écols «les moins chères possible». Davin y présente 13 recommandations et souligne que «si l'on veut faire quelque chose avec les indiens, il faut les prendre très jeunes. Les enfants doivent être maintenus de manière constante dans le cercle des conditions civilisées» (traduction libre).

En 1883, il crée le *Leader*, à Régina. Le jour où Louis Riel est pendu, Davin s'introduit dans la prison déguisé en prêtre pour mener une entrevue avec Riel, qu'il publie le 16 novembre 1885.

Nicholas Flood Davin est devenu le premier représentant de l'Assiniboine de l'Ouest (les Territoires du Nord Ouest) en 1885 et est resté en politique jusqu'à sa défaite en 1900. Davin s tire un co de pistolet et meurt dans un hôtel de Winnipeg.

Premier pas

27

Volume 3 Numéro 3

Ressources sur les pensionnats



Les ressources suivantes sont offertes à titre de service public. La Fondation autochtone de guérison n'appuie pas nécessairement ces documents ou leur contenu. Nous avons inclus des documents qui se rapportent aux sujets abordés dans ce numéro. Une liste de ressources avec de nouvelles références est publiée dans chaque numéro. Référez-vous aux autres numéros pour des ressources supplémentaires.

Pour une liste complète de ressources sur les pensionnats communiquez avec Wayne K. Spear, Communications, FADG 1-888-725-8886, Poste 237.

Adams, David Wallace. "Fundamental Considerations: The Deep Meaning of Native American Schooling, 1880-1900." *Harvard Educational Review* 58(1): 1-28 (1988).

Anderson, Kim. *A Recognition of Being: Reconstructing Native Womanhood*. Toronto: Sumach Press, 2000.

Armstrong, Samuel Chapman. *The Indian Question*. Hampton, VA: Normal School Steam Press, 1883.

Attneave, Carolyn. "The Wasted Strengths of American Indian Families." In *The Destruction of Indian Families*, edited by Steven Unger. New York: Association on American Indian Affairs, 1977.

Axtell, James. *The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial North America*. New York: Oxford University Press, 1985.

Barr, Thomas P. "The Pottawatomie Baptist Manual Labor Training School." *Kansas Historical Quarterly* 43(4): 377-431 (1977).

Battiste, Marie, and Jean Barman, eds. *First Nations Education in Canada: The Circle Unfolds*. Vancouver: University of British Columbia Press, 1995.

Biglin, James E., and Jack Wilson. "Parental Attitudes Toward Indian Education." *Journal of American Indian Education* 11(3): 1-6 (1972).

Briscoe, L. S. "The Legal Background of in loco parentis as Applied to the Education of Indian Children." *Emergent Leadership* 4(2): 24-31 (1980).

Buffalohead, W. Roger, and Paulette Fairbanks Molin. "'A Nucleus of Civilization': American Indian Families at Hampton Institute in the Late Nineteenth Century." *Journal of American Indian Education* 35(3): 59-94 (1996).

Carter, Sarah. "Demonstrating Success: The File Hills Farm Colony." Paper presented at the annual meeting of the American Society for Ethnohistory, November 1989.

Child, Brenda J. *Boarding School Seasons: American Indian Families, 1900-1940*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1999.

Child, Brenda, and K. Tsianina Lomawaima, eds. "Boarding School Education." Special issue. *Journal of American Indian Education* 35(3) (1996).

Coleman, Michael C. *American Indian Children at School, 1850-1930*. Jackson: University Press of Mississippi, 1993.

Fleras, Augie, and Jean Leonard Elliot. *The Nations Within: Aboriginal-State Relations in Canada, the United States, and New Zealand*. Toronto: Oxford University Press, 1992.

Hamley, Jeffrey L. "Cultural Genocide in the Classroom: A History of the Federal Boarding School Movement in American Indian Education, 1875-1920." Ed.D. diss., Harvard Graduate School of Education, 1994.

Hoxie, Frederick. *A Final Promise: The Campaign to Assimilate the Indians, 1880-1920*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1984.

Hultgren, Mary Lou, and Paulette Molin. *To Lead and to Serve: American Indian Education at Hampton Institute, 1878-1923*. Charlottesville: Virginia Foundation for the Humanities and Public Policy in cooperation with Hampton University, 1989.

La Flesche, Francis. *The Middle Five: Indian Schoolboys of the Omaha Tribe*. 1900. Reprint, Lincoln: University of Nebraska Press, 1978.

Lindsey, Donal F. *Indians at Hampton Institute, 1877-1923*. Urbana: University of Illinois Press, 1995.

Littlefield, Alice. "Learning to Labor: Native American Education in the United States, 1880-1930." In *The Political Economy of North American Indians*, edited by John H. Moore. Norman: University of Oklahoma Press, 1993.

Lomawaima, K. Tsianina. "Domesticity in the Federal Indian Schools: The Power of Authority over Mind and Body." *American Ethnologist* 20(2): 1-14 (1993).

Lomawaima, K. Tsianina. "Estelle Reel, Superintendent of Indian Schools, 1898-1910: Politics, Curriculum, and Land." *Journal of American Indian Education* 35(3): 5-31 (1996).

McBeth, Sally J. *Ethnic Identity and the Boarding School Experience of West-Central Oklahoma American Indians*. Washington, DC: University Press of America, 1983.

Meriam, Lewis. "The Effects of Boarding Schools on Indian Family Life." In *The Destruction of American Indian Families*, edited by Steven Unger. New York: Association on American Indian Affairs, 1977.

Neely, Charlotte. "The Quaker Era of Cherokee Indian Education, 1880-1892." *Appalachian Journal* 2(4): 314-322 (1975).

Southwick, Sally. "Educating the Mind, Enlightening the Soul: Mission Schools as a Means of Transforming the Navajos, 1898-1928." *Journal of Arizona History* 37(1): 47-66 (1996).



Fondation autochtone de guérison

75, rue Albert, pièce 801

Ottawa, Ontario

Canada

K1P 5E7

Téléphone (Ottawa) 237-4441

Sans frais: 1-888-725-8886

Bélinographe: 613-237-4441

Poste: programs@ahf.ca

Web: <http://www.ahf.ca>

Les membres du personnel de la Fondation sont là pour vous aider. Veuillez communiquer avec nous si vous avez besoin d'assistance.

Bureaux exécutifs

Mike DeGagné, Directeur Général

Linda Côte, Adjointe exécutive

Poste 236

Département des finances

Ernie Daniels, Directeur

Leanne Nagle, Adjointe exécutive

Poste 261

Département de la recherche

Gail Valaskakis, Directrice

Jackie Brennan, Adjointe exécutive

Poste 306

Département des communications

Kanatiao (Allen Gabriel), Directeur

Marilyn McIvor, Adjointe exécutive

Poste 245

Healing Words

Volume 3 Number 4 SUMMER 2002

A Publication of the Aboriginal Healing Foundation

www.ahf.ca

Free



Photo courtesy of Frank Hope

Dear Readers,

We have such a lot to share with you in this issue! It seems there are never enough pages to tell you the stories, discoveries, ideas and accomplishments that come our way from people and communities all over Turtle Island. We think this has everything to do with the momentum toward wholeness that is taking place in Aboriginal communities and the fact that the Foundation, little by little, through its healing work over the last few years, has become one of the vantage points from where this movement of connectedness can be observed and shared.

It is a real shock to realise how much this core movement stands in sharp contrast to the movement of disintegration taking place outside of it. But it is no surprise: every Aboriginal culture is rooted in the concept of interconnectedness. The growing movement towards healing is the logical force which is slowly,

painstakingly, but steadily gathering the strands of Aboriginal cultures and weaving them back into solid and diversified societal fabrics. The Aboriginal healing circle of people is getting stronger.

This, however, is not the kind of news that the media are interested in – and for all those outside the circle, who rely on the pages of newspapers, the view is quite different. So be it. Let's carry on the work; the lack of media interest does not make it less real, valid, or significant.

It is our deepest wish that this message will stay with you, because although the Foundation has been given the opportunity to gain a bird's-eye view of this movement, we know that on the ground day-to-day obstacles are real and overwhelming and that the old, tireless and ever-more subtle pressures of oppression and assimilation are, every second of every day, doing their dissembling work.

It is the strong belief in the power of the worldview common to all Aboriginal cultures that will strengthen this growing but still fragile movement.

Believe in the sacred interconnectedness that ancestors preserved until this century, for just this purpose. Believe in its many powerfully relevant expressions in all aspects of Aboriginal life, whether it is the application of Aboriginal justice, of Aboriginal child-rearing and education, of Aboriginal self-knowledge, of family and community relationships, of Aboriginal social and economic development, of Aboriginal wellness and medicine, of Aboriginal arts and sciences, or, even more important in Aboriginal celebration of life and spirituality through ceremonies, rituals, teachings and ... humour!

Aboriginal keepers of traditions and cultures – Elders – tell us about wholeness:

continued on page 6

Inside

Letters

PAGES 2 - 3

Shakotsién:tha – Healing the Healers

PAGE 7

Mary Fortier

PAGE 8

Healing Residential School Scars

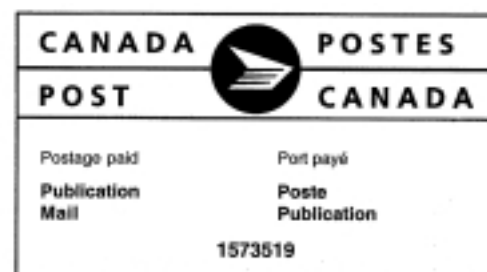
PAGE 12

Sacred Lives

PAGE 22

Mapping the Healing Journey

PAGE 29





Hi,

We would love to receive copies of your newsletter *Healing Words*. Your newsletter would be an excellent resource for our students in the Native Community Care Program here at Mohawk College. Please put us on your mailing list – we would appreciate receiving at least 50 copies of *Healing Words* ...

Thanks,
Jeannine Ambeault.

*

Warmest Greetings, from Donald M. Fowler, of Brockville, Ontario, and thank you so very, very, much for your speedy efforts in sending me all those remarkable issues of *Healing Words*. I've read all of them – except one – cover to cover, over the "Canada Day" weekend, and I'm about to read the last one. My goodness, what a thoroughly heart-breaking insight you have given me and my good spouse, Eva. Not only am I fully indebted to you wonderful people in the Aboriginal Healing Foundation, but also to all those magnificent contributors who have written messages, poems and otherwise contributed so insightfully to your *Healing Words* publication. The poems are so very poignant and stirring.

I have attached an outward-going communication that may be of interest to you two great editors – and possibly even to Georges Erasmus whose leadership and initiatives has started it all as a wonderfully "Healing" venture for all Aboriginals who have been so terribly victimised. All good luck to each one of you. I would like to be of help in any way I can – even at age 76 – at no charge whatsoever. My university training and interest has always been in the multi-discipline of "Sociopsychobiology" (par-

continued on page 3



*Healing
Words*

To receive *Healing Words*, write to us at Suite 801, 75 Albert Street, Ottawa, Ontario, K1P 5E7 or phone 1-888-725-8886. (In Ottawa, phone 237-4441). Our fax number is (613) 237-4442 and our email is grobelin@ahf.ca or wspear@ahf.ca. Keep in mind that the newsletter is available in French and English and is free. Also available on-line! [http:// www.ahf.ca](http://www.ahf.ca)



healing words submissions

Healing Words ISSN: 1703-5813

Submit your articles, letters, or other contributions by fax, mail, or email to:

The Editors, Healing Words
75 Albert Street
Ottawa, Ontario
K1P 5E7

Our fax number is (613) 237-4442 and our email addresses for submissions are:

grobelin@ahf.ca



wspear@ahf.ca

Please include a short biography with your submission as well as a return address and phone number. We may need to contact you about your submission.

The AHF does not pay for published submissions, but we do provide contributors with copies of the newsletter.

The views expressed by contributors to *Healing Words* do not necessarily reflect the views of the AHF.

All submissions are subject to the approval of the editorial team and may be edited for spelling, grammar, and length.

**A SPECIAL THANK YOU TO
ALL OUR CONTRIBUTORS !**

youth issue



tially from Socio/Psycho studies in the Honours program at Queen’s U, Kingston), but that’s a glitzy euphemism for “what makes us tick”.

Personally, I am very proud of what the ahf is not only trying to do, but also for what is achieving, for a whole variety of reasons. Bash on! Yours is great stuff for everbody who should be deeply concerned with the successes of the ahf.

Wegwajiwanang (“End of the Rapids”),
(donald.)

Dear Donald,

Thank-you for your encouraging words! We appreciate your mail and we hope you will keep in touch.

In the Spirit of Healing,
-Giselle and Wayne.

*

Hi,

My name is Stacey Phillips and I am a member of the Oneida Nation of the Thames first Nation in Southern Ontario. I found your articles in *Healing Words* very interesting and thought I would share a bit of my own story. I am not old enough to have been sent to the "mush hole" like many of my uncles, aunts, and grandparents but experienced much of the same abuse in my own community.

As an individual who experienced much abuse in my life, I would like to say to all my brothers and sisters who have had similar experiences that there is hope, healing and life beyond sexual abuse. As many people who fall victim to sexual abuse, I was consumed with anger, shame, and many other emotions that I could not find the root cause of. In my early 20s I began to investigate the causes of this personal emotional upheaval and began to understand where the emotional upheaval was coming from.

As a male trying to come to terms and deal with the overwhelming emotions, I realized there were no services, native or non-native, in my area to assist me in my path of healing from sexual abuse. In turn I began working with traditional healers from my community and eventually met with healers regionally, and nationally. These individuals have helped me to get where I am today and I would like to give thanks to each and every one of them who took the time to share, teach, and assist in my healing path.

Today, I live my life to the fullest in the spirit of our Traditional teachings and give thanks for the simple things in my life: my family, friends, community, and people. I am a graduate and alumni from the University of Western Ontario, and I would have never been able to accomplish this without the elders helping me move past my childhood trauma. Today those experiences of my past take up very little time in my present – this is a choice that I made and continue to choose on a daily basis.

I channelled my anger into getting up every morning going to class and studying and learning more about social behavior and social organization so I could have a better understanding of why we are as we are today as a people. Everyone must choose their own healing path and seek people who can truly help – but the most important thing is we must act. If we fail to do anything about our current lives our children of tomorrow must then experience what the generations before them have experienced.

Stacey Phillips,
Oneida of The Thames first Nation.

Dear Stacey,

Thank-you for sharing these thoughts and experiences with the many readers of *Healing Words*. We think you make some very good points that are especially relevant to this, our Youth Issue. For example, you end your letter with a point that is often made but which deserves repeating:

“If we fail to do anything about our current lives our children of tomorrow must then experience what the generations before them have experienced.”

Well said, Stacey.

-Giselle and Wayne.

*

Dear Recipient,

My name is Georgina Wilson, from the Heiltsuk/Laichwiltach Nations (Vancouver Island, BC). My crest is the wolf. I am interested in contributing some material for your publication. I write poetry, and non fiction, some of which have been published. The resulting material were featured in a teen zine, "The Wave," and an anthology, "Shadows of the Dawn."

Currently, I am on a healing journey. I have experienced profound spiritual renewal with this.

My father was in residential school, and so were my grandparents. Their experience has impacted my life.

I look forward to hearing from you.
May peace follow your wherever you walk,

Georgina Wilson.

Dear Georgina,

We look forward to reading your work! Our address is provided on page 2.

-Giselle and Wayne.



Help!

Healing Words is looking for pictures of residential schools and Aboriginal people for upcoming issues. You can send electronic copies or the pictures themselves – we will handle them *very carefully* and keep them only long enough to scan them (a few days). We also receive many requests for school pictures from Survivors and their descendants. In some cases the schools no longer

exist and family members have passed on, and so pictures and records are among only a few ways these people can learn about their family’s and community’s history. You’ll be helping us out and contributing to the telling of the residential school story as well ...

For more information, please contact us at *Healing Words* (see page 2 for address).



• Dennis Saddleman

Dennis Saddleman is of the Nlaka'pamux and Okenagan Nations. He wrote these poems to help him deal with his residential school experiences.

“The images and metaphors in the poems describe how I see myself being impacted by residential school in Kamloops, BC.” - Dennis Saddleman.

Reborn

I'm an Indian book
I have stories of long ago
I have spiritual words from grandmothers and grandfathers

I have legends about grizzly bears who roamed their territories

Majestic eagles flying in circles timber wolves wise and fearless

I have tales, creation stories

I'm an Indian book
Someone ripped my leaves, broke my backbone, remove my cover, lost my contents, threw me in the trashcan

I'm an Indian book
A little girl from the rez picked me up from the trashcan

She found what I was so she repaired me internally and externally

I'm an Indian book

The little girl read my stories over and over

Editor's Note: "Reborn" is a poem that reminds him of his life before, during, and after residential school. "The beautiful red butterfly" reminds him about life after residential school.

The personal information about Dennis and the two poems were published in *The Survivors Journey*, the newsletter of the Indian Residential School Survivors Society.

I spoke to Dennis the first time over the phone nearly two years ago. He had sent us some poems and we kept those on file with the intention to print them in one of our newsletters dedicated to Survivors. Months passed, we decided to dedicate our newsletter to survivors in 2003. Meanwhile, Dennis kept in touch and we had the opportunity to talk about healing and about some parts of his own healing journey, in particular the work he was doing with youth and his writing.

In early July, I attended the wonderful Conference at UBC organised by the IRSSS, *Survival and Beyond*.

During the closing ceremony, Dennis was called to the stage and after a brief introduction, was invited to recite

two of his poems. I could hardly contain myself, first because of the unexpected opportunity to meet Dennis in person, but also because I was so moved by his poems.

From our telephone conversations, I sensed that Dennis was really moving forward and experiencing a great deal of personal transformation. I admired his courage, kindness, commitment and depth of understanding about life. That evening, as I joined Dennis at the table where he sat after his reading, I was truly excited to meet him. At his side was his lovely daughter. Although we could not speak at length during our meeting, I told Dennis how I felt about his poems: "they are so different from the ones you sent us many months ago, where you were really hurting, struggling with the worst of the trauma of residential school."

Rebirth and freedom hope and strength speak out from these two poems. Dennis says his poem helped him deal with his residential school experience, and I feel they will help many others too.

Dennis, thank you for who you are and for what you do.

- Giselle



The Wolf Ceremony

<http://www.vcircle.com/elders/archive/46.shtml>

I wanted to give something of my past to my grandson. So I took him into the woods, to a quiet spot. Seated at my feet he listened as I told him of the powers that were given to each creature.

He moved not a muscle as I explained how the woods had always provided us with food, homes, comfort, and religion. He was awed when I related to him how the wolf became our guardian, and when I told him that I would sing the sacred wolf song over him, he was overjoyed.

In my song, I appealed to the wolf to come and preside over us while I would perform the wolf ceremony so that the bondage between my grandson and the wolf would be lifelong.

I sang.

In my voice was the hope that clings to every heartbeat.
I sang.
In my words were the powers I inherited from my forefathers.
I sang.
In my cupped hands lay a spruce seed – the link to creation.
I sang.
In my eyes sparkled love.
I sang.
And the song floated on the sun’s rays from tree to tree.
When I had ended, it was if the whole world listened with us to hear the wolf’s reply.
We waited a long time
but none came.
Again I sang, humbly but as invitingly as I could, until my throat ached and my voice gave out.
All of a sudden I realized why no wolves had heard my sacred song. There were none left!
My heart filled with tears. I could no longer give my grandson faith in the past, our past.
At last I could whisper to him: “ It is finished!”
“Can I go home now?” He asked, checking his watch to see if he would still be in time to catch his favorite program on TV.
I watched him disappear and wept in silence.
All is finished!

(by Chief Dan George, Chief of the Salish Band in Burrard Inlet, B.C.)



· Dennis Saddleman

The beautiful red butterfly

I’m a creepy crawler, I’m a caterpillar
Nobody wanted to hold me in their hands

I’m a creepy crawler I’m a caterpillar
Almost everyone said yuk at the sight of me

I’m a a creepy crawler I’m a caterpillar

I watched a beautiful red butterfly
flutter in the air
I’m a a creepy crawler I’m a caterpillar

The beautiful red butterfly landed beside me

She sang me a gentle song of friendship

Today I’m a beautiful red butterfly
I fluttered away with her song in my heart



<http://www.ahf.ca>

- announcements
- funded project information
- publications
- links
- bulletin board
- search engine
- contact us
- news releases

The Aboriginal Healing Foundation

continued from front cover ...

As Mary Fortier says in the article *Behind Closed Doors*, “I don’t consider myself a residential school survivor but a residential school ‘conqueror.’”

All things are connected. Everything in the universe is part of a single whole. Everything is connected in some way to everything else. It is therefore possible to understand something only if we can understand how it is connected to everything else.

The 12 Teachings of the Sacred Tree

In this issue, we bring you a glimpse of this contrast. It has particular relevance to residential schools, because they were the place where the core Aboriginal belief of interconnectedness as the path to wholeness was purposefully destroyed.

Sacred Lives explores many layers of this contrast through the eyes of a new generation of young Aboriginal people desperately searching for connection and wholeness. *Healing Words* is about walking the spiritual path with practical feet and “Out from the Shadow” offers some practical insights and concrete solutions which can be adapted to any cultural framework. Several important messages are conveyed in this article. First, the Youth to Youth approach, which is based on the Aboriginal principle of respect for the wisdom of those who have learned the lessons of life, be they young or old, and the belief that they are able to help and heal others. Second, the Aboriginal belief in the inherent goodness of human beings, in their capacity to change and heal and the importance of not judging the person but the act, summed in the words: it is the activity that needs condemnation, not the partakers.

To build the hope from “Out of the Shadows,” we offer you a companion article, “Independence, from rebellion to responsibility,” which offers insights into effective practices for helping youth move from rebellion to responsibility.

In our featured project, “Shakotsi n:tha,” we honour and celebrate the unique characteristics that have enabled Aboriginal peoples not only to survive but to remain proud, vital and beautiful. Extracts from the manual developed by the Wabano Centre for Aboriginal Health, “Reclaiming Connections,” offer some insights to help healers in their sacred healing

work. It also underscores the message from Sacred Lives, reiterating the fact that Aboriginal peoples, including youth, “have much to teach about a culturally-sensitive approach to trauma recovery, beginning with how to restore faith in those whose trust in others and the system has been badly broken.”

One of the arguments used to justify Residential Schools was that children had to be “caught” as young as possible, because their young minds could be totally molded to the colonizing and assimilationist schemes of a dominant society. It is not the principle itself that is deviant, but the intention and purpose of those who used it to “destroy the Indian in the child,” and thus more speedily destroy Aboriginal cultures.

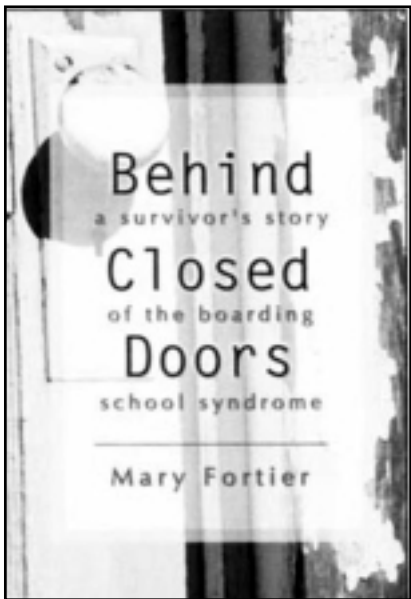
Aboriginal peoples have themselves always known this principle and have used it to pass on their cultures from generation to generation, and to raise children to become healthy and worthy members of their societies. An ever-growing number of Aboriginal nations and communities are using this principle to actively undo the harm and raise up a new generation by reclaiming their traditional child-rearing practices and education systems. It is crucial to reclaim this principle and to speed up the process of healing, so that no more Sacred Lives are lost to Aboriginal parents, families, communities and nations.

Finally, the article extracted from Mapping the Healing journey presents the findings of a study co-funded by the Aboriginal Healing Foundation and the Aboriginal Corrections Policy Unit of Solicitor General Canada. We hope you will find in these extracts a confirmation and affirmation of your own healing work, and the assurance that you are not alone in the struggles this work entails.

As Mary Fortier says in the article *Behind Closed Doors*, “I don’t consider myself a residential school survivor but a residential school ‘conqueror.’” We hope that you will recognize yourself as the “conqueror” you really are, are meant to be, for healing is the hardest battle of all.

- gr.

More information about getting this book ...



ISBN: 1-55306-330-9
Behind Closed Doors, A Survivor's Story of the Boarding School Syndrome
Number of Pages: 192
Date Published: January 23, 2002
Publisher: Epic

CDN Price: \$23.95
Internet ordering: <http://www.essencebookstore.com/>
See also Mary Fortier's website: <http://www.maryfortier.com/home.html>

Mary Fortier
60 Theriault Blvd.
Timmins, Ontario P4N 5B5
(705) 268-9743



Shakotsiën:tha – “healing healers”

Prevention Strategies For Aboriginal Counsellors & Frontline Workers

Wabano Centre for Aboriginal Health

Space: We all need time and space away from our work and occasional escapes from the overwhelming demands of crises to keep balance and perspective. We also need to find ways of creating that sacred quiet place within ourselves.

Be aware of your own self-care: nurture balance by connecting with all aspects of yourself and your holistic health (spiritual, emotional, mental and physical). Laugh, cry, talk, share, paint and sing.

Express love and personal feelings – verbally and non-verbally. Get and give hugs. Do wonderful things for your body: eat good nutritious food, drink pure water and get enough rest and physical activity. Dance, get a message, make love.

Listen to your body: Take cedar baths and attend Sweat lodge ceremonies for cleansing a de-stressing.

Be open to change: Look at the world through different eyes. Every situation is an opportunity to learn and grow. Read, attend healing circles, meditate, listen to beautiful music. Connect with nature and the beauty and sacredness of life.

Keep your spirit strong: Pray (with tobacco), have a vision quest, talk to an Elder, smudge with medicines (sage, cedar or sweetgrass). Laugh at yourself.

Trust in yourself and your own personal resources: Remind yourself of your many strengths, gifts and resources.

Take the time to look special each day in whatever way that has meaning for you. Know who you are for the day.

Trust the people in your life: your co-workers, family and network of friends. Sometimes reconnecting with a loved one or a friend we never have the time to see grounds us in ways we can't do by ourselves. Don't be afraid to say “I love you.” Start a buddy system at work with daily check-ins.

Have common sense limitations: Be able to say no to a client or co-workers. Separate what they may need from what you are able to provide. Take mental health days when you need to. Speak your mind from your heart.

Keep a journal or life map or get a counselor: You need emotional support from peers and Elders who know the pressures of this work.

Vicarious trauma

Vicarious means rather than experiencing something directly and personally, we are impacted by the experiences/stories of someone else.

Vicarious trauma refers to the short and long term consequences of working with victims/survivors of trauma and the painful, disruptive effect this can have on the worker.

Characteristics

VT includes the strong feeling that may emerge during or after sessions with clients as well as our defences against those feelings.

Reactions of grief, rage or despair can intensify over time as we repeatedly hear about incidents of extreme cruelty or indifference to suffering.

Context

Vicarious trauma is intensified by the magnitude of the suffering witnessed by frontline workers. It is compounded by the frustration of too few resources to meet the urgency of the needs.

Symptoms

- intrusive imagery and thoughts; repeatedly visualizing traumatic events described by clients.
- deep disturbances, unable to quiet the mind and/or to stop thinking about clients problems.
- personal beliefs begin to change. Increasing loss of faith and inability to believe life can be meaningful and beautiful.
- troubled and self critical feelings, increasing difficulties in relationships with others.
- reduced sense of commitment and motivation for the work, increasing “knee-jerk” reactions and intolerance towards coworkers and/or clients and/or feelings of numbness and disconnection.
- changes in appetite, fatigue, swollen glands, physical illness.
- high staff turnover and sick days, increasing operation costs to the organization.

Some strategies for self care

The Chinese symbol for “crisis” integrates elements of two other symbols: one for danger and the other for opportunity. The question underlying all crisis is “Where is the opportunity to learn and grow stronger in this situation?”

continued on page 9 ►



Behind Closed Doors

by Mary Fortier

Printed with permission from Mary Fortier

B*ehind Closed Doors* is the story of author Mary Fortier – what she has lived through and how she finally came to terms with the tragic events that occurred at St-Ann’s Residential School. Join Mary in her healing journey into coping, accepting and coming to terms with the events that have affected her youth and adulthood. Mary doesn’t consider herself a residential school survivor but a residential school “conqueror.”

Mary Fortier is a Cree, registered with the Constance Lake Reserve, Calstock, ON. She is married and has one son.

Her family shares a history of three generations that attended the Industrial, Boarding, and Residential Schools. In 1964, at the age of 9, Mary was enrolled at St. Ann’s Residential School, Fort Albany, Ontario. The experiences she had in the system severely affected her life as a youth and an adult.

For some of us, we were able to conceal our secrets and silent cries of despair within our hearts. We mastered survival skills at the hands of religious and lay people.

In 1975, Mary was diagnosed with a rare muscle disorder called Polymyositis. In 1982, her condition deteriorated, and she became a wheelchair user. The adjustment to diminished mobility was difficult. However, with the support of her husband Terry, Mary learned to accept the disability. In 1989, Mary returned to school as a mature student at Northern College, Porcupine Campus, South Porcupine and graduated as a Drug and Alcohol Counselor.

In 1991, Elaine Ziemba, Minister of Culture and Citizenship, appointed her to the Ontario Advisory Council for Persons with Disabilities and the Ontario Human Rights Task Force.

In 1996, Mary began to write “Survivors of Boarding School Syndrome.” She came across survivors that considered the residential school topics a “taboo” not to be discussed. Others said it was about time someone wrote about it. Mary carefully examined all the responses and decided that the history of native education had to be recorded.

In 1999 Gary Farmer, editor of *Aboriginal Voices*, published excerpts from her manuscript. On July 26, 2001, Mary received a grant to publish her manuscript from the Aboriginal Healing Foundation. On January 25, 2002, *Behind Closed Doors: A Survivors Story Of The Boarding School Syndrome* was published.

On March 9, 2002, Mary received an International Women’s Day Achievement Award for Women with Disabilities

Mary welcomes you to join her on a healing journey that is blended with sadness, joy, tragedy and triumph!

The Annual Visits

“In the two years I spent at St. Ann’s (residential school), preparing for the annual visits of government officials was a crucial time for the entire school. Our routine was altered and rigid rules were elevated, our informal uniforms

were changed to formal attire. Staff showered us with temporary love as opposed to the coldness we endured most of the time. Our meals were changed. We all staged talent shows for the government officials to entertain them. In reality, it was a festive scene that covered the silence of our cries in despair.

In the first year’s visit, all the girls wore red jumpers with white blouses. All the boys wore light blue shirts, navy blazers and gray trousers. This formal wear worn by the girls was strictly for special visits. On Sundays, we wore sailor outfits and every other day we wore ordinary plaid jumpers. On the other hand, all the boys wore their best uniforms on special visits and on Sundays. The rest of the time they wore plain attire that resembled blue prison shirts and pants.

Prior to the arrival of the government officials, a strip of red carpet was rolled out on the ground leading up the stairway. All the groups met in front of the school. Girls and boys gathered and made room for the walkway. When the government officials arrived, we would greet them by singing the St. Ann’s theme as they walked on the red Carpet. Next, we would wait outside for about a half hour, while they inspected the school. This did not take long because everything was spotless and clean.

Then we would all return to our designated Recreation Rooms and wait for dinner to be served. Then we would all meet in the cafeteria and eat together. What was abnormal was that the sliding doors were open. A majority of the time these doors were closed to separate us from eating together. On these visits, our menus changed. We would be served: turkey, mashed potatoes, gravy and ice cream. This type of meal was normal for the staff and unusual for us because it was served at Christmas and Easter only. In addition, the rule of silence was temporarily banned and we were allowed to talk as we ate.

Afterwards, all the girls and boys would meet down stairs. The sliding doors that separated the older group of girls and boys were opened. Again, these doors were always locked to separate them. Chairs were set up for our guests. Our school president would officiate the opening with a presentation. He always delivered an excellent report on how the superiors provided excellent care for us. A social evening was planned to entertain the government officials and to impress them.

Meanwhile, we had practiced for weeks. Younger boys and girls sang songs. Older boys demonstrated their Boy Scout skills. Older girls demonstrated Girl Guide skills and cheerleading skills. Boys and girls played instruments as a band. We were bribed money to pay attention to the nun who led with the baton. Winners of the speaking contests presented their topics. The room would be filled with smiles and laughter.

By the time we completed our “show boating,” the government officials left with the image we were one big happy family. Native children contributed the bonus to cover the tips. We were obligated to pay and gratify the priests, brothers, and nuns and lay people. The next day, as the government officials left, we returned back to the same old routine, ordinary plain attire, basic menus and same regimented life-styles with rigid rules. For some of us, we were able to conceal our secrets and silent cries of despair within our hearts. We mastered survival skills at the hands of religious and lay people. Our supervisors would not think twice about enforcing harsh disciplinary measures to keep us under their control. They were exempt from “sin,” that we

◀ Behind Closed Doors

by Mary Fortier

as children, young men and women committed daily, without really understanding what it meant.

The designated play areas The government officials were not informed in the president's presentation about our rigid policies that were enforced by the religious orders and implemented by our supervisors. We were separated according to gender and age. The playground area was off limits in four sections. In front of the school little boys and the big boys shared half of the playground. At the back near the older boys playground, in a portable connected to the school, was the older girl's dormitory. A chain link fence was connected, marking the area off limits. On the other side of that chain link fence was the older girls' playground. In the opposite direction was the playground for the little girls, with an invisible line, which we were trained not to cross.

Tampered mail

There was no privacy for us. Any mail addressed to a student was opened and read. Parcels were opened and inspected; once the student was notified of the package it was kept under lock and key by the supervisor. Letters that were written by the students were censored before they were sealed and mailed out. Students' names were omitted: our names were modernized by the numerical system. The only place we were addressed by our names was in the class or being introduced at special public events.

Discouraging family relationships

Even though we had brothers, sisters, and relatives in other groups, we were refrained from greeting or acknowledging them in any matter, even if we met in the halls or other areas of the school.

Invested with violations Children were subjected to physical, mental, emotional, sexual, and spiritual abuse.

Reinforcing Religion

All students were required to make confirmation and communion by a certain age. We were to go to confession once a week, even if we did not understand what it meant. Most of us lied to go to confession. These were the continuous conditions we were subject to daily. No doubt in a place of dysfunction there had to be a balance of good times. During my stay at St. Ann's Residential School, I do remember the rare moments we were temporarily released from the rigidness of the school. We were permitted together at assembly for social activities and enjoyment. We watched movies: *The Butterfly Catcher*, *The Ten Commandments*, *Gone With The Wind*, *Seven Brides For Seven Brothers*, and *Shenandoah*

◀ featured project

Shakotsiën:tha – “healing healers”

continued from page 7



Strategies to prevent burn-out and vicarious trauma are the same as those for empowering trauma survivors. The first step is making a commitment to a holistic, balanced life at an individual as well as team and organisational levels. The second step is accepting that we are not to blame, nor are we crazy, or in the “wrong line” of work. The third step is to learn, use, and share effectively, culturally-based strategies to promote self-care with our peers.

Commitment for the way we work

Some practices used by frontline workers counsellors and Elders at the retreat that illustrate this commitment to a balanced life are as follows :

Practices of the Elders:

- Use the smudge daily to purify thoughts, words and action
- Continue to strengthen the circle, which has no beginning and no ending, to which we all belong

Frontline workers and counsellors:

- Remember to love and grow
- Connect with other organisations and share the work
- Sustain a commitment to empowering our people
- Grow and develop personally and professionally in working for our people
- Take the learning from his manual back to our organisations and communities

In closing

“Today our nations are struggling to regain their strength which once was found in our cultural teachings and worldview. We knew that life would be a hardship at times on this physical path. However, we also knew that everything we would need to face these hardships was placed upon Mother Earth and that she would provide medicine, food, shelter, clothing and teachings on how one should act and behave within Creation.

Our cultural histories cannot be honoured or praised if we as a people stand silently by and allow our own teachings of kindness, sharing, strength and honesty to be violated. Our past Grandfathers and Grandmothers would not allow for any of their people to go without; this is unheard of amongst our people. We were taught to share life, even if it meant that we had to go without for a time. We would offer our last piece of bread or meat or flour to someone who had none. We need to remind all of our people that we should never allow even one of us to suffer upon our provider, Mother Earth.”

- Daniel Printup, Addictions Counsellor.

The story of my childhood in the white wilderness

Sharing our Wabanaki Perspective - by Dan Ennis

Once a beautiful Indian child was born. A child full of light, life, love and peace. He was innocent and open, full of passion and joy. He saw light and happiness in everything, and he knew with his heart he was connected to all he saw. He knew instinctively he was related to all of creation and that he was part of his Earth Mother, a connection that would last a lifetime. This child of light also knew in his heart this connection needed to be nurtured, protected, respected, and observed through ceremonies for a lifetime.



But as this child grew older, things began to change as outside forces bombarded him. By the age of 12, most of the light, love, peace and sense of connection had been replaced by fear, isolation, anger and hate. He was becoming an adult who forgot about his heart and only used his brain. This meant he also forgot intuition and the sacred, spiritual aspects of his being. The spiritual light grew dim.

The sacred part of his being began to shrink and harden. By the time he was an adult, this sacred part was so small and lifeless, it seemed to be non-existent. So he lived the next 15 years like other adults who had lost their light, and at times, he filled the void with alcohol or drugs so the pain of his loss would be dulled.

Fortunately for him, there were still people in his life who retained their connection and light-energy. No matter how much he tried to ignore or forget them, these people were there to be his teachers. By now, his father had passed on but his mother was still doing what she could to keep her son open to this light-energy. Then the woman who would eventually become his wife was placed in his path to help him open again to the light.

After marriage the man who had lost his light was blessed with two sons. These children were as he had once been, beautiful children full of light, energy and love. But nothing could return him to those early days of light. Nothing – until he turned 43 years of age. At this time he was forced to undergo surgery. It was in the recovery room after this operation that the radiant light-energy he had stuffed down for all those years and covered with hurt and anger finally managed to surface. It dug its way out of the solid dark, polluted mass of anger, fear, hate, resentment, rage, ego, bitterness, helplessness, hopelessness and loneliness – all the toxic garbage that had accumulated through the years. The light surfaced to pay him a visit. It came in the form of a miniature image of himself.

This tiny image came out while the man slipped in and out of consciousness after the surgery. The tiny person came out of his left eye and looked around.

This small person did not like what he saw and immediately went back inside through the same place where he had earlier emerged. Later that same day, the man got very nauseous. He called for a nurse and asked for a bed pan. In a short time, he began to vomit. He vomited for a long time; it felt like hours. Then, he noticed the vomit was black in color, shiny and almost solid in density. There appeared to be gallons of it!

Unfortunately, the man did not immediately recognize that the black vomit represented his negative, hate-filled and fear-filled

life. He did not connect with that other self. He was only glad to put the fearful experience behind him.

The man did not recognize that his 30 years of wandering in the wilderness of white civilization had left him feeling lost, confused and fearful. It had taken away his identity and he no longer knew who he was. He did not recognize that most of his health problems, drinking problems, marriage problems, parenting problems, and spiritual problems, all stemmed from this loss of light-energy and his connectedness to Earth Mother and all her creatures.

For 30 years he had been trying to make himself into something he could never become: a white person. He did not recognize what his tiny visitor and all that black vomit were trying to show him. He could not understand he was being urged to let go of all that heavy bag of garbage he had carried for so long, all the hate, all the fear, all the rage, and all the false male ego that prevented his healing. That meant letting go of the past.

It was some time after that experience in the recovery room the man began to look seriously at the traditional teachings and sacred practices of his people. He began to actively seek out the Medicine Elders through books and films, and whenever possible, in person. He began attending pow-wows, traditional gatherings, spiritual gatherings, and spiritual ceremonies. He began to make connections with all of his personal, marital, family, and emotional dysfunction. He began to see the self-condemnation, lack of self-esteem, and loss of self-respect that had overtaken him in his attempt to become someone he could never be – white.

Slowly, he began to feel in his heart again. He began to believe he could have the strength to let go of the past and this heavy burden he had been carrying for so long. Being a modern male, having done time in gangs, in the military and as a competitor in team sports, he had been conditioned to think of himself as a tough man. That meant he could show no emotion if he was to be strong and fearless. But, he soon began to realize this macho image only hid



◀ The story of my childhood in the white wilderness

continued from previous page

a very weak, fear-filled human being. It was with this realization the man began to reconnect with the beautiful light-filled child from so long ago. He began to recognize his sacred connection to the Sacred Earth Mother, all the grandmothers, the aunts, the mates, the sisters, the daughters, and the granddaughters who are the life givers.

Through the Medicine Elders' traditional teachings, and the sacred ceremonies such as the sweatlodge ceremony, he began to heal and experience tremendous spiritual growth. That beautiful, spiritual child who had been born full of light 40 years before had begun his journey back to the light. Like so many children who arrive in this world as creatures of light and love and peace, a gift from Creator, this man had lost his true self through the journey to adulthood. Man-made religion, laws, and social norms had robbed him of those sacred birth gifts.

In 1993, Creator blessed this man and his wife with another very sacred gift. A new spiritual teacher arrived in the form of a grandson, and immediately he began to teach the sacred ways of the ancestors. The man who had been unable to hear the teachings that had come from his two sons sent by Creator so long before, was now able to pay close attention to this new teacher.

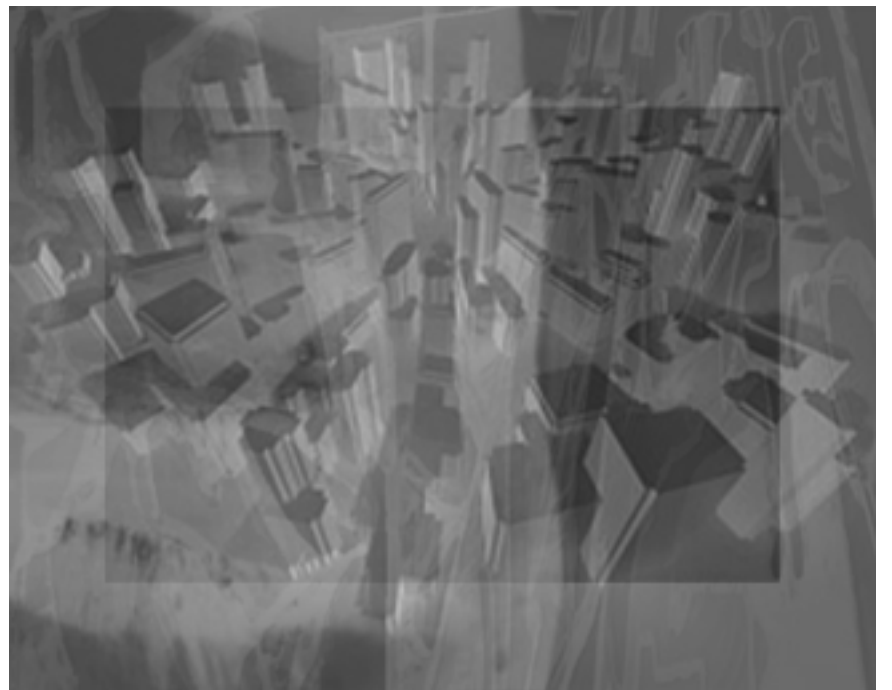
Today, it is still difficult for the man who had once lost his light-energy to hear all this tiny teacher has to bring to him. Much damage was done to this man by heartless adults, authorities and institutions in the white wilderness and at times his hearing is still impaired. But his desire for spiritual growth continues and his spirit continues to heal.

When the grandson was about three years old, the man experienced a vision of him during a sweatlodge ceremony. He saw the image of two human beings. One was small and one much larger and they were walking away from the man hand in hand. The image evoked feelings of love, safety, security and protection. The man immediately assumed the larger adult male represented himself and the smaller one represented his grandson. He was wrong.

At another sweatlodge ceremony, he had a similar vision. This time the grandson made it unmistakably clear that the larger human being was not the man but rather the grandchild. The small child in the vision was instead his grandfather, this man on his healing journey. Once again, the feelings of safety, security and protection overwhelmed the man. He was taken back in thought to the times he had walked hand in hand with those people who had cared most for him as a child: his grandmother, his grandfather, his mom and his dad.

He felt the security and joy of feeling the hand of all those who believed him to be a special gift. Walking with them, and listening to their voices, had fed that light-energy. He radiated in their presence. All these feelings flooded the man as he experienced this vision in the sweatlodge.

The grandson made it very clear that the man was indeed the child who needed guidance and protection. The man needed to feel the security of a loving hand in order to complete his healing journey. The man began to rec



As he accepted this healing, changing and growing would be a lifelong endeavor. And, even though the man could feel the light again in his heart, he was also sadly aware that much had been lost.

ognize, acknowledge and accept this child as his spirit teacher. He knew this child was a sacred gift with those special powers given by Creator. This knowledge filled the man's heart and his spiritual growth began to increase at a much more rapid pace than he had ever experienced.

Now, with his spirit teacher holding his hand and guiding him, the man could see and feel his spiritual growth. As he accepted this healing, changing and growing would be a lifelong endeavor. And, even though the man could feel the light again in his heart, he was also sadly aware that much had been lost. He would never be the same radiant, light-filled, love-filled teacher who had thrived before all the educators, religious people, bureaucrats, politicians and other dysfunctional people, had beaten and lied and ignored him as they systematically extinguished that light so he could conform to life "in the real world." Not during this earthwalk, at least.

Today, that man knows who he is and where he is going. He is no longer a small Indian child lost in a white wilderness. Today, he has learned to love who he is and to let go of fear. He holds on to the assurance that his spirit teacher is with him, and every day he gives thanks because the long, lonely, spirit-breaking journey in the wilderness of white civilization is finally over. Each day he meditates and asks for help from the powers of the Six Directions so he might remain on the healing path of life, the red road, and continue to grow spiritually moment by moment.

All My Relations,
Dan Ennis
Tobique first Nation.

Healing Residential School Scars

This article is from Deana Lancaster, News Reporter, *North Shore News*: <http://www.nsnews.com/issues00/w091100/a-top.html>

SEIS^^LOM, whose European name is Glen C. Williams, was taken from his family and sent to a residential school at age eight. He’s now a community crisis counsellor at the Squamish Nation Crisis Centre, helping others reconnect with their lives, families and culture.

* * *

When entering or leaving a sweat lodge, participants acknowledge their connection to all things by saying “All my relations.”

The cleansing ceremony, like all Coast Salish traditions and beliefs, is deeply rooted in the physical world: the four directions, the earth, the trees, rivers and animals.

The river rocks that heat the lodge are the Grandfathers.

No matter what your faith, it shouldn’t be difficult to respect a culture that is so intrinsically connected to nature.

“They’ve been on the earth much longer than the first people and have seen everything,” explains Seis^^lom after we’ve entered the lodge and crawled clockwise around the pit in the middle of the cedar bough-covered floor. The burst of steam that envelopes us when he splashes the Grandfathers with water is the breath of the creator. Throughout the ceremony we will give thanks and pray to the creator, and be cleansed.

We are blind in the thick blackness of the lodge – only the Grandfathers glow a quiet red.

But other senses are sharpened – I can feel the sweat and damp trickling down my back and the sharp branches of cedar crushed against my legs. Sage thrown on the Grandfathers smoulders and sometimes sparks, scenting the heat and searing nostrils and lungs.

Fat raindrops beat their own song on the outside of the lodge – a squat, half-sphere of heavy blankets and tarps over a frame of willow branches, set in a grassy backyard in Brackendale.

Through four rounds of sweating, then cooling off outside in icy water, we sing, pray and share. When the heat is too much we crouch, face pressed against the earth, breathing in sweet coolness.

Seis^^lom is our guide, the water-pourer.

* * *

No matter what your faith, it shouldn’t be difficult to respect a culture that is so intrinsically connected to nature. Yet in the troubled history of the relationship between the country’s First Nations and the Europeans who made Canada their homeland there were repeated attempts to erase that culture and replace it with the language, religion and values of modern society. Residential schools, which were operat-



NEWS photo: Julie Iverson.

ed by the federal government and various religious organizations, such as the Catholic and Anglican Churches, were perhaps the most infamous of those attempts.

According to the Indian and Northern Affairs Canada Web site, the Federal government “began to play a role in the development and administration of this school system as early as 1874, mainly to meet its obligation, under the Indian Act, to provide an education to Aboriginal people, as well as to assist with their integration into the broader Canadian society.” In 1920, the Department of Indian Affairs (DIA) decided to make school mandatory for children aged seven to 15, and 1946 saw the peak of the residential school movement with 76 of them in operation across Canada.

Not long after, the schools began closing, and just what strategies the nuns and priests of the residential schools used to “assist” their students’ integration into the broader Canadian society began to emerge.

Seis^^lom, whose European name is Glen C. Williams, is now 52 years old. He was eight years old when he was taken from his family in Mount Currie, near Pemberton, and sent to St. Mary’s school in Mission.

“When I first arrived there I could only speak my native language. I didn’t know English,” he said. But speaking anything other than English was forbidden. Children were punished by strapping and public humiliation.

“They would strap us on the front of our hands, on the back of our hands, they’d send us to stand in the corner.”

In documents detailing stories of the abuse that took place in the schools across Canada, there is one tale of a boy who had needles pushed through his tongue for speaking his native language. Many children were abused verbally by the nuns and priests, called animals and told their background and culture were evil.

Then there was the hunger. The food was “less than substandard,” said Seis^^lom. “I guess you would call it gruel. We used to break into the kitchen and steal things ... even the things that our own grandparents had sent us. They kept it locked up in cupboards.”

As well, the students were separated from siblings, and had to do strenuous farm chores under strict supervision. But worst of all, after the schools began shutting down, stories of physical and sexual abuse by supervisors and even by fellow students began to come to light.



◀ Healing Residential School Scars *continued*

Seis^^lom had his first drink at school when he was 12 years old. He and his classmates were sometimes able to get downtown to buy it, or they stole wine from the priests.

“It was a quick release for a lot of us. A way of getting away from the loneliness and the anger.” And for Seis^^lom, it became something he would do battle with from then on.

Not surprisingly, the “strategies” for integration didn’t work. Rather than creating a generation of Aboriginals that talked and acted like white men, the residential school system cut a wide path of destruction through a segment of the population that had previously been strong, tightly-knit and linked closely to the earth that supported it.

At the schools, the children lost their cultural identity, their language and their way of life. It changed their relationships with their families, and many failed to get the parenting skills they would need to raise their own children. They, and their children and grandchildren, have gone on to suffer in broken families and communities crippled by alcoholism, low graduation rates, and higher unemployment and crime rates than ever before.

In January of 1998, the federal government apologized for its role in developing the school system and said in part:

“As a country, we are burdened by past actions that resulted in weakening the identity of Aboriginal peoples, suppressing their languages and cultures, and outlawing spiritual practices. We must recognize the impact of these actions on the once self-sustaining nations that were disaggregated, disrupted, limited or even destroyed by the dispossession of traditional territory, by the relocation of Aboriginal people, and by some provisions of the Indian Act ... One aspect of our relationship with Aboriginal people over this period that requires particular attention is the Residential School system ... The Government of Canada acknowledges the role it played in the development and administration of these schools. Particularly to those individuals who experienced the tragedy of sexual and physical abuse at residential schools, and who have carried this burden believing that in some way they must be responsible, we wish to emphasize that what you experienced was not your fault and should never have happened. To those of you who suffered this tragedy at residential schools, we are deeply sorry.”

* * *

Acknowledging the mistake was a critical step, say those dealing with the fallout from the schools. But now, rather than dwelling in the past, it’s time for healing.

At the time that it apologized, the government also committed \$350 million to a community-based healing strategy.

The Aboriginal Healing Foundation was launched in May of the same year to manage the money. It funds initiatives across Canada for First Nations, Inuit and Métis which address issues such as physical and sexual abuse, family violence, drug and alcohol abuse, and parenting skills.

On the North Shore and in Squamish there are four programs in place, funded by the foundation, which are designed to help heal members of the Squamish and Tsleil-Waututh Nations.

The Squamish Nation Crisis Centre is one of them. Here, the focus is on community healing.

“We would like what we’re doing here with clients and volunteers to have a positive ripple effect in the community,” said Janice Wardrop, the volunteer coordinator at the centre. “That if they’re healing and getting stronger they’ll take it home and spread it through their families.”

Wardrop and other staff members – including coordinator of services Dion Thevarge; Lisa Andrew, the organizational liaison and intake worker in Squamish; and Seis^^lom, now a community crisis counsellor – gathered at the centre in July to talk about what they are doing there.

It opened its doors almost a year ago, on Sept. 25, 1999. It offers contemporary services and forms of treatment: there’s a mental health worker on staff, and clients can receive counselling and art therapy, or get referrals to other services such as doctors, alcohol and drug treatment programs, and legal services.

But more importantly, the crisis centre also offers traditional forms of healing and treatment, arranging for clients to participate in purification ceremonies such as the sweat lodge and smudging, in talking circles, pipe ceremonies, herb ceremonies, and by involving elders in some clients’ treatment programs.

“For so long these services were offered by non-native agencies,” said Wardrop. “They were missing the traditional forms of healing. We want to take a holistic approach, and culture and spirituality are key in doing that.”

The centre is open to all members of the Squamish nation, both on reserve and off.

“In some cases we’re helping the second or third generation from someone who went to a residential school,” said Dion. “It’s different in every family, but that absence of spirituality ... of beliefs and values, gets passed on. Clinically they have a lack of identity, they’re missing a sense of self.”

It’s not happening quickly, say the staff.

“Some people are open to it, but it takes a while for people to feel safe,” said Wardrop.

“Trust has been a major issue in the community,” added Seis^^lom.

But progress is being made, more nation members come through the door seeking help every day, and the programs are continually evolving, depending on what the staff see as needs in the community. And it isn’t only nation members seeking treatment who spend time at the centre: about 30 volunteers help with administrative duties and man the crisis line.

There is a tragedy, said Seis^^lom, in that many who suffered at residential schools never got the help they needed.

“There are those who have died, those who are lost ... and they have never been able to come forward and deal with what they went through.”

But for others who are speaking up now, and for their children and grandchildren, there is hope.

Through treatment centres like this one, the people of the First Nations are coming full circle and finding their way back to the culture and values that connect them to their physical world.

Reclaiming Connections

Wabano Centre for Aboriginal Health

What is Trauma?

Increasingly, psychological trauma is understood as an affliction of the powerless. During a traumatic event, the victim is rendered helpless by an overwhelming force. When the force is one of nature, it's called a natural disaster. When the force is that of another human being, we refer to atrocity or inhumanity. Traumatic events overwhelm the ordinary systems of care that give us a sense of control, connection and meaning. The word trauma means, in ancient Greek [τράυμα], "to wound."

Examples of Psychological Trauma

Trauma can be a one-time event or a series of ongoing experiences, including life-threatening situations such as car accidents, fire, physical violence, threats – or fear of harm to or death of one's children or family members. It includes sexual abuse, separation from family and/or community, war, extreme poverty or deprivation, chronic neglect, racism and other forms of oppression.

Who Are Trauma Survivors?

In the context of residential school abuse and forced relocation, we speak of both *direct survivors* and *survivors of the inter-generational impacts*. Both direct and inter-generational survivors have suffered traumatic, accumulated losses of family, culture, language and identity.

Direct survivors are the adults who as children suffered the trauma of forced removal or relocation away from families, home communities, languages and traditional ways of life.

Direct survivors are the adults, who as children endured multiple physical, emotional and sexual abuse and/or neglect by caregivers over many years of confinement in residential schools.

Direct survivors are the family and community members whose children were torn from them, who were deprived of the joys and responsibilities of raising generations of their own children, grandchildren, nieces and nephews.

Direct survivors are Aboriginal youth and adults who have been multiply revictimized through brutal treatment aimed at controlling their "dysfunctional" behaviour whether in prisons, in the streets, in psychiatric wards, mental health facilities, hospitals, addiction treatment centres, or schools.

Inter-generational survivors are the descendants of those children who spent their childhoods in residential schools depriving them of any ordinary sense of family, relationship-building, trust and community life, and whose childhood abuse, trauma and multiple losses were never recognized or resolved.

Because coping responses to traumatic abuse and neglect are so varied and complex, trauma survivors may carry any psychiatric diagnosis or, frequently, many diagnoses.

A culturally-based healing model for recovery from residential school and its intergenerational impacts

Wabano Centre for Aboriginal Health

Heart

Remembering,
Honouring and
Releasing

Mind

Restoring a holistic
Life through the
Wisdom of Culture

Body

Physical, Emotional
Mental and Spiritual
Re-Empowerment

Spirit

Commitment to
Safety and Respect
For self/Others

And because the abuse was directed against both boys and girls, survivors are of both sexes, now represent all ages, income level, sexual orientation or level of ability.

Although, in trauma recovery programs at present, the greater number of clients are female, many Aboriginal men and boys also suffered childhood abuse and trauma. Under-recognition and under-reporting of male childhood sexual abuse, as well as western socialization that teaches men and boys to deny or avoid feelings, are barriers to healing for Aboriginal men.

Trauma in the context of Residential Schools and Forced Relocation

Direct survivors of the residential school system have broken the long silence about their suffering.

They speak of witnessing violence and cruelty inflicted on other children or younger brothers and sisters, and being helpless to stop it.

They speak of being taken from their families and communities by force, some for ten months of the year and others for their entire childhoods.

They speak of repeated abandonment, loneliness, and isolation.

They speak of trying to escape the abuse by running away, being tracked down by police, returned to school and punished.

They speak of families and communities who were powerless to protect them.

Inuit speak also of their childhood terror during a first plane ride to schools far away, of missing the tundra and familiar smells, foods, light and shadows of northern life.

They speak of an unexpectedly intense grief visiting sites of long-abandoned childhood camps; of finding, in decades of overgrowth, relics of a lost childhood life – cooking utensils, toys, buttons – all left behind in the abrupt departure of forced relocation.

Intergenerational Impacts

Many generations of Aboriginal children spent the greater part of their childhoods in residential schools. The abuse and neglect they suffered there left its mark on their adult lives as well as the lives of their descendants whose families have been characterized by further abuse and neglect.

As adults, many survivors of residential abuse found themselves struggling alone with the pain, rage and grief of unresolved trauma. Those who sought escape through marriage or domestic partnerships were often overwhelmed by the complex demands of intimacy, parenting and family life, without previous experience or preparation for it. Some were also revictimized by domestic violence or became themselves the abusers of their partners, children or parents.

◀ Reclaiming Connections

Wabano Centre for Aboriginal Health

Intergenerational or multi-generational trauma happens when the effects of trauma are not resolved in one generation. When trauma is ignored and there is no support for dealing with it, the trauma will be passed from one generation to the next. What we learn to see as “normal” when we are children, we pass on to our own children.

Children who learn that sexual abuse is “normal”, and who have never dealt with the feelings that come from this, may inflict physical and sexual abuse upon their own children.

The unhealthy ways of behaving that people use to protect themselves can be passed on to children, without them even knowing they are doing so. This is the legacy of physical and sexual abuse in residential schools.

- Aboriginal Healing Foundation

Unresolved Trauma

The seeds of lifelong mistrust and fear are planted when children are harmed and betrayed by the people they love and depend on for care. Because abused children are frequently told by the abusive parent or caregiver the abuse is “for your own good,” the stage is set for self-blame and self-hatred.

Children who are abused by adults are also given another clear message – not to express their feelings about the abuse. As a result, traumatized children learn very early to survive repeated trauma through non-expressive coping mechanisms such as denial or dissociation.

When a child or adult is prevented from releasing overwhelming feelings such as rage, fear or grief, those feelings are unresolved.

The symptoms of unresolved psychological trauma are usually very severe. The most common are:

- substance abuse and/or addictions
- suicide or other self-harming behaviours such as slashing, burning, cutting
- dissociation (inability to feel)
- re-enactment.

The unresolved trauma of residential school abuse continues to impact individuals, families, communities and nations.

It will continue to do so until the feelings engendered by it can be expressed in healthy, creative ways.

What is Post Traumatic Stress Disorder? (PTSD)

Post-Traumatic Stress Disorder (PTSD) is a psychiatric disorder that can occur following a traumatic event or series of events.

PTSD is marked by repeated re-living of the traumatic event through dreams, hallucinations or flashbacks. Stimuli such as sights, sounds, smells or tastes associated with the event become triggers for these flashbacks.

Persons suffering from PTSD learn to maintain a constant state of vigilance to avoid anything that may cause a flashback. They may also use addictions to numb themselves from any sensory stimulation that might trigger recall of the initial trauma.

PTSD is characterized by complex biological changes as well as severe psy-

chological symptoms, often occurring in combination, such as depression or mental illness and substance abuse. PTSD impacts all aspects of a survivor’s world, including mental, physical, emotional and spiritual life.

What other factors are associated with development of PTSD?

PTSD is more likely to develop in persons whose subjective experience of the trauma includes the following.

- Greater magnitude, intensity, unpredictability, uncontrollability, betrayal or helplessness
- Sexual as opposed to non-sexual victimization
- Greater perception of threat, danger, horror or fear
- A social environment that promotes shame, guilt, stigma or self-hatred

The Biology of Trauma

People who are in danger need to be mobilized for strenuous action, able to dismiss hunger, fatigue or pain in order to focus only on survival. That is why during trauma, the body moves into a flight, fight or freeze fear response.

Under normal conditions, the brain prefers an even, balanced flow of its chemicals and message processing through the nervous system. But to cope with a traumatic event, the brain massively increases production of adrenalin to allow for greater strength and endurance. This increases the heart rate and blood pressure, causing hyper-arousal of the nervous system.

When a person re-experiences trauma repeatedly over time, the brain loses the ability to regulate its own chemistry. Chronic flooding of adrenalin into the system eventually temporarily depletes the supply of adrenalin. The brain tries to compensate for this by alternating patterns of over-stimulation and depletion.

During times when the brain is flooded with chemicals, the body enters a state of hyper-arousal, anxiety and fear. When in this state, survivors will react to seemingly harmless situations as if re-traumatized, appearing terrified of the people or places around them. On the other hand, when chemicals in the brain are depleted, survivors feel emotionally shut down with no interest or energy to reach out to others.

This explains why some traumatized people feel and act as if their nervous systems are completely disconnected from the present. As brain activity fluctuates, their feelings alternate between numbness and panic or sheer terror.

These physiological changes associated with PTSD also cause hyper-arousal of the nervous system, which is expressed in symptoms such as increased startle reflex, and sleep disturbances.

Impact of Trauma on Memory

The fight, flight or freeze fear response dramatically alters function in two areas of the brain, the *hippocampus* and *amygdala*. Because these areas of the brain are where memory is processed and integrated, there is distortion in how information is processed.

During a traumatic event, memory is shattered like broken glass, with some pieces being stored in the body (referred to as body memories) while others are stored as shards or glimpses of visual imagery, scents or sensations.





This fragmentation of memory occurring at the same time emotion is separated from memory due to dissociation, explains why many trauma survivors can only recall bits and pieces of the experience. In place of memory, they experience bouts of intense, overwhelming emotion without any clear image attached to explain the feelings.

What Are Triggers, Flashbacks and Flooding?

PTSD is marked by episodes of repeated reliving of the trauma through intrusive memories or flashbacks. During a flashback, survivors re-experience the feeling of the abuse as if it were occurring at that moment. Typically flashbacks are set off by stimulation of the senses, such as particular sounds, smells, tastes or types of touch. The terror of these experiences creates excessive fear and avoidance of any stimuli that might evoke a flashback. These stimuli are called triggers.

Sometimes survivors become so totally engulfed by the terror of reliving a traumatic event, they become utterly cut off from the present. This is referred to as flooding. New research on flooding suggests it is a neuropsychological event during which brain chemistry is completely overwhelmed by the flight, fight or freeze fear response.

Flashbacks and flooding are frightening experiences, both for survivors and those around them. Identifying the triggers that cause flashbacks, and building a base of inner strength to confront the memories, are the first steps toward re-empowerment.

Fear of Authority and Intimacy

People who have learned as children that those in authority will harm them, fail to protect them from harm, or abandon them, often develop a deep-seated fear of both authority figures and intimate relationships.

Survivors with such fears become skilled at undermining authority and intimacy as a survival mechanism.

As a result, many survivors experience difficulties in the formal, hierarchical education system and employment systems, above and beyond systemic and attitudinal barriers imposed by prejudice.

In personal relationships, adult survivors of traumatic disconnection in childhood tend to develop disruption patterns such as:

- ending relationships just as the newness wears off and closeness begins, or
- not allowing relationships to progress beyond certain limits of closeness, or
- ending relationships on an extremely negative or conflictual note

Such patterns can also be a form of re-enactment, allowing the survivor to lessen the fears of intimacy and loss by regaining a sense of power and control over abandonment.

Re-victimization

Re-victimization refers to conditions or circumstances, whether intended or unintended, that replicate in whole or in part, the original abuse; and conditions over which the individual has no control and whose impact is disempowerment, disconnection or pain, including “institutional indifference”.

Just as Aboriginal children suffered abuse at residential schools that were supposedly there to educate them, many have also suffered further abuse from counselling and psychiatric services, instead of healing.

Survivors of residential school abuse are especially vulnerable to revictimization due to ongoing marginalization and discrimination against Aboriginal Peoples.

Evidence of this marginalization is the level of social and political tolerance for continued injustices against Aboriginal Peoples, whether by police at Burnt Church, in Saskatchewan, or at Ipperwash, or by health care professionals who disallow smudging ceremonies in hospitals.

Developing an understanding of the conditions that cause re-victimization will help frontline workers and counsellors develop strategies to prevent it. We consider survivors of residential abuse are *re*-victimized in any situation where:

- the full scope of their suffering as children is denied or minimized
- they are blamed for the abuse
- they are not believed
- they are believed but not credible enough
- their cultural or language needs are not understood or taken into account

Without full awareness of the continuing impacts of colonization and ongoing risk of re-victimization, frontline workers and counsellors risk compounding the problems of Aboriginal clients instead of assisting them.

In terms of revictimization, the relationship between police and Aboriginal Peoples requires special sensitivity. Historically this relationship is characterized by deep-seated fear and mistrust.

In the context of residential school abuse, both the RCMP and provincial police enforced policies denying Aboriginal Peoples the right to family life by forcibly removing their children to schools or into foster care and adoption.

Further encounters between Aboriginal children and police often occurred when they ran away from the schools to escape abuse and were returned by police.

The historical role of police in the lives of Aboriginal Peoples, and the mutual mistrust generated by it, contributes directly to the following:

- The chances a 16-year-old Aboriginal boy will be imprisoned at least once by the age of 25 are 70%.
- The rate of incarceration of Aboriginal men is 11 times the rate of non-Aboriginal men.
- The rate of incarceration of Aboriginal women is 250 times the rate of non-Aboriginal women.
- The failure of police to act appropriately to protect Aboriginal Peoples was demonstrated in the brutal murder of two Métis women in Winnipeg whose repeated phone calls to police went unheeded.

This is the third in a series of four special issues on the principles of the Circle of Courage. This model is based on Native American and cross-cultural research that indicates that underlying positive development are four universal needs: belonging, mastery, independence, and generosity. Lakota artist George Blue Bird has illustrated these four needs in the cover art for this series and in the accompanying “four-directions medicine wheel.” This issue highlights effective practices for helping youth move from rebellion to responsibility.

Raising Respectful Kids

Martin Brokenleg, Steve Van Bockern, and Larry Brendtro

Autonomous children and youth are responsibly independent. A responsible child or youth has developed the inner power of independence – the third component of the Circle of Courage. This is not just self-sufficiency, but rather the responsibility to engage in actions to make one’s life a success. Parents and teachers who respect children will carefully discipline them by providing opportunities for taking responsibility for decisions. Teens who have been disciplined respectfully display the confidence that comes from a growing maturity. By the time they reach adulthood, such persons have a personal power that is tempered by graciousness. They demonstrate a deep respect for themselves, for others, and for all creation.

The Problem of Disrespect

Children are not born with inherent responsibility; they must learn it from persons with greater maturity and wisdom. Unfortunately, North America today is a place in which adults and youth are blatantly disrespectful – and even worse – toward one another. We have created a “culture of disrespect.” Disrespect toward children is so commonplace we seldom question it.

Cultures of Respect

It would be a major mistake to assume that a culture that is advanced in one area would necessarily be advanced in other areas. An example of this dynamic is the Aborigines of Australia. To function socially, Aborigines must know more than 500 kinship terms, which shows the social development and complexity of Aboriginal society. Their technological level, on the other hand, could be considered to be “Stone Age.” By contrast, North America has an advanced technological culture but – I believe – lags in spiritual development.

For example, the Lakota (Sioux) language has many more words for spiritual, emotional, and intellectual states than does English. Lakota society requires a more advanced social intelligence than does North American society. Traditional Native American culture placed a high value on individual freedom. In contrast to obedience models of discipline, the goal was to build respect by teaching inner discipline. Children were encouraged to make decisions, solve problems, and show personal responsibility. In turn, adults shared stories, modeled values, and provided guidance if children erred. In this environment, children learned to make responsible choices without coercion.

This pattern of mutual respect permeated Native cultures. Children and elders held each other in awe. In the Lakota language, children are “sacred beings.” The term “old man,” which is often used pejoratively in English, is



rendered in Lakota as “real man.” Women also had power. For example, in many tribes the grandmothers decided who was worthy of becoming a chief. Their selection depended on how a boy had treated others as he was growing up, because the worst possible leader would be one who might try to impose his will on others. Chiefs would never ask others to do what they would not do themselves.

Respect and Power

To Europeans, respect was based on power. Thus, principles of leadership among social equals were strange ideas to status-conscious European colonists. It was in the encounter between the European and Native civilizations that democracy was born. With the advent of democracy, old systems of education inevitably were challenged.

Blueprint for a Disrespectful School

Even adults who don’t want to be dictators get drawn into coercive roles. We need to move beyond philosophical considerations about respect and disrespect and use sound principles to reshape practice. What follows are some common attitudes and strategies rooted in adult fear of losing control of young people. We have heard these kinds of statements in many schools:

- Let’s impose a system-wide discipline policy so kids know who really runs this place. If they need to feel some power, we can give them a token student government game to play so they won’t challenge our control of really important issues. We should make examples of troublemakers by announcing detention lists on the intercom. We have zero tolerance for any violence, so we need to come down hard on any bullies and let them know who is boss.
- We need to keep students on task and following the prescribed curriculum. Some just want to get into discussions about current events and dodge real learning. Teachers should pace the room like panthers to let students know they won’t get away with anything. Keep students at their desks and quiet. We need to post rules and get more bite for the consequences. If anybody violates rules, put his or her name on the board. We need surprise locker searches, and maybe we should have those “drug dogs” come in and sniff around.
- We can use computers to schedule students, because they probably just want to choose classes with their friends. The only teachers they will remember years later are those who don’t take any crap. We should prescribe the curriculum because they are too immature to decide what they need. I think it’s time for another of those assertive discipline seminars; I felt so good after the last one, being reassured that this was my class and I rule it.

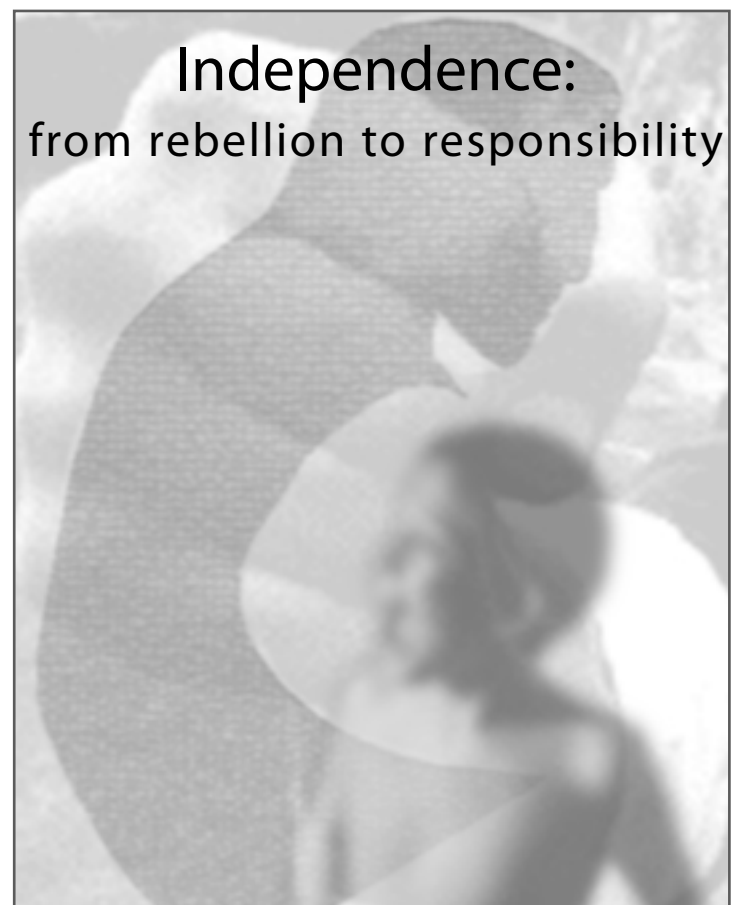
Kids Who Fight [the system]

Even when strong-willed kids are deprived of power, they will find ways of getting it. Disrespect is a perversion of power. Adults who are disrespectful abuse and belittle children. When these kids get big enough to fight back, they battle authority and bully peers. This draws more adult retaliation, and the conflict cycle is joined. Nobody wins.

Building Respect

In many tribal cultures, it is a custom to tell a story that embodies every central truth. At the end of the story, the adult seldom announces the moral, for





Independence: from rebellion to responsibility

this would impose his or her view on the listener. The same idea can be applied to independence. To really understand it, each of us needs to find our own meaning.

The Power of Consensus

In the Western tradition, power is a zero-sum game: I win – you lose. Only cultures rooted in respect can ensure autonomy for all. Thus, the power of true independence happens best in the context of community. To make any important decisions, Lakota people use a consensus process. Virtually all North American Native people believe that this format allows each person’s power and responsibility to be employed. Time undoubtedly would be saved by using majority rule, but the cost would be the loss of power of those in the minority.

The Power of a Child

In obedience cultures, respect is owed to those in authority. An example of an institution going against the obedience culture is Irving Alternative School in Sioux Falls, which was built on a philosophy of respecting children and using conflict resolution and mediation training. For example, one morning a first grader who was on hall duty was responsible for safety and smooth operation in the hallway. In all the commotion before class began, a sixth grader set a stack of books in the middle of the hallway while he put his coat in his locker. The first grader approached him but with a bit of hesitancy.

FIRST GRADER: “You can’t leave books in the way like that.”
SIXTH GRADER: “Why not?”
FIRST GRADER: “Someone could trip over them.”
SIXTH GRADER: “Well, what if I put them over here by my locker?”
FIRST GRADER: “They’ll be out of the way, and no one would trip then. I’ll help you move them.”

Respect for the Disrespectful

The Nisgaa’ nation from the north coast of British Columbia have restored a ceremony for young people who commit serious offenses in the community. An offender will be taken to a deserted island and left with a tent and food and water for a year. Predictably, the young person (in this example, a boy) blames everyone else for his predicament. After a time, he acknowledges his own responsibility to care for himself and get over this mistake. Each week, men bring more food and water. There is no conversation, and they do not stay any longer than needed to drop off the supplies. At the end of the year, the youth is collected and brought to a long house where the community is gathered. One by one, the victim of the crime and any family members talk about what this crime did to their lives. Other members of the community may also speak to the youth. Finally, the young man has to speak to the community to express his regret. When this is completed, he is undressed and bathed, new ceremonial clothing is put on him, and he is given a new name. The leader of the nation tells him that the community will take him back because they need him, but he must understand his responsibility to lead a good life from now on. The leader then blows goose down into the air. When the down hits the ground, the young man is restored to a new life. Afterwards, there is dancing and feasting to welcome him back. In the memory of the Nisgaa’ nation, this ceremony has never had to be repeated for an offender.

Conclusion

Across centuries of Western culture, adults tried to rear respectful kids by training them to be obedient. Even if children overtly obey elders, it is quite another matter to honor them as mandated by the Ten Commandments. Measured by a standard of respect, adults who demand obedience may be setting very low expectations. Virtually any animal can be trained to be obedient through systematic application of rewards or punishments. Only humans can develop self-discipline and character, becoming autonomous beings who make responsible decisions.

Martin Brokenleg, EdD, is a professor of Native American studies at Augustana College and dean of the Black Hills Seminars, a program of Reclaiming Youth International, which serves professionals working with troubled youth. This article is from a forthcoming book by the authors, Teaching Kids Respect.

Steve Van Bockern, EdD, is a professor of education at Augustana College, where he currently directs a research project on delinquency in collaboration with Reclaiming Youth International and the Kellogg Foundation. He has 25 years of experience as a teacher, principal, and developer of programs for students at risk.

Larry Brendtro, PhD, is president of Reclaiming Youth International.

The training, research, and service activities of Reclaiming Youth International are described at their website: www.reclaiming.com. The authors can be contacted at: Reclaiming Youth International, PO Box 57, Lennox, SD 57039.

healing words submissions

Submit your articles, letters, or other contributions by fax, mail, or email to:

The Editors, Healing Words
75 Albert Street
Ottawa, Ontario
K1P 5E7

Our fax number is (613) 237-4442 and our email addresses for submissions are:

grobelin@ahf.ca



wspear@ahf.ca

Please include a short biography with your submission as well as a return address and phone number. We may need to contact you about your submission.

The AHF does not pay for published submissions, but we do provide contributors with copies of the newsletter.

The views expressed by contributors to *Healing Words* do not necessarily reflect the views of the AHF.

All submissions are subject to the approval of the editorial team and may be edited for spelling, grammar, and length.



Some thoughts on adult help with youth groups

By Michael Piwas, Davis Inlet

In this essay, I will write about adults becoming leaders of a youth group, club or organization. I will give a bunch of reasons why they should get involved in one of these youth groups. Any adult can be a good friend for a day and they can help kids who are in trouble. If the adults don't know how to help them he could go to one of the counsellors to talk to kids. Adults should be role models to us kids.

My first reason why adults should get involved in youth groups is that if the adults take part in the youth groups, they may change our behaviours, instead of us doing more solvents, drinking, and breaking the law. Adults can listen and give advise to kids about what they shouldn't go through when they were kids. Any adult can be a good friend. They can help kids stay out of trouble and not do more solvent abuse, stealing or breaking someone's property.

Kids could get counselling to get help and not to get in more trouble or go out to do more solvents or use drugs to get high. Grown-ups could get together and organize meetings or workshops with the kids. Kids that are addicted to drugs or solvents can ask adults their background when they were teenagers. Adults could question the kids about why they do drugs or solvents? How can they stop or get help? Do they want to go for treatment? Counsellors should organize treatment for kids who are addicted to drugs or solvents.

Elders could talk to kids about the old days and tell legends or teach them how to hunt, survive in the country. Adults could get organized to take the kids out in the country to get taught by elders. Adults and kids could build sweatlodges, and they could go in and sweat or heal themselves. Elders could talk about what the sweatlodge is, and what it was used for in the old days. Adults can go canoeing with the kids to take a break or go for fresh air. Others could go hunting with the kids or out on mug-ups on the hill, or where the rivers comes from, or fishing.

Adults can do fundraising like dances on Fridays, Saturdays, and the kids could help. They should open up a canteen. They can sell pizza, hotdogs, hamburgers and pop or juice. they could also organize tournaments like volleyball, ballhockey. If they have enough money to go on their trip, they could pick kids who are well-behaved, or they could order Nintendo 64 for the kids, or a pooltable.

These kids are still on the road, and we need your help. You could help us if we come forward. We need to learn from you.



The Band Councils should build sportsplexes for the kids and grown-ups to have fun. Kids could play on one side of the building while the grown-ups play ball hockey or volleyball. Adults could supervise the kids so they play fair and don't fight with other kids.

I hope I've got everything in this essay that adults could do as leaders of youth groups. We could change our behaviours. You could help to find our spirits that guided us before we started to lose our culture. Kids are still on the roads doing more solvents and drugs to get high. Every adult can be a role model to us kids, and they can listen to him/her about what she/he says. I think we can change our behaviours if adults take part in youth programs. These kids are still on the road, and we need your help. You could help us if we come forward. We need to learn from you.

My name if Michael Piwas, and I'm from Davis Inlet. I'm 18 years old. I'm in Level 2 at Peenamin McKenzie School. I've got two kids, and their names are Alice Ueuetimishkueu Rich and Paul Tshishuas Rich. My oldest is my daughter, and I was only 16 when I had her. I was a solvent abuser back then. I hope my children and your children won't go through what I went through. Many kids including myself need to be counselled.

Thank you for reading my essay.

Where Are The Children? – Healing the Legacy of the Residential Schools

National Archives of Canada – Exhibition Room B
395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
June 22, 2002 to February 2, 2003

For more information: Angie Bruce
Toll-free: (888) 725-8886
In Ottawa (613) 237-4441



After the Treaty Dance at Fort Rae, the children are bound for the convent at Fort Resolution, NWT, aboard the mission schooner Guy, 1937. Photographer: Charles Keefer. National Archives of Canada/PA-073735

Children in the classroom of the North Camp School on the Blackfoot Reserve, Gleichen, Alberta, August 24, 1892. On the left is teacher Hugh Baker and standing to the right is Reverend J.W. Tims. Glenbow Archives/NA-1934-1



The traveling portion of this exhibition is now at the University of BC, Museum of Anthropology, 6393 Northwest Marine Drive, Vancouver, BC V6T 1Z2. The exhibition opened on July 4, 2002 and will remain there until February 1, 2003.

From Vancouver it will move to Wanuskewin Heritage Park Authority, R.R. #4, Saskatoon, SK S7K 3J7. The dates for this portion are February 14, 2003 until May 14, 2003.

Other locations are currently being secured. For more information and/or updates, contact Laura Milonas or Angie Bruce at the Aboriginal Healing Foundation: (888) 725-8886 (In Ottawa 613 237-4806).

Other Legacy of Hope Foundation news:
CALL FOR RECIPES from the Community. The Legacy of Hope Foundation (formerly the

a photographic history of residential schools across Canada. The images in the exhibition are drawn primarily from The National Archives of Canada as well as nine additional archival sources, including four church archives. The historical narrative begins with a photograph taken in 1884 and concludes with new photographic portraits of contemporary survivors of the residential schools who are positive figures in today's Aboriginal communities.

Aboriginal-based lawsuits have reframed the way the photographs are interpreted and used today. We look to the past to understand today's systemic problems. Why is the Aboriginal population's rate of drug and alcohol abuse, poverty and unemployment, sexual and physical abuse, suicide rates, and incarceration so much higher than the rest of the Canadian population? Canada's failed program of social engineering and the sexual, mental and physical abuse that took place in residential schools, has had devastating inter-generational consequences. The exhibition encourages Aboriginal youth to question and seek solutions. To see the past is to understand the present and to move towards a healthy future.

Aboriginal Healing Charitable Association) is considering creating a cookbook from submissions from AHF-funded projects.

AHF Golf tournament: October 7, 2002 at the Kanata Golf and County Club, Kanata Link. For cookbook or golf tournament info, contact Laura Milonas or Angie Bruce at the Legacy of Hope Foundation: (888) 725-8886 (In Ottawa 613 237-4806).

*Out from the Shadows:
International Summit of Sexually Exploited Youth*

March 12, 1998
Victoria, B.C., Canada

<http://sen.parl.gc.ca/lpearson/action-e.htm>

DECLARATION & AGENDA FOR ACTION
of Sexually Exploited Children & Youth

In Victoria, Canada, on March 12, 1998, 55 delegates with experience as sexually exploited children and youth from across the Americas, presented a Declaration and Agenda for Action to representatives from participating governments, international non-governmental organizations and non-experiential delegates at *Out from the Shadows – First International Summit of Sexually Exploited Youth*, a five day event which provided a venue for youth to speak.

DECLARATION

We, the sexually exploited child and youth delegates gathered in Victoria, Canada, for *Out From the Shadows – International Summit of Sexually Exploited Youth*, declare the following:

- We declare** that the term child or youth prostitute can no longer be used. These children and youth are sexually exploited and any language or reference to them must reflect this belief.
- We declare** that the commercial sexual exploitation of children and youth is a form of child abuse and slavery.
- We declare** that all children and youth have the right to be protected from all forms of abuse, exploitation and the threat of abuse, harm or exploitation.
- We declare** that the commercial exploitation of children and youth must no longer be financially profitable.
- We declare** that all children and youth have the right to know their rights.
- We declare** that the issue of child and youth sexual exploitation must be a global priority and nations must not only hold their neighbors accountable but also themselves.
- We declare** that governments are obligated to create laws which reflect the principle of zero tolerance of all forms of abuse and exploitation of children and youth.
- Our Agenda contains actions that are based on our beliefs. Our beliefs have come from what we have lived. To understand why these actions will work, you must understand our beliefs and the life experiences that have led to these beliefs.
- WE BELIEVE that education is vital in our struggle against the sexual exploitation of children and youth.
- WE BELIEVE that the voices and experiences of sexually exploited children and youth must be heard and be central to the development and implementation of action. We must be empowered to help ourselves.
- WE BELIEVE that we have a right to resources that are directed towards sexually exploited children and youth and our very diverse needs.
- WE BELIEVE that as children and youth, we are vulnerable to sexual exploitation whether male, female, or transgendered.
- WE BELIEVE that our laws must protect us as sexually exploited children and youth and no longer punish us as criminals.
- WE BELIEVE that we are all responsible for our children and youth, yet the issue is not ours alone. Governments, communities and society as a whole must be held accountable for the sexual exploitation of children and youth.

Sacred Lives

Canadian Aboriginal Children & Youth speak out about Sexual exploitation

<http://www.savethechildren.ca/en/whatwedo/pdf/sacredlives.pdf>

A song for a child

*There are some people
Who'll say
Don't cry, cause
That was yesterday
There are others
Who'll question if it's true
But, don't worry darling
I believe in you
I know how the anger
Devours every part
Of your soul, your spirit
Your mind, your very heart
I know how you live with the abuse
Every single day
I know how hard it is
To just push the pain away
I feel it when you scream
Though you sit and stare
I feel the walls push me away
Though you long for me to be there
I don't know what to do
What could I ever say
To erase the years gone by
And make it go away
Please darling
Before you turn to stone
Always, always remember
You are not alone*

- Cherry Kingsley

For six months we were haunted. There were moments when we felt we had lost all faith in humanity. It seemed there was no kindness, no mercy, and no hope. We would retire at the end of so many long days and nights, lonely, missing home, wishing we could 'unknow.'

Just when we felt like we could bear no more witness to the cruelties among us, we would be so touched, so moved, and so inspired by the youth. We found faith in the beauty of the youth who talked to us. Their courage, wisdom, clarity, strength, integrity and spirit compelled us and captured us. Their truth and hope gave us hope. We found solace in the beauty of our land, and in the stories of our elders.

We only wish that we could capture all of it for you the reader. We wish for you to be moved – to be so moved that after reading this you are in a different place – that we all are.

We want to dedicate this report to all of our children who still struggle, still suffer. And to all of you who through your suffering have found courage and vision to try to make it different. Thank you for talking to us, for sharing your stories, for believing still that it can be different. Your voices will be heard. T'ooyaksiy_isim.

- Cherry Kingsley and Melanie Clark

Report: National Aboriginal Consultation Project

In March 1999, Save the Children Canada started its *Out From the Shadows* program, which took as its starting point the *Declaration and Agenda for Action*. It soon became clear that special emphasis had to be placed on the issue of Aboriginal children and youth who were being commercially sexually exploited in Canada. It was also understood that a National Aboriginal Project for commercially sexually exploited children and youth could not be undertaken in any meaningful way without grounding it in child and youth participation.

The report then outlines various individual and systemic factors which commercially sexually exploited Aboriginal children and youth face. Historicizing social factors incumbent on Aboriginal children and youth explains their over-representation within the larger population of commercially sexually exploited people in Canada. The third part of the report outlines the youth perspective of abuse and exploitation, prevention, crisis intervention, harm reduction, exiting and healing, public attitudes, and youth participation.

We know what the problem is, now what's the solution?

This report contends that the very historical, cultural, and economic factors which construct the experiences of Aboriginal children and youth, actually limit the application of non-Aboriginal policy and programs designed for youth-at-risk.

Sexually exploited Aboriginal children and youth form a disproportionately high percentage of the sex trade. In some communities in Canada, commercial sexual exploitation of Aboriginal children and youth forms more than 90 per cent of the visible sex trade in areas where the Aboriginal population is less than 10 per cent.

This serious over-representation is directly linked to the unacceptable and continuing high level of risk factors which this population faces. The Aboriginal children and youth who participated in these consultations are perpetuating a vicious cycle which started hundreds of years ago. The negative impact of European colonialism on Native peoples and their cultures has been a decisive factor in creating and maintaining barriers of social, economic, and political inequality. We must realize that the physical and mental well-being of all Canadian children and youth are profoundly political issues, and are inseparable from social and economic situations.

The Aboriginal children and youth who participated in the cross-Canada consultations are marginalized and vulnerable due to both past and present circumstances.

If these children and youth do not live within their families, their communities and their cultures, where do they live? They exist at the edges of society, where their existence depends on compliance with exploitation and abuse. Having nowhere to go, most youth who find themselves in this situation are also lacking integral life skills, and have few, if any, chances for meaningful employment. Their situation becomes one of survival, and deprivation of the basic necessities of life ensures that sex for money, food, shelter, drugs, or clothing is a decision about day-to-day existence.

The illicit nature of commercial sexual exploitation prevents 'hard' statistics, but there is a widespread consensus among community organizations, service

◀ *Sacred Lives*

Canadian Aboriginal Children & Youth speak out about Sexual exploitation

<http://www.savethechildren.ca/en/whatwedo/pdf/sacredlives.pdf>

providers, and front line agencies that Aboriginal youth participation in the sex trade is increasing.

The Aboriginal youth who were consulted told us in virtually every community that there are no services for them, and that there is nothing for them to do. Front line service providers say they face long hours, chronic underfunding, and minimal resources. Government and private funders have told us there is either no demand for services or that the existing services are not being used. How can such divergent views exist at the same time?

Over the last twenty-five years, it has become increasingly obvious that the majority of programs, services and policies regarding the commercial sexual exploitation of children are not working. The problem has been defined again and again with frightening clarity; what we now need are practical solutions that are workable in diverse communities.

Over the last twenty years, a sizable body of research by academic, legal, and government bodies has focused on the nature and eradication of sexual exploitation. Within this research, however, the voices of Aboriginal children and youth are non-existent. At the same time there is a serious over-representation of Aboriginals experiencing abuse and exploitation which makes this deficiency of research truly shocking.

The simple fact of the matter is that commercial sexual exploitation of children and youth is a microcosm of many of the values, attitudes, and beliefs which are predominant in Canadian society at large.

The average age of juveniles who become involved in sex work is 14, with some starting as early as nine. Aboriginal children and youth at this age are not consenting adults who freely choose to be involved in the trade. While the term 'sex trade' is used in this document, it is crucial to remember that these youth are not trading fairly in a free market system; they are being exploited and abused in exchange for their survival.

Factors such as cultural and familial fragmentation, lack of life skills and higher education, substance abuse, poverty, a history of physical, sexual and/or emotional abuse, and racism create an environment in which many Aboriginal youth cannot help but feel marginalized and vulnerable. It is extremely difficult for exploited, marginalized and/or addicted youth to feel individual and social worth.

Labels of definition, such as 'troubled' youth or

'high-risk' youth diminish their self-esteem. How many see past these risk factors? How many see Aboriginal children and youth in the sex trade as potentially talented, passionate leaders? Quite often we see them as nothing but a problem. We never get a chance to talk to them about their gifts, their abilities, and their dreams. They are poets, writers, inventors, master storytellers, comedians, as well as brothers, sisters, sons, daughters, and friends. How do we keep these parts of them alive?

Part of accepting this challenge is the fundamental need to validate our youth, by honoring their experience and unique expertise. Experiential youth must play a central role in the creation, design, development and delivery of any programs expected to impact the lives of sexually exploited youth.

Aboriginal children and youth who participated in these cross-Canada consultations found the courage to share both their pain and their hopes. They need and deserve your attention, your compassion, and a clear response to their recommendations.

If you see them only as victims, you have missed the point. They ask for an opportunity to work with communities to ensure that no other youth will be forced to experience their struggle for survival. If we do not work with them to achieve this goal, we must share the guilt with those who have exploited and abused them. It is essential to understand that it is the activity that needs condemnation, not the partakers.

After reading this document, there is no excuse to turn away from the reality and say that you didn't know. Nor can you say that you don't know what to do in order to help them. In clear and simple terms, they have shared their needs and desires, and we must ensure that their recommendations do not become one more piece of paper piled under all the others.

Breaking the cycle

The commercial sex trade is exploiting young people at an ever-increasing rate, perpetuating cycles of violence, shame, disease, and death in the lives of countless vulnerable and marginalized children. Sexually exploited children and youth are forced to struggle for survival in the shadows of society. Most become painfully disconnected from family, community, culture, and hope.

One the most compelling problems for Canadians at the dawn of the 21st century is the reality that risk factors for Aboriginal children and youth remain at unacceptable levels. We must realize that the physical and mental well-being of Canadian children and youth are profoundly political issues, and are inseparable from social and economic considerations.

To attempt an understanding of the commercial sexual exploitation of Aboriginal children and youth without this wider context is to invalidate a lived history which continues to affect all of us today.

The lives of all children and youth are intimately connected with their parents and a sense of the wider community. We learn from watching, listening, absorbing, and, ultimately, repeating the words and actions which surround us. Aboriginal youth are often the direct recipients of the pain of racism, residential schooling, forced adoption, and cultural fragmentation. For the First Peoples of Canada, the forced fragmentation of Aboriginal culture has led to radical and negative changes in their connections to their lands and traditions, languages, and to a collective loss of self-esteem.

"Being culturally sensitive involves having an understanding and appreciation of the consequences of European contact on Aboriginal people. With loss of language and externally imposed denial of ancestry came a sense of confusion and loss of self-esteem, which resulted in alcoholism and traditions not being passed down. Despite the length of time Europeans have been here, there is still a lack of understanding about Aboriginal people and their circumstances.

They still negatively judge Aboriginal people based on blanket assumptions and negative stereotypes rather than considering each person's unique circumstances. The general public assumes that Aboriginal people have everything given to them and should be rich. However, these 'gifts' have had the negative impacts of loss of self-esteem, language and connections to land and traditions."

Aboriginal youth today face this legacy with further handicaps. While Aboriginal peoples make up only two to three per cent of Canada's population, in many places they form the majority of sex trade workers.

In Winnipeg, for example, virtually all street-involved youth are Aboriginal. What forces them in such high numbers into this life? The list of factors seems endless. What is happening, however

◀ Sacred Lives

Canadian Aboriginal Children & Youth speak out about Sexual exploitation

<http://www.savethechildren.ca/en/whatwedo/pdf/sacredlives.pdf>

is a reflection of the continuing struggles and trauma of the Aboriginal population as a whole.

There is powerful evidence that Aboriginal youth face much higher risk factors than the general population. These factors include, but are not limited to:

- Systematic fragmentation of culture
- Fragmentation of families
- Lack of higher education
- Lack of traditional job opportunities/unemployment
- Poverty
- Physical, sexual and emotional abuse
- Lack of role models and elders
- Substance abuse/addiction
- Homeless/nomadic
- Health risks
- Media stereotypes
- Over-representation in the judicial system
- Racism
- Gender issues
- Lack of resources
- Low self-esteem

Fragmentation of Culture, Fragmentation of Families

Historically, Aboriginal peoples in Canada have been denied the physical and social manifestations of their culture. Community celebrations such as potlatching and the Sun Dance, integral to the continuation of their histories, religions, and cultures, were outlawed. Children were taken from their homes and communities and placed in residential schools, where many experienced physical, emotional and sexual abuse. They were forbidden to speak the languages of their ancestors, and taught to believe they were inferior peoples in need of 'salvation'. Reservations were created on isolated and marginal lands as a solution to the 'Indian problem'.

Families were destroyed as youth were forcibly taken by the Canadian government and given for adoption to non-Aboriginal families. These tragedies ensured that the rich and complex cultures of Aboriginal peoples in Canada became fragmented. Oral traditions, traditional ecological knowledge and ritual all suffered from this systemic suppression of Aboriginal peoples and cultures.

All of the Aboriginal youth who were consulted during the focus groups spoke of the physical, sexual, and/or emotional abuse they experienced in

their home lives, as parents, relatives, care givers, and neighbors continued to suffer from the legacy of cultural fragmentation. The cycle of abuse has continued through yet another generation. For the youth who participated in the cross-Canada consultations, their early years were filled with adults who were unable to break the cycle of pain and despair. In order to cope, their families and communities turned to alcohol, drugs, and violence to mask their own sense of hopelessness. Many of those who participated in the focus groups were either forced to leave home in an attempt to survive, or they were placed in the care of the government. Either way, these youth lacked the skills and models necessary to create a healthy life for themselves.

"Take those people from residential schools and generations after...[they need] some kind of counseling to deal with the fact that it happened to them. So that they won't continue the cycle, even though that down the line the cycle has already continued...[we need to say] "look, this happened to you, it's not your fault". Then they wouldn't take another innocent being and do it to them again. I get confused about it all, I know that you can't pinpoint it because it's been going on for decades, centuries... my abusers were abused; their abusers were abused, down the line. We're all hurting in one way or another, and I think that's why the cycle continues and turns.

- Female youth, Vancouver

"My stepfather was abused as a child, and he didn't know himself how to be a parent. So he did his best, which was basically what his father did to him. I think that things like this can be prevented...my situation, if the cycle of abuse is broken.

- Female youth, Halifax

Physical, Sexual and Emotional Abuse

The years of physical, sexual and emotional abuse endured by these youth ensure that it is only a small step into commercial sexual exploitation. Among adult survivors of abuse, common responses include profound feelings of shame and guilt, sleep disturbances, repression, low self-esteem, depression, isolation, inability to trust, problems in developing, the employment of maladaptive coping strategies, trouble maintaining intimate relationships, and self-abusive behaviour.

Tragically, up to 80 per cent of youth who are commercially sexually exploited in Canada report having been sexually abused. Many believe that they are profoundly defective and unworthy of living.

I grew up feeling I had no worth. I didn't put any worth on myself because I wasn't worth anything ... I'd given it free for how many past years of my life, so that's how I went about it.

- Female youth, Vancouver

Lack of Role Models and Elders

Aboriginal children and youth who participated in the consultations felt they did not have adequate parental role models and few opportunities to develop a positive sense of cultural heritage and pride. The youth felt that there was nowhere, and no one, to whom they could turn. Additionally, the youth felt that there are few Aboriginal elders and role models within Canadian communities.

Many young Aboriginals gravitate to the street where their 'street family' looks after their needs, making them feel wanted, nurtured, supported, and protected, at least initially. In the face of poverty, racism, institutionalized oppression, physical and sexual abuse, family violence, alcoholism and cultural shame, Aboriginal children and youth who are commercially sexually exploited experience increasing fragmentation of their individual identities and a profound personal disempowerment.

In the absence of meaningful role models within their communities, youth often turn to their peers and friends in times of crisis or need. If these children and youth do not have a physical, emotionally and sexually safe environment in which to explore their boundaries, they come to see the sex trade by their street, 'family' as acceptable.

Drug And Alcohol Addiction

Faced with the fragmentation of culture and family, physical, sexual, and emotional abuse, a lack of life skills, educational disparities, few job opportunities, and a lack of role models, it is easy to understand why Aboriginal peoples turn to alcohol and drugs as a coping mechanism.

Of course, non-Aboriginal peoples also become addicted to drugs and alcohol. Native peoples, however, continue to be over-represented in populations dealing with substance abuse, and it is important to remember that this is not because they are Aboriginal, but because of their legacy with issues of cultural genocide.

Using drugs and alcohol as a temporary escape from the realities of their daily existence, Aboriginal youth who are sexually exploited

◀ *Sacred Lives*

Canadian Aboriginal Children & Youth speak out about Sexual exploitation

<http://www.savethechildren.ca/en/whatwedo/pdf/sacredlives.pdf>

through prostitution are once again trapped in a cycle of pain, hopelessness, and shame. Alcohol and drugs sedate the feelings surrounding sex work. Many youth feel these substances can distance them from their lifestyles, and provide a mental and emotional break. Typically, youth begin to use heavily after abuse and/or entering the sex trade.

Health Risks

The majority of Aboriginal youth consulted who are, or were, in the sex trade struggle with addiction, often with more than one substance. Sharing needles has increased the risk not only of HIV/AIDS, but also of Hepatitis C, which many outreach workers now see as the new epidemic. Clients pay more for unprotected sex, or refuse to wear condoms, and sexually transmitted diseases in Aboriginal youth often go undetected until serious harm has resulted. Pregnancy is also a major health issue for young Aboriginal females. High rates of alcohol and drug abuse have resulted in an alarming proportion of Aboriginal babies having Fetal Alcohol Syndrome, Fetal Narcotic Effects and Sudden Infant Death. Several youth who participated in the focus groups felt that their physical and mental disorders stemmed from this often undiagnosed syndrome.

At best, addiction leads to a suppression of the immune system, leaving children and youth open to a host of illnesses. At worst, it leads to death through illness, suicide, and violence. This is compounded by poor nutrition; most youth live on fast food. Along with poor sleeping patterns, malnutrition increases the likeliness of getting sick, and being unable to fight infections and illness.

There is unequivocal evidence that Aboriginal peoples suffer elevated mortality rates in relation to the general Canadian population.

“The loss of family and friends, public and police harassment, illness, harsh pimps, and the stress of continually struggling for survival in a hostile environment leaves many adolescent prostitutes depressed, emotionally drained, and in despair. These consequences then become added to the problematic situations many of these youth were fleeing in their home environment. The net result is a disturbed, fearful, and much victimized young person whose mental health is often in shambles.” (Mathews, 1987b:13)

Racism

Canadian society has a long history of racism. Racism in the 21st century can take on a variety of subtle forms, but few would deny its existence. Issues of historic genocide remain unresolved, and taint our celebrations of diversity. Confusion and helplessness plague our social relations, yet racism is not inevitable; it is untenable that we do not place the elimination of racism as a priority. Regardless of the geographic location of the focus groups, Aboriginal youth unanimously stated that racism was one of the largest influencing factors in their lives.

Mainstream society’s expectation for Aboriginal peoples to walk a ‘negative path’ had led to a pervasive invalidation of Native cultures and history. This common stereotyping leaves Aboriginal children and youth feeling worthless and undeserving of help. Being told all of your life that you are inferior because of the colour of your skin shapes your thoughts, your actions, and your sense of self-worth.

In British Columbia, community consultations reveal that Aboriginal women are disproportionately the targets of assault. Racism appears to motivate these attacks; patterns of assaults in some areas suggest that victims are selected on the basis of race alone. Despite a proud heritage, shame marginalizes Aboriginal youth. Unfortunately, racism is a problem not only on an individual level; it has become institutionalized in our media and judicial system.

The Role of the Media

The media is an active and powerful component in shaping antagonisms between Aboriginal and non-Aboriginal peoples. Canadians state that they want the Aboriginal population to be on equal footings with the rest, yet when strides are made for a balance in political, social, and economic power, the media portrays the general population as outraged. We need look no further than the furor created by the Nisga’a treaty or more recently the Atlantic lobster fisheries crisis, and yet how many newspapers or news stations report on the fact that a quarter of all reserve housing is not even considered adequate for living in? While major traumas may be covered for their sheer newsworthiness, the media are guilty of massing diverse Native cultures, histories and peoples into a single category of ‘special interest’. This may be the result of an understandable desire to get to one answer that can apply to

every Aboriginal ‘issue’, but it misrepresents the diversity of Aboriginal peoples and cultures.

Additionally, adolescents are bombarded with media messages which suggest that self-worth is measured by seductiveness. In a seeming paradox, North American culture rewards youthful appearance, seductive behaviour, and sexual attractiveness, and yet punishes youth who display those very qualities. It is deeply troubling that Canadian society punishes Aboriginal children and youth over these issues rather than blaming those who purchase, or profit from their sexual exploitation and vulnerability.

Over-Representation in the Judicial System

Within the judicial system, Aboriginal peoples, both adults and youth, are seriously over-represented. Aboriginal children are removed at a much higher rate from their homes than non-Aboriginal children. This translates into a serious over-representation of Native children and youth in care. Some care facilities work; many do not.

Studies have determined that the rate of sexual abuse in foster care is even higher than it is in the average home.

For those youth who are placed into foster care, the cycle of cultural and familial fragmentation is perpetuated. Consultations with Aboriginal youth identified their care experiences as paving the way for their commercial sexual exploitation.

Gender Issues

The vast majority of commercially sexually exploited youth are girls. Estimates of girls in the sex trade run between 75-80 per cent with the remainder being boys, transgendered and transsexual individuals. Gender minorities and gay youth are often subject to social and familial disapproval, and experience feelings of isolation from their peers. There is real vulnerability caused by being young and gay in a heterosexual world, which leads to social isolation in mainstream society. Aboriginal gay male youth, as well as those who are transgendered and transsexual, may feel forced into commercial sexual exploitation as a form of self-recognition and a means of practicing. Although they represent the minority of commercially sexually exploited youth, boys still need services since the risks associated with violence and homophobia are present regardless of biological gender.



Lack of Resources

When we examine how all of these issues interrelate it is easy to feel overwhelmed. Small wonder that in some communities, Aboriginal youth appear to make up 90 per cent of the visible sex trade. Attempting to cope with any one of these factors, much less the multiple ones faced by Aboriginal children and youth, can become a nightmare.

"It has been estimated that 50 per cent of Aboriginal children, whether living on or off reserve, are living in poverty. The ill health effects of poverty on children are well documented and particularly disturbing. Poor mothers are more likely to have low birth weight babies. Poor children are more likely to have chronic health problems and to be admitted to health care facilities. Poor children are more likely to die of injuries. Poor children are more likely to have psychiatric and emotional disorders. Poor children are more likely to do badly in school and drop out...On the basis of 1991 census data, more than 60 per cent of Aboriginal households in Winnipeg, Regina and Saskatoon were below the low income cut off or poverty line established by Statistics Canada."

- Royal Commission on Aboriginal Peoples, Vol.3, 169: 1996.

It has been shown that the average age of juveniles who become involved in sex work is 14. Aboriginal children at this age are not consenting adults who freely choose to be involved in the trade. For the commercially sexually exploited youth that were consulted during the focus groups, they did not feel that sex work was something that a person should do. None of these youth feel that it was a long-term career choice, and yet once they are trapped in the trade, few have any way out.

The Effects of Low Self-Esteem

Loss of self-esteem is a serious problem affecting many Aboriginal youth. Lack of self-esteem and confidence can be both a consequence and an antecedent to the above risk factors. Historically, Aboriginal peoples of North

America have faced cultural genocide through deliberate social, political and economic fragmentation and repression. This legacy is alive and well in our society today, despite protestations to the contrary.

"The...dysfunction of today is a legacy of disrupted relationships in the past, but the effects are broader and more diffuse than can be traced in a direct cause-and-effect relationship. There are entire communities whose members are imbued with a sense of violation and powerlessness, the effect of multiple violations having reverberated throughout kin networks. The treatment of individuals is only part of the healing process that needs to take place. Bonds of trust and hope must be rebuilt within whole communities as well."

- Royal Commission on Aboriginal Peoples, Vol. 3, 1996:36

What is needed, not only for youth, but for all of society, is to understand and celebrate the contribution which youth bring to Canadian society. Respect and validation are essential ingredients for a healthy sense of self-esteem. Aboriginal children and youth who have been sexually exploited through prostitution need to know that they can become role models, and that they are the people who can and will be the ones that take the 21st century and make it a better place.

Many Aboriginal youth take an active and vital part in their communities, creating programs, services and activities that highlight their talents and concerns. Across Canada youth are searching for, and finding, meaningful cultural and community connections, learning the language of their grandparents, and graduating with honors from top universities.

A holistic future for Aboriginal youth requires that we ensure Canadian society welcomes and nurtures all youth, regardless of their ethnicity or background.

Developing Solutions

We need to involve commercially sexually exploited Aboriginal children and youth in developing solutions to this problem. Part of the

continued on page 28



history BRIEFS

Hayter Reed
Indian Affairs bureaucrat from 1881-1897

Hayter Reed was born May 26, 1849 in Prescott County, Ontario. Through family and marriage connections he was well-placed in government. His keen dedication to the System assured a quick rise to the top of the bureaucracy.



Above: Hayter Reed attends an Ottawa Ball as Rotinohshonni leader Donnacona, in 1896. Reed's historically-inaccurate portrayal suggests the indifference that informed his policies. Photo: National Archives of Canada PA-139841.

Reed began his career in the militia, at age 16, retiring from service in 1881 with the rank of Major. Informally trained as a lawyer, he never practiced. Instead, Reed entered Indian Affairs with the help of an uncle who had also been the Province of Canada's first prime minister, William Henry Draper.

In 1881 he was appointed Indian Agent of Battleford. From the beginning, Hayter Reed enforced Department rules and regulations with a military-styled strictness that earned him the nickname "Iron Heart."

Once promoted to Assistant Commissioner in 1884, Reed formulated and advanced new directives. He became Commissioner in 1888 and Deputy Superintendent in 1893.

To prevent Aboriginal people from competing successfully with non-Aboriginals, Deputy Superintendent Reed forbade the use of machinery on Indian farms and put in place a permit system regulating what Indians could buy, sell, or transact.

The permit system, like all of his policies, was designed to give him complete control over Aboriginal activity.

Although his opposition to the elective band council system did not prevail (he saw any form of Aboriginal government as a hindrance to assimilation), "severalty" – abolition of the tribal offices of chief and headmen – was perhaps his most enduring legacy.

Overall his policies aimed at "the destruction of communism and the creation of individuality,"* thereby complementing the Indian Residential School system's exertion of "every effort ... against anything calculated to keep fresh in the memories of the children habits and associations which it is one of the main objects of industrial education to obliterate."** Hayter Reed left Indian Affairs in 1897 and died on December 21, 1936. •

Sources: Sarah Carter. *Lost Harvests: Prairie Indian Reserve Farmers and Government Policy*. McGill-Queen's University Press, 1993. Robert Nestor. "Hayter Reed: A Short Biography" (1999). Wayne Daugherty and Dennis Madill. *Indian Government Under Indian Act Legislation, 1868-1951*. Department of Indian and Northern Affairs Canada, 1980. *PAC, RG10 Vol. 3911, File 111, 404: Letter to Superintendent General Dewdney from Commissioner Hayter Reed, 5 March 1891. **NAC RG10, volume 3818, file 57799, MR C 10143, Reed Report (1889).

The Individual Healing Journey

STAGE 1: The Journey Begins

The healing journey of individuals often begins when they come face to face with some inescapable consequence of a destructive pattern or behavior in their life or when they finally feel safe enough to tell their story.

They may have spent a significant part of their life unaware or denying that the pattern is destructive or may have believed that the rewards of the behavior outweighed the costs. But here they are (in jail, facing other legal consequences, pregnant, their spouse leaves, fired from work, tired of living this way, losing their kids, someone close dies, a spiritual awakening, being confronted, etc.) with some desire to change the way things are. The answer must be to stop the behavior. At this point people often enter some kind of treatment/therapy/support group or they may do it alone. Either way, the healing work remains the same. Often people make many attempts to start their healing but retreat again into denial and pain. When the threat of consequences outweighs the fear of opening up and trusting others or when people feel “sanctuary” (i.e. a sense of safety) in the relationship they develop with those working to support their healing then the journey can really begin. Usually the first steps involve telling their story, at first just to get it out and later to understand how the story is related to the pain and dysfunction in their lives.

It can be very hard to stop the behavior. The consequence of stopping may appear worse than continuing. People may go through many cycles of relapse and recovery. They may become stuck in this cycle for years – even a lifetime. The cycle will continue until they address the primary driving forces that gave rise to and maintain their patterns of dysfunction and addiction. There are two main reasons for this.

1. Substance abuse is usually a whole lifestyle and most addicts are part of an addictive subculture. Whether addicts get involved with the substance and then progress to the lifestyle or gain a sense of belonging within the subculture and find that substance abuse is the price of entry, their lives become oriented around a culture of addiction. Within this addictive sub-culture, the addicts’ basic human needs are met – albeit in a way that has very high costs. Their friends and family, their group membership and sense of belonging, their activities, their daily routines, their diet, their social role, their sense of purpose and order, their dress, their language, their sexuality, their rituals, symbols and music, their livelihood and much more are shaped by the addictive sub-culture. Their whole world and identity are bound up with it. “Quitting” is like trying to get out of a moving vehicle. Treatment is not simply living. Many people learn this the hard way when they return home from treatment centres.

2. Once the addictive behavior is stopped, traumatic, feelings and fearful consequences often surface. Feelings of shame, worthlessness, anger, rage, grief, loneliness, guilt, depression and sadness may have festered and built up for years. Once addicts “quit”, they become aware that such feelings dominate their inner landscape. They are likely to face terrifying ordeals – confronting abusers, being confronted by victims, accepting one’s inner nature or calling, taking responsibility for one’s life. They may have no effective coping strategies to replace the addictive behavior itself. A vicious cycle can ensue in which the addiction is used to treat the symptoms brought about by the withdrawal from addiction or just the complexities and stresses of daily life itself.

It is hard to walk this path alone. There are many things that can help a person to keep going: renewal experiences, supportive community, guides and mentors, participating in a disciplined path (such as traditional ceremonial cycles and activities) and on-going education. Much of the work is invisible because a person is building new foundations, putting down new roots.

The healing journey seldom means returning to a previous healthy life. It is a rite of passage which requires a separation from the old identity, a period of learning, guidance and support and the forging of a new identity, new patterns of life and new relationships.

STAGE 2: Partial Recovery

At this stage individuals have mostly stopped their addictive behavior, but the driving forces that sustained it are still present.

At this stage the journey involves struggling to uncover the roots of trauma from the past that caused the pain and dysfunctional behavior. It can be slow and painful work, but it can also be tremendously exhilarating. While the recovery is precarious, people often experience enthusiasm, excitement and renewed energy. They are doing something with their lives. They make discoveries about themselves. They may join new communities within which they gain acceptance and which rewards them for participating in the healing process. A new vision of possibility emerges. During this transition stage people need a lot of support. Many become involved in healing communities of some kind, whether they be therapeutic (such as A.A. or community treatment programs), religious (such as a church group) or focused on traditional cultural ways. These groups often meet many needs that were previously met by the addictive lifestyle and people may fully and wholeheartedly immerse themselves in this new “culture” (in some cases for the rest of their lives). The culture of recovery replaces the culture of addictions.

STAGE 3: The Long Trail

Once someone has reached a hard-won sense of stability, it takes a great deal of courage, discipline and motivation to continue in the healing journey.

The momentum begins to wear off, the length of the journey becomes apparent, support may drop off (“she’s just obsessed with healing!”), opposition may be encountered (“Why can’t she just let sleeping dogs lie?”) and there is life to get on with. Many people stop doing the healing work once the pain becomes bearable or once life seems manageable. This can be a dysfunctional stability where the old behavior is no longer dominant (I’m sober)) but the consciousness that generated it still exists. It may come out in what seems to be less drastic or destructive ways. It may manifest in unhealthy and compulsive relationships with people. Work, food, tobacco and gambling.

Ultimately, this stage is about developing a new identity and life pattern. It may be long, slow work. There may be long periods of stagnation, enlivened





The Individual Healing Journey



by periods of growth and change. There will be many mistakes made, many lessons to be learned. New strategies and patterns will be tried on. Some will fit and some won't. Each person must find his or her own way through.

It is hard to walk this path alone. There are many things that can help a person to keep going: renewal experiences, supportive community, guides and mentors, participating in a disciplined path (such as traditional ceremonial cycles and activities) and ongoing education. Much of the work is invisible because a person is building new foundations, putting down new roots.

STAGE 4: Transformation and Renewal

Ultimately the healing journey is about the transformation of consciousness, acceptance and spiritual growth.

At this stage of the journey, it is no longer about dealing with the demons of the past. It becomes an attraction to a higher vision. There is a conscious determination to build one's life and community around life-enhancing principles (spiritual laws, original teachings, healthy virtues, etc.). There is a conscious articulation of the vision that motivates and draws you. The experience of the hurt self diminishes and the experience of universal self grows. As one's consciousness becomes more fully aligned with life-enhancing principles, one's outer life also naturally goes through profound changes. New relationships emerge. New pathways of expression and of service to the community become important parts of an emerging pattern of life. At this stage it often happens that people no longer need the "culture of recovery" and so participation in "healing" activities declines. Nevertheless, the self-centered focus of o to serving others and a personal identity of dysfunction is replaced by a much richer, deeper identity anchored in culture and community. §

◀ continued from page 26

solution is accepting the fact that experiential youth can provide a powerful message to other youth, service providers and community leaders. We must also help the wider community understand that commercial sexual exploitation is not a lifestyle choice – it is child abuse.

Dangers of the trade

Recent research in Canada indicates that violence is far more likely to occur within the context of the street than in 'protected' indoor venues. Due to racist stereotyping and Eurocentric standards of beauty, Aboriginal sex trade workers are usually street trade workers. They are less likely than non-Aboriginal people to work in the more formalized indoor venues, leaving them further marginalized and in danger. For Aboriginal children and youth, physical violence and emotional abuse are daily elements in this life.

The major factors that lead to the deaths of Aboriginal children and youth who are sexually exploited through prostitution are murder, AIDS, suicide, and overdoses. Violence against those exploited through prostitution is extreme, and in many cities there is evidence that it is increasing. In every city and town there are 'dates' that are less interested in sex than in having the power to hurt youth involved in prostitution.

Almost all of the Aboriginal youth who participated in the cross-Canada consultations reported that they experienced violence while working – from clients, partners, pimps, and the police. They may have escaped their original abusers, yet continued survival in these marginalized circumstances ensures that the abuse continues. Many Aboriginal youth consulted had internalized this abuse as a common element in their lives, and felt powerless and unable to effect change. Even more frightening is that many youth, being recipients of abuse for most of their lives, come to identify commercial sexual exploitation as a 'normal' life progression.

Conclusion

Youth must be involved. One of the main concerns of this project is to facilitate Aboriginal youth participation in providing for a national understanding of commercial sexual exploitation. Youth participation is crucial in the advocacy and implementation of positive social change. Front line programs developed and delivered by experiential youth have a higher success than other programs and services. In order to create meaningful programs, policies, services, and strategies to address the commercial sexual exploitation of

children and youth, we must realize the importance, benefits, and unique perspectives of experiential youth. The benefits of youth participation in community development must be taken seriously to ensure any long-term success.

Intervention strategies and policy initiatives over the last 25 years have not helped in reducing the numbers, and there is a strong consensus across a broad spectrum of service providers and professional groups that the present situation cannot continue without serious consequences for both Aboriginal youth and Canadian society. Youth participation and community development are crucial components in meaningful and long-term solutions which will incorporate all members of our communities, particularly those who are in the most need of social and cultural reconnection.

By viewing Aboriginal youth involvement in the sex trade within a larger social context, and by acknowledging our collective social responsibility for the life circumstances of these young people, we can begin to offer solutions based on progressive economic and social policy rather than in repression by the law. There is overwhelming support for a number of initiatives aimed at helping young people who want to get out of the sex trade. All levels of government, band councils, service providers, community leaders, and policy makers have the resources and the skills, and the youths have the experience.

This document reflects the voices of Aboriginal youth who are, or have been, involved in commercial sexual exploitation. The written word cannot convey the anguish, despair and sadness expressed by the youth who participated in the consultations.

Listening to them is an important beginning, but they also require our trust, our empathy, our support, and our help. If you see these youth only as victims, you have missed the point. The youth have given us the insight to stop this cycle. What they are asking for is the opportunity to work with communities to ensure that no other youth will be forced to experience their struggle for survival.

After everything that they have endured, Aboriginal youth involved in the sex trade have little that hasn't been taken away from them. But one thing that they still have is hope. They have hope that you will truly listen to what they have had to say, and that you will respond quickly and decisively to their recommendations. If we hear them and do not help them, then we must share the guilt of those who have exploited and abused them.

[Editors' note: this article has been abridged and adapted from a 93-page report]

Absence of viable models and clear principles presents a critical challenge to Aboriginal communities and organisations struggling with healing issues, as well as to funders wishing to support healing work. This report, from the Aboriginal Healing Foundation and the Corrections Policy Unit of the Solicitor General Canada aims to uncover the rich experience of Aboriginal communities with healing processes and programs and to share this information to help shed light on the healing journey for all those at any stage of the process.

Lessons about healing and the healing journey

The following article is an extract of the report *Mapping the Healing Journey – The final report of a First Nation Research Project on Healing in Canadian Aboriginal Communities*. To obtain this report, please consult our list of sources in this issue.

Lessons learned about healing in Aboriginal communities can be summarized in the following way:

- Healing is possible for individuals and communities. Both appear to go through distinct stages of a healing journey.
- A healing journey is a long-term process, probably involving several decades.
- Healing cannot be confined to issues such as addictions, abuse or violence.
- Healing interventions and programs have most impact when they take place within the context of a wider community development plan.
- Community healing requires personal, cultural, economic, political, and social development initiatives woven together into a coherent, long-term, co-ordinated strategy.
- Such a coherent strategy requires integrated program development, funding delivery and on-going evaluation.
- Healing is directly connected to nation building program development, funding delivery and on-going evaluation.

What is Healing?

Healing is a development process aimed at achieving balance within oneself, within human relationships and between human beings and the natural and spiritual worlds. It has to do with choosing to live in harmony with the basic values and teachings that are at the core of all Aboriginal (as well as other) cultures. “Healing” actually describes a wide range of initiatives, impulses and efforts happening at the levels of the individual, the family, the community, organizations and institutions and the nation.

The concept of healing in Aboriginal communities focuses on well-being rather than on sickness. It focuses on moving the population toward wholeness and balance. It includes all levels of the community from individual to nation, and embraces politics, economics, patterns of social relations and the process of cultural recovery. To those schooled in the abstracted disciplines of Euro-

Mapping the Healing Journey



Canadian universities, such broadened definitions seem to include everything and therefore seem to mean nothing. The important point that Aboriginal people keep making is that their way of life – which was an integrated *system* of many dimensions – was taken away, and if healing doesn’t mean restoring some form of life that can support human well-being, than what does it mean?

There are two distinct impulses within the community healing process. “Healing as recovery” essentially involves moving away from the pain and suffering experienced by a community in crises. “Healing as well-ness” involves moving towards and maintaining healing pattern of life.

The healing journey may well take generations It took generations for many communities to internalize the pain and trauma they now carry and it may take generations to move past them. Healing is possible, however; and although there will always

be a need for programs to help people healing from the pain and suffering which is an inevitable part of life and to learn skills for healthy living, the type of intensive healing work which is now required will not necessarily always be needed. The healing process seems to go in cycles. Currently, there are some special situations (such as the legacy of residential schools and years of colonialism), which require intensive healing work. In time this work is likely to shift from recovery to rebuilding new patterns of life.

Healing as Decolonization At this point in history the healing journey has a lot to do with overcoming the legacy of dependency and dysfunction that are the result of decades of colonization, missionization and residential schools. The term “healing” refers to restoring human and community integrity and well-being that were destroyed by the aftermath of such historical trauma. It is certainly not confined to the restoration of mental health and the ending of dysfunctional behaviors such as abuse, addictions and violence, though it does, of course, include these things. Those working on the front lines of it sometimes describe community healing as “decolonization therapy.”

The Community Healing Journey

The healing process seems to go in cycles. There are periods of great movement and apparent growth and periods of stagnation and retreat. This is true of any learning endeavor, from an individual mastering a new skill to an organization reorienting itself around new principles. It is very important for those leading and supporting healing to understand the learning process. Often what seems to be stagnation and retreat is actually a plateau on which important consolidation and learning takes place. The periods of rapid growth are invariably preceded by long periods where “nothing much happens.” Learning how to track these cycles is an important step in itself so that people can gain an appreciation for the type of work that must be done at the various stages of the journey.

Periods of rapid growth and development are often triggered by a crisis of some sort If properly managed, such crises can create opportunities to mobilize people for rapid learning and coordinated action. Once the crisis loses its edge (either because the issue is dealt with to a significant extent or because



◀ Mapping the Healing Journey



wheel Healing involves the whole person – body, mind, spirit and feelings. It involves the whole individual, the whole family, the whole community and the whole nation. It involves the whole cycle of life from childhood, to the time of youth, to our adult years and to eldership.

People only began their healing journey when they are ready and that is often when they hit bottom At this point, when they are in danger of losing something (i.e. their freedom, their relationship, their children, their job), people are ready to work. We have to be ready to work with people when they are ready (not in our time frames and on our terms).

Every recovering individual needs to have a dream (i.e. a vision and a plan) that lays out a pathway to a better future The dreams grow as people go further on their healing journey. For some the dream may entail getting more education and training. For others it may mean having access to credit or investment dollars. For others still, it may mean building viable partnerships or obtaining needed support and approval from the community leadership.

It is not possible to talk about “healing” or the “healing journey” in one simple definition. We can talk about the attributes that someone acquires through personal healing. For example, healthy people do not need to control others, are not crippled by fears from the past, and have gained skills to look after themselves

people become discouraged, apathetic, bored, etc.), the healing process can really bog down as well. Because the healing work has become organized around a series of crises, it can be very difficult to shift gears in order to take advantage of new opportunities to mobilize the community to responsibility for its problems.

The Individual Healing Journey

People can heal, change, learn and grow There are inspirational and effective leaders of healing processes nation-wide who are a living testament to the possibility of transformation. Program initiatives across the country clearly demonstrate the life-altering power of engaging individuals (no matter how unhealthy they may be in a long-term, systematic transformation process leading from dysfunctional to wellness).

The personal and community healing journeys go hand-in-hand The leaders of the healing movement have to pay careful attention to their own wellness or they will not be able to work effectively in their communities. At the same time, progress with the general wellness levels in the communities gives the leaders the courage to continue and eventually the human resources they need to build on.

It is not possible to talk about “healing” or the “healing journey” in one simple definition We can talk about the attributes that someone acquires through personal healing. For example, healthy people do not need to control others, are not crippled by fears from the past and have gained skills to look after themselves. They have strong confidence and self-esteem, respect themselves and others and can listen to what others say about you without taking it inside. *It is also possible to talk about healing in terms of the medicine*

Elements of the Healing Journey

Many different healing methods and modalities have been tried in communities The lessons, both from community experience and the literature, is that there are many ways that are of value. Nothing works all the time or is appropriate for everyone. Body therapies, breathwork, spiritual healing, energy work, individual and group counselling approaches (of which there are more than 200 different documented forms), participation in traditional healing ways, participation in religious activities, recreation, skills training, arts and music, support groups, relaxation techniques and mind/body practices all have something to offer. Skilled helpers in communities are aware of the multiple entry points available and are able to guide different people to a modality that will be helpful for them.

A major piece of the healing journey is understanding the past What happened to us? What choices did we make that led to the layers of hurt? What was done to us? What did we lose? What did we use to have that we need to recover or rediscover?

“Forgiveness” is a controversial concept, given the justice-related issues connected to the legacy of residential schools Nevertheless, forgiveness is an *essential* part of healing. Unless people learn to forgive (not forget), they are still holding onto feelings that hurt them. The healing journey requires taking full responsibility (as individuals, families and communities) for the work that needs to be done to overcome that legacy.

Often it takes a crises (such as a disclosure of abuse on the part of a prominent person) to help the community overcome its denial that a problem exists and to recognize the need for healing.

Supporting the healing process

The Role of Leadership

1. Leadership for healing normally comes from one of three sectors: grassroots community members, professional agencies and departments, or political leadership. Eventually, as communities heal, all three sectors become engaged.
2. A community’s healing journey is often initially catalysed by a small group of people who devote themselves to this work over a period of many years, frequently at great personal sacrifice and with very little recognition. In many communities, women have been the real backbone and catalyst for the healing work.



◀ Mapping the Healing Journey

3. The participation and support of political leaders is a critical piece of the healing journey for communities. When it is missing, the healing process seems to limp along or lose momentum. The control over several important prerequisites to community healing resides within the governance system and leadership patterns of the community.

4. Support from the community’s political leadership makes a big difference. It validates the importance of the healing work, it helps channel resources for healing work, and it empowers people.

5. The leadership of Elders is critical. A small group of Elders can create a powerful movement for healing in a community.

Obstacles and on-going challenges

Internal community challenges

Many healing-related workers in Aboriginal communities feel very isolated and beaten down by low wages, low levels of influence with senior program leaders, politicians and a tremendously heavy workload. The pressure of never-ending clients demands, too little money, too few staff, not enough time (ever) and the feeling of being overwhelmed drains the energy of those on the front lines. What sustains them is the knowledge they are making a real difference – that people are healing (in part) as a result of their efforts. But the burn-out rate is appalling.

For some communities, alcohol abuse is still a serious problem. Health Canada and the Aboriginal Healing Foundation seem to have turned their attention to other issues, such as physical and sexual abuse. Unfortunately for a significant number of communities that have not progressed a great deal on their healing journey, alcohol and drug abuse are still the most debilitating front and centre challenge to community wellness. Until this problem is effectively addressed, it is likely to be difficult, if not impossible, to make progress on other key wellness-related areas.

Getting agencies with different mandates and different funding to create a common vision and to work together is no small accomplishment. Part of the

reason inter-agency committees are difficult to sustain relates to the wellness levels of the people who work on them. In fact there is a bit of a catch 22 problem. The agencies, in collaboration with each, other seek to engage in processes of recovery and development. But the people working in the agencies are often themselves in need of healing and have collectively created a working culture that mirrors the dysfunction of the community they are supposed to be helping. Building healthy organisations that model love, forgiveness, unity and mutual support amongst staff is of the utmost importance, because only such a healthy circle of people could hope to bring that kind of wellness to others.

Under the current political and economic system within which Aboriginal people are forced to live, there exists a set of built-in obstacles to sustainable healing that is likely to push subsequent generations of Aboriginal people back into patterns of dysfunction (addictions, abuse etc.) even though a previous generation worked very hard to eliminate those patterns.

External obstacles

The current Indian and Northern Affairs Canada Chief and Council system had been identified by every community taking part in this study as a part of the sickness that needs to be healed. The current (externally imposed) system creates disunity and division among the people, reinforces an inherent exclusion of the people from the organic process of governance and the mismanagement of the community resources. From this perspective, governance development is healing.

Under the current political and economic system within which Aboriginal people are forced to live, there exists a set of built-in obstacles to sustainable healing that is likely to push subsequent generations of Aboriginal people back into patterns of dysfunction (addictions, abuse etc.) even though a previous generation worked very hard to eliminate those patterns.



Regional Gatherings – 2002

- Calgary – October 1
- Prince Albert – October 3
- Prince George – October 15
- Kenora – October 16 ◀ **New Date!**
- Moncton – October 28
- Quebec City – October 30

The Aboriginal Healing Foundation’s Board of Directors will be gathering at these places to engage in dialogue with Aboriginal people on the Foundation’s funding process, to issue an annual report, to provide an update on funded projects and to announce new initiatives.

The public is welcome to attend each gathering, but participants must cover their own travel costs. The Foundation will provide refreshment and a light lunch.

For more information or to register (recommended but not required): Marilyn McIvor, (888) 725-8886. In Ottawa: (613) 237-4441.



Out from the Shadows

Good Practices in Working with Sexually Exploited Youth in the Americas

By Liza E. Goulet
http://web.uvic.ca/icrd/pub_resources.html#reports

With extracts from “Sacred lives: Canadian Aboriginal Children & Youth speak about Sexual Exploitation” (see list of sources on back page of this newsletter).



Sharing good practices is critical to the process of learning what works and what does not work and why. Good practices are essentially lessons learned through reflection and analysis of programs and projects based on practical field experiences and approaches. In the case of sexually exploited children and youth, compiling and disseminating good practices is especially important given the limited number of programs which focus on the needs of these children in especially difficult circumstances.

The commercial sexual exploitation of children and youth is a global problem and a growing threat to children's rights to survival, dignity and healthy human development. It is a threat that undermines the very foundation of childhood itself.

Children and youth traumatized by sexual exploitation will experience a lifetime of pain, requiring ongoing healing in an attempt to reconnect with societies that have broken the most fundamental basis for trust. Although no one knows exactly how many children are involved in the commercial sex trade, some estimates indicate that 1 million children are being recruited, coerced and trafficked each year as sexual commodities for sale. This has vast and far-reaching implications for the present and future health of society.

The sexual exploitation of children is a complex issue requiring innovative and integrated responses. There are no simple solutions, no magic formulas. Working with sexually exploited youth is a long and arduous journey, both for the youth and for those accompanying them. Before we can act, we must understand.

Children from indigenous [...] populations are also frequently at greater risk due to the harmful effects of systemic discrimination and social breakdown.

In North America, it is estimated that 80 percent of prostituted children have suffered physical or sexual abuse before entering the sex trade. These children have come from a variety of socio-economic conditions. Research, although limited, shows that many children in the sex trade experienced abuse before becoming involved in prostitution or pornography.

The best way to understand exploited children and youth – and the individual risk factors that lead them into the sex trade – is to let them tell their stories.

The specific physical and psychological effects of sexual exploitation are devastating. The mental and physical violence of clients, pimps, brothel owners and madams has a lasting impact. The extent of the trauma

depends on the resilience of each individual. Some researchers have noted that survivors of prolonged sexual abuse suffer from complex post-traumatic stress disorder (CPTSD). “This is the psychological alteration of consciousness, self-perception and relationships with others.” An alteration in consciousness may include amnesia, shame, guilt and a sense of defilement. Other researchers have noted that children may suffer from Rape Trauma Syndrome, which includes physical shock, frequent nightmares, flashbacks, depression, grief and the inability to maintain close relationships.

Once on the streets, a lack of food and shelter made them vulnerable to being abused through prostitution.

The cycle of exploitation

Children and youth at a Summit on Sexually Exploited Children and Youth held in Victoria described feeling like outcasts – unloved and unworthy. They felt ostracized by their communities. This stigmatization, along with very low self-esteem and a sense of powerlessness, causes children and youth to fear and distrust adults. Children and youth need assistance during each phase of the cycle of exploitation, particularly once they have made the decision to exit the trade.

Children and youth need assistance during each phase of the cycle of exploitation, particularly once they have made the decision to exit the trade.

A story of indigenous healing

“The healing process is a natural part of life. It occurs as a recovery from behaviors, beliefs, values, attitudes and/or events that have been hurtful or dissatisfying to the self and to others. The process happens in many realms: the body (physical), the mind (psychological), the soul (spiritual), the heart (emotional), and the environment (ecological). Since our sexuality encompasses all of who we are as human beings, the healing process may also occur in the realm of our sexuality. Healing takes place in respectful and authentic connections with other human beings. Healing requires intimacy. Intimacy develops based on trust, communication and shared experiences. This development requires a time, a space, and a rhythm unique to each individual. Healing is a lifelong process.”

Cherry is an indigenous youth advocate formerly exploited in the commercial sex trade in Canada. An important part of her healing process involved reconnecting with her culture and indigenous traditions.





Defining Good Practices

Seven critical elements have been identified as integral to good practices in working with sexually exploited children and youth:

Transferability: If large numbers of sexually exploited children and youth are to be reached, the fundamental components of successful programs must be transferable anywhere in the world.

Youth participation: should be a primary programming feature – from program design to evaluation and follow-up phases. For young people who have never before had the opportunity to express their concerns or ideas or make their own choices, this is essential in building self-esteem. One practical way to achieve youth participation is through the youth-to-youth approach, which emphasizes the role and responsibilities of children in learning and transmitting messages to other children. A central feature of youth participation is the involvement of children and youth in decisions that affect them and their community.

Building capacity: This means providing ongoing psychological support and resources. A vital part of capacity-building is education about the causes and impacts of sexual exploitation and raising awareness about possible solutions.

Child-centred focus: A child-centred approach values the voices of children and youth and considers them crucial in developing policies and programs that focus on their rights and welfare. Assisting the whole child is key to long-term change and to eventual community reintegration. Sexually exploited children and youth have been deprived of their most basic human needs for an extended period of time during which they have probably suffered violence, humiliation, isolation and self-hatred.

Inter-sectoral and integrated approach: to healing, recovery and reintegration. Inter-sectoral approaches are effective because they promote a rights-based approach supporting all aspects of children’s development.

Community connections: Sexually exploited youth often describe a sense of not belonging, of being lost, isolated and marginalized with no role models to guide, teach, comfort, nurture and accept them. They describe a lack of connection with their family and community. The lack of healthy connection to self, family and community leave them extremely vulnerable. Programs which help abused children and youth to establish healthy relationships with themselves, their spirituality, their families (where possible or feasible), their communities and their culture support youth in their journey of personal change. Feeling that one is a contributing member of a community is vital to building self-esteem and respect for others and self.

Public awareness and advocacy: If one important feature of good practices is transferability and the ability to impact considerable numbers of children and youth in the sex trade, informing the general public at home and abroad is also critical to encouraging action and promoting social change. Targeted communications strategies can educate the public, youth, government and institutions, emphasizing that the sexual exploitation of children is child abuse and that it is illegal. This is extremely important. Advocacy activities at the individual, community, national, regional and international levels hold communities and countries accountable for the well-being of all their children. Advocating for programs and basic services to which they are entitled is part of promoting and respecting their rights.

Out from the Shadows



Good practices

“To be effective, intervention strategies must be responsive and reflect what the children and young people are saying. Their participation as more than passive consumers of services is critical.”

Prevention

Prevention of such a complex tragedy as commercial sexual exploitation is a long-term process that requires whole communities to heal. Many youth acknowledged that their own pain stemmed from their parents’ experiences of physical, sexual, and mental abuse resulting from residential schools, forced adoption, and racism. The youth also realized that this tragic cycle must be broken, and that they could play an instrumental role in the healing process.

The youth were asked how commercial sexual exploitation could be prevented, along with the abuse and exploitation that are daily events in the sex trade. The focus was on community solutions and youth participation.

One of the main themes that emerged from the consultations was the need for both sexually exploited youth, and community members, to be able to discuss the issue of commercial sexual exploitation.

The youth also emphasized the important role of cultural connection in preventing commercial sexual exploitation. Many youth felt that Aboriginal peoples in Canada face a high degree of racism, and that prevention therefore necessitates the co-operation of the Aboriginal community in educating and helping youth.

The third major aspect in prevention to emerge from the consultations was the desperate need for ‘some place to go’.

Good practices - prevention

Promoting children’s rights education Training programs on child rights education should be made available for all those involved with children, such as teachers, social workers and law enforcement workers. Children must know their rights before they can promote and exercise them. An important first step is helping children recognize that they are not alone.

Children need to know that it is not acceptable that a child be forced to sell his or her body for food or shelter and that the government has made international commitments to prevent and protect children from all forms of violence and abuse, including sexual exploitation.

Promoting community awareness and involvement The media have an important role to play in educating the public by eliminating stereotypes, condemning discrimination and promoting prevention and self-protection. Educating the media (who in turn educate the public) and increasing public awareness should emphasize diminishing demand – addressing the reasons why adults sexually exploit children and why communities let them.

Reducing vulnerability Innovative ways of making children and their families less vulnerable to the sex trade are key to protecting children.

I guess a good place to start would be educating the whole community that exploitation happens more than everybody thinks it does. I think the first step is education for the whole community. If anybody does get a circle going like this it





will help a lot in the community to raise the level of knowledge.

- Female youth, Goose Bay

Let people in the communities make it a big deal. Make more people talk about it, what these things are, get all the community to talk about it and get it going there...

- Female youth, Brandon

Youth recommendations for prevention

- Awareness-raising through education and discussion in a safe, non-judgmental place to go
- Cultural connection
- Raising self-esteem
- Service providers who have experience in the trade
- Viable economic alternatives

In the opinion of the youth consulted, raising awareness through discussion and education, cultural connection, and having a safe place to go, both in times of crisis and for fun, are of fundamental importance for the prevention of commercial sexual exploitation. The youth indicated that these problems must be addressed collectively for successful and holistic solutions.

Harm Reduction and Crisis Situations

When asked, ‘Once a young person is already being abused or exploited, how do we intervene? What is the most helpful and when?’ the youth overwhelmingly emphasized 24 hour centers, safe housing, crisis lines, and education about existing resources. Almost all youth participating in the consultations suggested the need for experiential counselors who had themselves survived the sex trade.

It is crucial to understand that Aboriginal youth do not passively accept help. Rather, they reach out in a desire to be treated as equal partners within the larger community. We must listen to them in their times of crisis. We must listen to what they say will help them in their times of crisis to reduce the harm that comes to them.

- Female youth, Winnipeg

Youth also identified a need for more education about existing resources, as well as handing out resource information at schools for youth who are too shy, fearful or ashamed to ask for help.

Good practices - crisis intervention and harm reduction

Providing sexual and reproductive health education and information HIV infection rates are even higher for children abused through prostitution, given their powerlessness to refuse unsafe sex, their delicate inner tissues and the high demand for their services. Young people in the sex trade lack basic knowledge about their bodies, about healthy sexuality and about how to protect themselves. Myths, taboos and misinformation abound. Sexually exploited children and youth need accurate, age-appropriate information so that they can be made aware of the health risks of the sex trade and the services available to them.

Out from the Shadows



Providing temporary safe houses Children in crisis need timely assistance. To be able to respond to the urgent needs of children and youth, safe short-term shelters which focus on urgent and practical concerns such as safety, pregnancy, drugs, violence, and which respond to peer, family and other social pressures must be available at the time of the crisis. A crisis can often be a stepping stone to exiting the sex trade. Transition houses help youth move beyond crisis control by providing ongoing health and welfare services and support. These safe environments help youth move forward.

Youth recommendations - crisis intervention and harm reduction

- 24 hour drop-in centers
- Safe housing
- Crisis lines
- Experiential youth and counselors to staff all of the above
- Education about existing resources

Healing and Exiting/Leaving the Sex Trade

During the consultations, the youth were asked what was, or would have been, most helpful during the processes of exiting and healing from commercial sexual exploitation. They spoke glowingly about services specialized for sex trade workers, but also expressed frustration that these overtaxed agencies weren’t able to provide more resources.

Youth involved in the sex trade exhibit symptoms of their trauma through poor concentration, as well as the loss of ability to structure and use a schedule and/or a budget. They may feel powerless and unable to affect change. Social skills may be minimal. Precisely because of these difficulties, Aboriginal youth and children must receive unconditional positive regard from those attempting to help. Several returns to the trade are almost inevitable. Continued support, therefore, despite regression, is essential.

Inadequate support services were a common theme with Aboriginal youth. Most youths felt that there were no accessible lines of communication and/or help. Most tellingly, all of the youth strongly identified with the need to talk to someone who had been there, who would genuinely listen, and who would take a longer-term approach to their needs in exiting and healing from the sex trade.

A second issue was, again, the importance of cultural connection. The theme of finding strength and power from their Aboriginal heritage was of fundamental importance to almost all youth who participated in the consultations.

Part of the process of leaving was having the [outreach center] here, and I honestly believe that they were one of the main sources of helping me get off the streets. There were caring and understanding, and most of them are like myself, ex-program users. If anybody now says, “I need your help,” I give it to them because that’s what I didn’t have ... a lot of people just need that, in order to leave it all, you need the support. And I find with a lot of people who haven’t been through it don’t know what it’s like. They can hear the story, but”

-Female youth, Halifax





As with prevention, exiting and healing is a complex issue with many concerns. Many youth felt that their own healing needed to be undertaken within the wider healing process of the Aboriginal community. Cultural connection for these youth can take a variety of forms, including sweat lodges, pow-wows, fasting, artwork and oral traditions. The vast majority of the youth expressed interest in having access to a Native center which would both help them exit the sex trade and guide them on their healing path.

The Aboriginal youth who were consulted strongly felt that all four aspects of a person be acknowledged: the physical, mental, emotional and spiritual. This holistic concept balances a healthy person in order that health and harmony can exist in all their relationships.

A holistic approach looks at the spiritual, physical, mental, emotional and social aspects of the child's development.

Good practices - exiting and healing

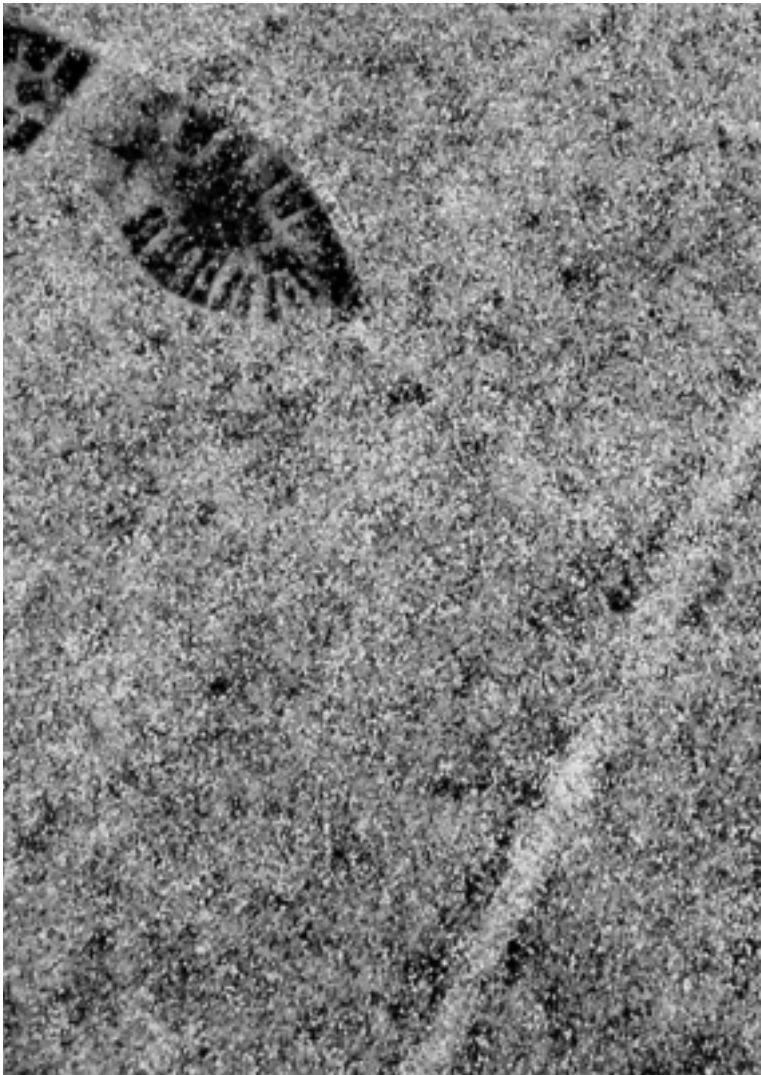
Promoting a holistic approach Addressing all the needs of children abused through prostitution means providing a multitude of services. A holistic approach looks at the spiritual, physical, mental, emotional and social aspects of the child's development. Ignoring one need may negate progress in another area. A holistic approach requires coordination, cooperation and networking amongst various community agencies and complete understanding of the diverse needs and circumstances of the young person – services may include psychosocial counselling, addiction counselling, health care education and life skills and vocational training. Programs need to be flexible and responsive.

Building on the capacities and expertise of young people Providing opportunities for children and youth to express their ideas, participate in decision-making and reach out to their peers is part of the journey to reintegration. Enabling environments allow young people to participate in establishing policies and in designing programs that use the youth-to-youth or child-to-child approach in outreach activities, support groups, crisis counselling, peer mentoring, and monitoring and evaluating interventions.

Building self-esteem through psychological support Many exploited children and youth need to be convinced that they are valued, loved and respected members of society. Traumatized children have considerable need for psychological support and often cannot move forward without it. Key to building self-esteem is an emphasis on strengths rather than a focus on problems – as well as recognition of diversity, collaboration and mutual respect. Psychological support programs should be professionally designed and evaluated by child psychologists, child psychiatrists and other qualified persons or organizations. Helping youth recognize and draw upon their own strengths – so they can fight for their rights and support themselves and their families – goes a long way toward rebuilding self-esteem.

Creating alternative income-generation strategies Poverty is one of the most common reasons why children and youth end up in the sex trade. The absence of economic opportunities for exploited children, youth and their families increases vulnerability and has to be addressed by offering economically viable alternatives. Education credentials, job training or work skills

Out from the Shadows



provide options and enable young people to earn a decent living outside the sex trade.

Considering children in the context of their community Children must be considered in the social, political, cultural, religious and historical context of their community. Programs must honour the ethnic, cultural and geographic differences of each youth. “The traumatic experiences and their impact cannot be isolated from their societal context, and thus whatever intervention/therapy is offered, it must take the social phenomenon that are the child's reality, fully into account. Programs that fail to do so, will be in danger of treating the child simply as a dysfunctional individual.”

Building relationships Helping children and youth connect with a person, a project, a community or an institution provides a much-needed sense of belonging. Young people need continuity in the services they receive, in how the services relate to each other and how these services develop over time. Building relationships strengthens this continuity and the likelihood that youth will be able to exit the trade. It is often the bond created with one person, program or institution that acts as the catalyst for a youth to exit the trade. When they can feel that they

are not alone in their struggle to move on and that someone is truly determined to help them live a healthier lifestyle, they may realize that for once in their life they have someone to lean on who does not want anything in return. Many youth indicate that community support was fundamental to their exiting the trade and to enabling them to assume responsibilities and discover and utilize their capacities.

Youth recommendations for exiting and healing

- Specific services/agencies for the unique needs of Aboriginal youth sex workers
- Services and support for those who do not wish to exit the sex trade
- Longer term services
- Experiential counselors
- Decreasing obstacles youth face in accessing services
- Education
- Self-confidence building
- Building trust with agencies, outreach workers and counselors
- Basic life skills training
- Social skills training

Advocacy and public attitudes

Youth who participated in the consultation process were asked, ‘What are some of the negative attitudes or harmful stereotypes which the public has about Aboriginal youth in the sex trade? What information do you think the public needs to know about the abuse and exploitation of Aboriginal youth?’ For Aboriginal youth who are, or have been, involved in the exploitation and abuse of the sex trade, the two most harmful stereotypes they identified were racism and the stigma that is attached to street sex trade work. The double stigma of ‘loose’ morality and racism with which these youth are burdened is further entrenched when society actively encourages a silence around the proliferation of the sex trade itself.





Attempting to address Aboriginal youth exploited through sex work means changing our attitudes toward children and youth involved in commercial sexual exploitation.

Everybody goes around saying, Oh they're just whores, they're just sluts, they're just there for the money ... Nobody actually wants to sit down and find out why they're out there doing it. Some people are just too ignorant to accept the fact that they're not just out there for sex, they're out there because they've got nowhere else to go, to get money, to get clothes, to get food in their stomach.

- Female youth, Mission

Good practices: advocacy and public attitudes

Developing a targeted information strategy. Public education and information aimed at youth, potential clients, business owners, and families can increase awareness of the problem of sexual exploitation of children and youth. Public awareness generates support for children, front-line workers and advocates. Advocacy and public awareness can result in stronger legislation and policies that better protect children from all forms of exploitation.

Creating networks or supporting existing networks. Having your voice heard may not necessarily be a result of the content of the message you are trying to send but rather the scope of the voice. There is power in numbers. A network of agencies or grass roots organizations concerned about sexually exploited children and youth has much more weight and influence than a single one. Networks are not only useful lobbying mechanisms, but can be a wealth of information and resources.

Youth recommendations regarding public attitudes and stereotypes

- Racism needs to be immediately and meaningfully addressed.
 - The stigma of ‘loose’ morals of those in the sex trade is false and harmful.
 - The social silence and passive indifference surrounding the issue of youth in the sex trade must be changed.
 - The public must recognize its role in sustaining and perpetuating an environment where the commercial sexual exploitation of children and youth can flourish.
 - The public needs to realize the dangers for the youth (emotionally, physically, sexually and spiritually).
 - The need to educate the public that commercial sexual exploitation is a serious form of child sexual abuse.
 - The need to raise awareness regarding why youth engage in the sex trade.
 - The need for the media and advertising to ‘de-glamorize’ prostitution.
- The need for community respect and understanding must be addressed.

Youth participation

The issue about which youth felt most strongly was using their experiential status to help other youth who wanted to exit. Unlike most service providers who have never worked in the trade, the youth felt that, based on their own experiences, they could better understand the specific needs and concerns of other youth trapped in the trade. Youth have asked, again and again, for the opportunity to connect with those who have successfully exited the sex trade.

As well, those who have successfully exited have repeatedly asked to play a meaningful role in providing outreach, support, public education, advocacy, and in mentoring young people caught in the sex trade. Fostering youth participation means creating a supportive environment in which Aboriginal youth can realize their own potential and be instrumental in the development of public policy and programs that affect them.

Out from the Shadows

There's girls out there as young as 10-12 years old. My role is to get the information out there, to the people who are picking and choosing who is going to live and who is going to die. How would they feel if it was their children out there turning tricks? Try to educate these people, and the governments, [because] that is what's killing us.

- Female youth, Brandon

Youth recommendations on youth participation

- Using their own experience to help and benefit other youth
- Training experiential counselors to help others out of their situation
- Connecting with others who have successfully exited the trade
- Having a central role in providing outreach, support, public education, advocacy, and mentoring for others in the trade
- Staffing crisis hotlines
- Creating and running drop-in centers
- Creating and staffing non-judgmental support networks
- Educating the larger community about their experiences
- Creating, developing, and delivering specific programs for commercially sexually exploited Aboriginal youth

Conclusion

Because of the considerable resources required to provide an inter-sectoral and integrated approach to the needs of sexually exploited children and youth, co-operation (including international co-operation) co-ordination and networking are essential. Most agencies *cannot do it all alone* – the needs are too complex, varied and costly. A variety of programs must be available to address the needs of young people during each phase of the sexual exploitation cycle, particularly for youth in crisis situations. Programs offering emergency services and ongoing support for youth in crisis situations are extremely limited even though the youth themselves acknowledge that this is a prime and unique opportunity for change.

In spite of the international commitment to the eradication of all practices associated with the sexual exploitation or sale and trafficking of children, there is little comprehensive data on the extent, mechanisms or root causes of these phenomena. In other words, we know very little about sexually exploited children and youth world-wide.

There is an urgent need for more systematic and global knowledge of the nature and incidence of the problem, including an understanding of the cultural, social and economic context in which commercial sexual exploitation of children occurs and flourishes.

This article is an extract of the Report “Out from the shadows.” The report is designed to share good Practices in working with sexually-exploited youth in the Americas. To obtain the full report, please contact:

Institute for Child Rights and Development (ICRD)
Lisa E. Goulet or Dr. Philip Cook: indcrc@uvic.ca
Website: <http://www.uvic.ca/icrd>

The report *Sacred Lives: Canadian Aboriginal Children and Youth speak out about Sexual Exploitation* can be obtained from:

Save the Children
Western Canada Office
2177 West 42nd Avenue
Vancouver, BC V6M 2BN7
Tel: (604) 437-5881 Toll-Free 1-800-325-6873
E-mail: info@sccwest.org



The four seasons of community healing

In our consultations with the six partner communities, and drawing on knowledge and experience from many other communities, it became clear that the community healing process seems to go through distinct states or cycles. Four distinct stages were identified:

- Stage 1. The Journey Begins (Thawing from the long winter)
- Stage 2. Gathering Momentum (Spring)
- Stage 3. Hitting the Wall (Summer)
- Stage 4. From Healing to Transformation (Fall)

Taken together, these stages form one type of “map” of the healing process, which can be useful both for understanding the current dynamics of the community process and determining future actions and priorities. It must be stressed at the outset that these stages are only approximate models of complex real-life events. They are not “the truth” although there is truth in them. They also do not take place in a linear way. They are more like ripples unfolding in a pool, where each new circle contains the previous ones. Following a review of this model by the six partner communities, it should be stressed that the cycle identified here could just as easily begin in the spring. The important thing is that it is a cycle.

As each stage progresses, those involved further develop their understanding and power to transform existing conditions. This development is primarily driven by dynamic cycle of actions and reflection that generates learning.

Winter – the journey begins

This stage describes the experience of crises or paralysis that grips a community. The majority of the community’s energy is locked up in the maintenance of destructive patterns. The dysfunctional behaviors that arise from internalized oppression and trauma are endemic in the community and there may be an unspoken acceptance by the community that its state is somehow “normal”.

Within this scenario one of two things may happen:

Key individuals begin to question and challenge the status quo, often making significant shifts in their own lives. Their personal journey is often characterized by service to their community as they begin to reach out to other

individuals to provide mutual support and initiate healing and crisis intervention activities. These activities often are undertaken at great personal sacrifice and they frequently encounter intense and very real opposition from within the community.

Another starting point is the program route, in which existing programs and agencies, often frustrated with their inability to affect the scale of the crisis they find themselves dealing with, begin to work closely with other allies in the community to develop a wider strategy. Often interagency groups are formed and begin planning collaborative interventions and initiatives.

Both starting points lead to similar effects. “Healing” begins to make it onto the community agenda. Core groups begin to form that are oriented around health, sobriety, wellness, etc. and these groups begin to lay the foundation of an alternative reality, often with significant support from outside the community in the early stages. Another key source of support and inspiration at this stage are key elders who have kept the cultural ways alive.

What is driving this stage?

- Dedicated key individuals (often women) responding to their awareness that things are bad and there is an alternative
- Leaders and staff within programs tasked with addressing the consequences of some part of the “crisis”
- Visionary and courageous political leaders within the community creating an “enabling climate for healing”

All three are essentially responding to a particular problem (alcohol abuse, suicide, etc.).

Spring – Gathering Momentum

This stage is like a thaw, where significant amounts of energy are released and visible, positive shifts occur. A critical mass seems to have been reached and the trickle becomes a rush as groups of people begin to go through the healing journey together which was pioneered by the key individuals in Stage One. These are frequently exciting times. Momentum grows and there is often significant networking, learning and training. The spirit is strong.



The four seasons of community healing

New patterns of organization begin to emerge. A recognizable network oriented around healing begins to develop which is legitimized by the community, often with political support. The healing process begins to take visible form as programs and organizations. There is often a lot of volunteer energy at this stage, but professional organizations are also beginning to emerge. The way the “problem” is seen also begins to change. There is a gradual shift from a sickness to a wellness model and the focus begins to move from presenting problems to the underlying core issues and traumas.

There is great hope and optimism at this stage. People have the sense that if enough individuals and families can begin the healing journey, then the “problem” will be “solved.” Those driving and involved in the process invest huge amounts of time and energy into the community healing movement. There is still opposition but it is generally overshadowed by the enthusiasm of the healing movement.

What is driving this stage?

- A growing awareness of the scope and scale of the problem within the community. The lid has come off the box and it becomes very hard to put it back on. The growing momentum makes it easier for people to “get on board.”

Summer – Hitting the Wall

At this stage there is the feeling that the leading movement has hit the wall. Front-line workers are often deeply tired, despondent or burned out. The healing process seems to be stalled. While there are many people who have done healing work, there are many more who seem left behind. There is the growing realization that it is not only individuals, but also whole systems that need healing. There may already be some new initiatives in these systems (education, governance, economics, justice, etc.). In some cases these initiatives appear to become institutionalized and to lose the sense of hope that characterized them in Stage Two. In other cases, while awareness has begun to shift, old patterns of working persist for lack of new (and culturally relevant) models strategies. The honeymoon stage is over as the community begins the difficult work of transforming deeply entrenched patterns and reconstructing a community identity that was forged in oppression and dysfunction.

There are often a series of paradoxes at Stage Three:

Relations with organizations, agencies and forces outside the community are being transformed. There is often far more openness and the prevailing climate has shifted. The availability of outside support is much greater than in the past. At the same time, support and collaboration within the community itself may have actually decreased, as old patterns begin to re-establish themselves and a “healing fatigue” sets in.

Just when a significant number of adults seem to have sobered up and regained control over their lives, a new and seemingly worse crisis seems to be breaking out amongst the youth. Youth crime is on the increase. Alcohol use is replaced or augmented by drug use.

Many adults seem to have gained new addictive patterns to replace alcohol abuse. Gambling is becoming a serious social issue, along with prescription drug abuse and other self-medicating behaviors. It also becomes apparent that drinking covered up many other things and community secrets begin to emerge. Despite increased sobriety, things actually seem to get worse.

To those on the front lines it may seem as if a lot of people have “dropped out” of the healing movement. Many people don’t become involved or show

up like they used to. At the same time there may be the emergence of a relatively healthy group of people within the community whose energy is focused on their own lives and the lives of the families. No longer engaging in the “culture of addiction,” they would rather spend time on family activities and live their lives than be actively involved in the “culture of recovery”.

What appears to have been a wall may in fact be a long plateau. One of the characteristics of a plateau is that not much seems to be happening and you don’t seem to be going anywhere, but it is actually where the foundation for all future advances are being laid. On reflection, it is clear that there have been significant gains during this stage. The community norms have shifted; “bad” isn’t as bad as it used to be. More people are engaged in positive activities. Capacity is growing within the community as more people access training, education and employment. There is often a cultural and spiritual revitalization that has developed parallel with the healing process, both shaping and being shaped by it.

As Stage Three develops, a new analysis emerges. There is the dawning realization that “healing” alone is not enough and never will be. Healing from the hurts of the past does not build the future. There is growing awareness of the need for decolonization (of thought patterns and structures) and the need to address structural obstacles to development, such as Indian and Northern Affairs Canada rules, racism, poverty, etc. The realities of the economy of scale become apparent. There is only so much you can do as a small community to address such things yourself.

What is driving this stage?

- The organizations and initiatives that have grown out of the previous stage. Healing becomes increasingly institutionalized as professional capacity develops within the community – a key challenge becomes maintaining community participation. Also driving the process (although not necessarily overtly) are the agendas of funding agencies that provide the material support for healing initiatives.

Fall – from Healing to Transformation

In Stage Four a significant change in consciousness takes place. There is a shift from healing as “fixing” to healing as “building” as well as from healing individuals and groups to transforming systems. The sense of ownership for your own systems grows and the skill and capacity to negotiate effective external, reciprocal relationships develop. Healing becomes a strand in the nation-building process. Civil society emerges within communities and the Aboriginal community at large and a shift of responsibility begins to take place. The impetus for healing moves from programs and government to civil society.

The leaders of the healing movement in Stage Two are now entering a new stage in their own lives. They are approaching elderhood and their analysis and vision has matured and deepened. They have shifted their focus from putting out fires to building new and healthy patterns of life and their own families and networks often begin to significantly reflect such new patterns. A search begins for new partnerships, alliances and support for addressing larger scale issues.

What is driving this stage?

- The realization of the limitations of current approaches, the growing participation by community member in the wider economy, the increased interconnection of the Aboriginal community, the shifting macro-political agenda and wider socio-cultural forces (e.g. increased urbanization, youth culture, the Internet, etc.).



See page 40 for additional resources

Allain, Jane and Marilyn Pilon. 1995. *Prostitution*. Ottawa: Library of Parliament.

Boe, Roger. 1999. *Aboriginal inmates: Demographic trends and projections*. Correctional Service of Canada: http://198.103.98.138/text/home_e.shtml

Boland, Fred and Michelle Duwyn. 1999. *Fetal Alcohol Syndrome: Understanding its impact*. Correctional Service of Canada. http://198.103.98.138/text/home_e.shtml

Bramly, Laura, Margot Tubman and Summit rapporteurs. 1998. *International Summit of Sexually Exploited Youth: Final Report*. Out From the Shadows: The Sexually Exploited Youth Project. Vancouver: Save the Children Canada.

Brenkolt-Hogarth, Rebecca. 1981. *A Report on Juvenile Prostitution in Downtown Vancouver*. Vancouver: City Hall.

Burton, James G. 2000. *Report on Quantitative Study "Canadian Attitudes About Children in the Sex Trade"*. Vancouver: Save the Children Canada.

Calgary Police Commission. 1997. *Children Involved in Prostitution: Report by The Task Force on Children Involved in Prostitution*. Calgary: Calgary Police Commission.

Canadian Child Welfare Association. 1987. *Proceedings of the National Consultation on Adolescent Prostitution*. Toronto: Canadian Child Welfare Association.

Canadian Public Health Association. 1995. *A Cross-Country Consultation on a National Vision and Goals for Child and Youth Health in Canada: Summary Report*. Ottawa: Canadian Public Health Association.

Capital Regional District. 1997. *Report of the Sexually Exploited Youth Committee of the Capital Regional District*. Victoria: Capital Regional District.

City of Burnaby. 1998. *Report of the City of Burnaby Task Force on the Sexual Exploitation and Prostitution of Children and Youth*. Burnaby: The City of Burnaby.

Daum, Kimberly. 1997. *A Continuum of Abuse: Yesterday's Child Sex Abuse Victims are Today's Sexually Exploited Children are Tomorrow's Adult Sex Trade Workers*. Vancouver: D.E.Y.A.S.

Ibid. 1997. *A Cast of Contradictions*. Vancouver: D.E.Y.A.S.

Davis, Sylvia and Martha Shaffer. 1994. *Prostitution in Canada: The Invisible Menace or the Menace of Invisibility?* <http://.walnet.org/csis/law/sdavis.html>

Resources for this Issue

The following resource list is provided as a public service. The Aboriginal Healing Foundation does not necessarily endorse these materials. Included are materials that address the topics covered in this issue. A resource list with new entries is presented with every issue. See earlier issues for other resources.

For a complete list of Residential School Resources, call Wayne K. Spear at the Communications Department:

1-888-725-8886 – extension 237.

Davis, Sylvia and Martha Shaffer. 1994. *Prostitution in Canada: The Invisible Menace or the Menace of Invisibility?* <http://.walnet.org/csis/law/sdavis.html>.

Dean, Ruth and Melissa Thomson. 1998. *Teen Prostitution*. San Diego: Lucent Books.

Federal/Provincial Territorial Working Group on Prostitution. 1998. *Report and Recommendations in respect of Legislation, Policy and Practices Concerning Prostitution-Related Activities*. Ottawa: Federal/Provincial Territorial Working Group on Prostitution.

Fraser, Paul Q.C. 1985. *Pornography and Prostitution in Canada: Report of the Special Committee on Pornography and Prostitution*, Volume 2. Ottawa: Government of Canada.

Godin, Roger, Dr. Fred Mathews and John Meston. 1991. *Does Anybody Care? Proceedings of the Follow-Up Consultation on Juvenile (Adolescent) Prostitution*. Halifax: Children's Aid Society of Halifax.

Government of the Yukon Women's Directorate and Bureau of Statistics. 1994. *Multiple Roles, Multiple voices. A survey of Yukon Women: Their concerns, their priorities*. Whitehorse: Government of the Yukon Women's Directorate and Bureau of Statistics.

Hill, Brian. 1996. *Safe Places for Youth: Programming, Strategy and Examples*. UNICEF.

Hornick, Joseph P. et al. 1997. *A Futuristic Focus on Child Sexual Exploitation: Where Do We Go From Here? Working Paper for Canadian Research Institute for Law and the Family*. Vancouver: Canadian Research Institute for Law and the Family.

Jesson, Jill. 1993. *Understanding Adolescent Female Prostitution: A Literature Review in British Journal of Social Work*, V. 23: 517-530.

Jiwani, Yasmin and Susan M. Brown. 1999. *Trafficking and Sexual Exploitation of Girls and Young Women: A Review of Select Literature and Initiatives*. Vancouver: FREDA.

Johnson, Joan. 1992. *Teen Prostitution*. New York: Franklin Watts.

Kingsley, Cherry. 1997. *Finding Our Way: Report of the Youth Involvement Project*. Ministry for Children and Families: British Columbia.

Krawll, Marcia B. 1994. *Aboriginal Peoples Collection: Understanding the Role of Healing in Aboriginal Communities*. Ottawa: Solicitor General Canada.

Lowman, J., M.A. Jackson, T.S. Palys and S. Gavigan, eds. 1986. *Regulating Sex: An Anthology of Commentaries on the*



Resources for this Issue

The following resource list is provided as a public service. The Aboriginal Healing Foundation does not necessarily endorse these materials. Included are materials that address the topics covered in this issue. A resource list with new entries is presented with every issue. See earlier issues for other resources.

For a complete list of Residential School Resources, call Wayne K. Spear at the Communications Department:

1-888-725-8886 – extension 237.



continued from page XX

Findings and Recommendations of the Badgley and Fraser Reports. Vancouver: School of Criminology Simon Fraser University.

MacInnes, Ross. 1994. *High Heels and Teddy Bears.* Calgary: Street Teams.

Manitoba Child and Youth Secretariat. 1996. *Report of the Working Group on Juvenile Prostitution.* Winnipeg: Manitoba Child and Youth Secretariat.

Mathews, Frederick. 1987. *Familiar Strangers: A Study of Adolescent Prostitution.* Toronto: Central Toronto Youth Services.

Ibid. 1987. National Consultation on *Adolescent Prostitution*: Mont Tremblant, Quebec, Sept. 27-29, 1987 Discussion Paper. Toronto: Canadian Child Welfare Association.

McCarthy, Bill. 1995. *On the Streets: Youth in Vancouver.* Victoria: Province of British Columbia, Ministry of Social Services.

Mcevoy, Maureen and Judith Daniluk. 1994. Wounds to the Soul: The Experiences of Aboriginal Women Survivors of Sexual Abuse in *Canadian Psychology* 36:3. 221-235.

McIntyre, Susan. 1994. *The Youngest Profession: The Oldest Oppression.* PhD Thesis. University of Sheffield: Department of Law. Ministry of Attorney General, Provincial Prostitution Unit. 1999. *Being Aware: Taking Care.* Vancouver: Provincial Prostitution Unit.

Pellatt, Anna. No date. *Juvenile Prostitution: A Consideration of the Child Welfare Response.* Calgary: Legislative Planning.

Prostitution Policy, Service and Research Committee for the Calgary Community. No date. *Handbook for Action Against Prostitution of Youth in Calgary.* City of Calgary: Prostitution Policy, Service and Research Committee for the Calgary Community.

Province of British Columbia and Justice Canada. 1995. *Community Consultation on Prostitution in British Columbia.* Victoria: Government of British Columbia.

Piccolo, Elizabeth, et al. 1994. *Urban Native Youth Speak Out: A Youth and Young Mothers Wellness Survey.* Victoria: Victoria Native Friendship Center.

Rabinovitch, Jannit. 2000. *First Year end Report of Out From the Shadows and Into the Light.* Vancouver: Save the Children Canada.

Ritch, Adele and Margaret Michaud. 1985. *Juvenile*

Prostitutes – A Profile: Report on Juvenile Prostitution. Ottawa: Solicitor General Canada.

Royal Commission on Aboriginal Peoples. 1996. *Gathering Strength*, Volume 3, Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples. Ottawa: Canadian Communications Group.

Rutman, D., H. Durie, A. Lundquist and N. Jackson. 1999. *Sexual Exploitation of Youth: Literature Review and Consultations with Aboriginal Agencies.* Victoria: British Columbia Ministry of Health.

Ryser, Catherine. 1992. *Thursday's Child. Child Poverty in Canada: A Review of the Effects of Poverty on Children.* Toronto: National Youth in Care Network.

Samson, Colin, James Wilson and Jonathan Mazower. 1999. *Canada's Tibet: The Killing of the Innu.* United Kingdom: Survival.

Save The Children Canada. 2000. *Leaving the Streets: Youth Forum to Address the Commercial Sexual Exploitation of Children and Youth.* Vancouver: Save the Children Canada.

Ibid. 2000. *Annual Report 1999/2000.* Toronto: Save the Children Canada.

Save the Children Sweden. 1998. *Important Steps in the Fight Against the Commercial Sexual Exploitation of Children.* Stockholm: Save the Children Sweden.

Sprung, Cornelia. 1995. *Assessing the Violence Against Street Involved Women in the Downtown Eastside/Strathcona Community.* Vancouver: The Ministry of Women's Equality.

Vancouver/Richmond Health Board. 1999. *Healing Ways: Aboriginal Health and Service Review.* Vancouver: Vancouver/Richmond Health Board.

Warburton, Jane and Marian Teresa Camacho de la Cruz. 1996. *A Right to Happiness: Approaches to The Prevention and Psycho-Social Recovery of Child victims of Commercial Sexual Exploitation.* Geneva: NGO Group for the Convention on the Rights of the Child.

Werner-Leonard, Andrea and Frank Trovato. 1990. *An Analysis of Native Mortality in Canada.* Calgary: Department of Sociology, University of Alberta.

White, Lavina and Eva Jacobs. 1992. *Liberating Our Children: Liberating Our Nations. Report of the Aboriginal Committee:* Community Panel Family and Children's Services Legislation Review in British Columbia. Vancouver: Family and Children's Services of British Columbia.

World Conference on Religion and Peace. 1996. *Multireligious Response against the Commercial Sexual Exploitation of Children.* New York: United Nations Plaza.

The Aboriginal Healing Foundation

Suite 801-75 Albert Street
Ottawa, Ontario
Canada
K1P 5E7

Phone (Ottawa) 237-4441
Toll-free: 1-888-725-8886
Fax: 613-237-4441
Email: programs@ahf.ca
Web: <http://www.ahf.ca>

Executive Director
Mike DeGagné
Senior Executive Assistant
Linda Côté
extension 236

Director of Finance
Ernie Daniels
Executive Assistant
Leanne Nagle
extension 261

Director of Research
Gail Valaskakis
Executive Assistant
Jackie Brennan
extension 306

Director of Communications
Kanatiio (Allen Gabriel)
Executive Assistant
Marilyn McIvor
extension 245

Community Support Manager
Karen Jacobs-Williams
Administrative Assistant
Mary Debassige
extension 327

Le premier pas

Volume 3 numéro 4 l'été 2002

Une publication de la fondation autochtone de guérison

www.ahf.ca

Gratuit



Photo: Frank Hope

Chers lecteurs: Nous avons tant de choses à partager avec vous dans ce numéro! Il n'y a jamais assez de pages pour décrire le travail de guérison que les personnes et communautés autochtones ont entrepris à travers le Canada, que ce soit leurs histoires, leurs découvertes, leurs idées ou leurs initiatives.

Nous sommes convaincu que si nous avons tant à partager, c'est à cause du grand mouvement vers le mieux-être qui transforme actuellement les communautés autochtones. Au cours de ces dernières années, petit à petit, la Fondation est devenue l'un des points d'où cette transformation globale peut être observée et encouragée.

Il est par contre choquant de constater à quel point ce mouvement de la base contraste avec la dynamique de désintégration qui s'opère à l'extérieur. Choquant mais pas surprenant : au coeur de toutes les cultures autochtones repose le principe d'interconnexion. Le

mouvement croissant vers la guérison est la force logique qui retisse lentement, laborieusement mais progressivement la trame sociale des diverse cultures autochtones. Le cercle autochtone de guérison s'élargit et se solidifie chaque jour davantage.

Ce n'est cependant pas le genre de nouvelles qui intéresse les médias. et ceux qui s'en tiennent aux manchettes ou autres pages des journaux ont une toute autre perspective de la chose. Tant pis. Continuons le travail, il est peut-être invisible mais il n'en est pas moins réel, valide et important. L'objectif de *Le premier pas* est de se concentrer sur le positif, le constructif et le réalisable.

Nous espérons de tout coeur que ce message vous reste au coeur, parce que même si la Fondation a eu le privilège d'avoir une vue englobante du mouvement de guérison, nous savons que sur le terrain, au quotidien, les obstacles sont bien réels, souvent accablants

et que les forces centenaires, inlassables et toujours plus subtiles de l'oppression et de l'assimilation, sont omniprésentes. C'est faisant confiance au pouvoir de guérison qui anime les perspectives communes des cultures autochtones que ce mouvement grandissant mais encore fragile sera consolidé.

Faites confiance au principe des liens sacrés qui existe entre toutes choses et que les ancêtres ont préservés jusqu'à ce siècle, en anticipation de ce mouvement vers la guérison. Ayez confiance, voyez comment ce principe s'exprime avec force et pertinence à travers tous les aspects de la vie autochtone : que ce soit la justice, l'éducation des enfants, la connaissance de soi, les relations familiales et communautaires, le développement social et économique, la santé, la médecine, les arts et les sciences ou la célébration de la vie et de la spiritualité à travers les rituels, les cérémonies et... l'humour.

s.v.p. voir page 6



Ce numéro

Lettres

PAGES 2 - 3

Shakotsién:tha

– Guérir les guérisseurs

PAGE 6

Célébrer l'Esprit

PAGE 7

Les pensionnats autochtones ... en sibérie

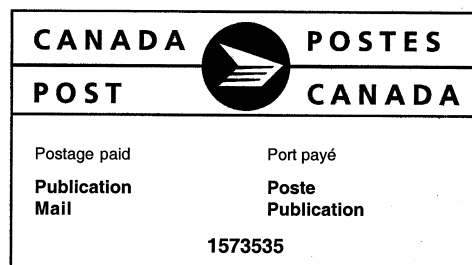
PAGE 10

Retisser nos liens

PAGE 13

Sortir de l'ombre

PAGE 32





Bonjour,

Nous aimerions beaucoup recevoir des copies de votre journal *Le premier pas*, qui serait un excellent document de ressource, ici, au pour nos étudiants du programme de soins communautaires autochtones ici, au Collège Mohawk. Pourriez-vous nous inscrire sur votre liste d'envoi? nous aimerions recevoir au moins 50 copies du journal.

Merci,
Jeannine Ambeault.

*

Un grand bonjour à vous, de la part de Donald M. Fowler, de Brockville, Ontario, et un grand, grand merci pour l'envoi rapide des numéros de *Le premier pas*, une publication tout à fait extraordinaire. Je les ai ait tous lu – sauf un – de la première à la dernière page pendant la fin de semaine du premier juillet et e vais maintenant lire le dernier numéro. Mon Dieu, que ce journal nous a apporté, à ma femme Eva et à moi, de lumière au sujet de la situation autochtone. Nous devons une dette de gratitude non seulement à vous, qui travaillez à Fondation de guérison autochtone, mais aussi à tous ceux et celles qui ont envoyé leurs histoires, poèmes et autres textes qui ajoutent à la qualité du contenu de *Le premier pas*. Les poèmes nous ont profondément touché et nous ont appris beaucoup de choses ...

Je vous ai joint un communiqué qui vous intéressera peut-être – et qui intéressera possiblement Georges Erasmus qui a par son leadership et ses projets amorcé cette magnifique aventure de guérison pour tous les Autochtones, qui ont tant souffert. Je vous souhaite bonne chance du fond du coeur. J'aimerais aussi vous aider bénévolement du mieux que je peux, même si j'ai 76 ans. Ma formation universitaire a toujours été concentrée dans le domaine de la Sociopsychobiologie (en partie par le

s.v.p. voir page 3

*Le premier
pas*

Pour recevoir Le premier pas, écrivez-nous à l'adresse suivante : Pièce 801, 75 rue Albert, Ottawa, Ontario K1P 5E7 ou téléphonez-nous au 1-888-725-8886 le numéro local est le 237 4441. Notre numéro de télécopieur est le 613 237 4442. Nos adresses électroniques sont : grobelin@ahf.ca ou wspea@ahf.ca. N'oubliez pas que notre journal est disponible en Anglais et qu'il est gratuit.

le premier pas
soumissions

Le premier pas ISSN 1703-583X

Vous pouvez soumettre vos articles ou autres contributions par la poste ou sous forme de disquette:

Au Rédacteur, *Premier pas*
75 rue Albert, Pièce 801
Ottawa, Ontario K1P 5E7

Télécopieur: 613-237-4442

Courriel:

grobelin@ahf.ca



wspear@ahf.ca

Veuillez nous transmettre vos photos par la poste ou par voie électronique. Veuillez noter que la FAG n'assume aucune responsabilité pour la perte ou les dommages du matériel envoyé par la poste.

Veuillez inclure, avec vos contributions, une courte biographie (votre nom, ce que vous faites) ainsi que votre adresse complète (ou l'adresse de votre organisation), vos numéros de téléphone, de télécopieur et votre adresse électronique.

Le FAG ne paie pas les articles qu'elle publie dans *Premier pas* mais envoie aux auteurs une copie de *Premier pas* ou, sur demande des copies supplémentaires pour distribution.

Les points de vue et les opinions exprimés dans les articles soumis par les auteurs ne reflètent pas nécessairement les points de vue et opinions de la FAG.

Nous n'imposons pas de limite quand à la longueur des manuscrits, mais les textes courts sont préférables. Tous les articles qui sont soumis à la FAG à des fins de publication doivent être approuvés par l'équipe éditoriale. La FAG se réserve le droit de réviser et corriger les manuscrits (longueur du texte et style).

La FAG conservera les articles qui lui sont soumis, pour les publier dans un autre numéro de *Premier pas*. La FAG se réserve le droit d'accepter ou de refuser les articles qui lui sont soumis. La FAG se réserve le droit de retirer les passages dont le langage n'est pas acceptable et de corriger les erreurs de grammaire, d'orthographe et de ponctuation.

UN GRAND MERCI À NOS
CONTRIBUTEURS

!

edition jeunesse



le premier pas lettres

biais d'études en sociologie et psychologie à l'université Queen à Kingston), mais ce grand titre veut se référer simplement à l'étude de ce qui nous motive dans la vie.

Non seulement de ce que la FADG essaie d'accomplir mais aussi de ce qu'elle a déjà accompli et ceci pour plusieurs raisons. C'est formidable, continuez! Ce que vous faites est significatif pour tout le monde et tout le monde de devrait prendre à coeur les réussites de la FADG.

Wegwajiwanang ("Lieu où les rapides se calment"), (donald.)

Cher Donald,

Merci beaucoup pour vos mots encourageants! Nous les apprécions de tout coeur aussi et espérons que vous resterez en contact avec nous.

Dans l'Esprit de guérison,
- Giselle and Wayne.

*

Bonjour,

Je m'appelle Stacey Phillips et je suis membre de la Nation Oneida de la Première Nation de Thames au Sud de l'Ontario. J'ai trouvé les articles de Le premier pas très intéressants et je voudrais partager une partie de ma propre histoire. Je ne suis pas assez vieille pour avoir été envoyée dans le pensionnat pour Indiens, appelé ici "mush hole", comme beaucoup de mes oncles, tantes et grands-parents, mais j'ai vécu des abus semblables dans ma propre communauté.

En tant que personne ayant subi de nombreuses violences dans ma vie, j'aimerais dire à tous mes frères et sœurs qui ont eux aussi subi de telles violences qu'il y a de l'espoir, une lumière au bout du tunnel et une vie au-delà des abus. Comme tant d'autres personnes victime d'abus sexuel, j'étais rongée par la colère, la honte et de multiples autres émotions et étais incapable de les guérir à la racine.

Au début de ma vingtaine, j'ai commencé à examiner les origines de ce chaos émotionnel et ai commencé à comprendre d'où il venait.

En tant qu'homme à la recherche de la guérison et de la sérénité, je me suis vite aperçu qu'il n'y avait aucun service, autochtone ou non autochtone dans ma région, aptes à m'aider dans ma démarche de guérison des abus que j'avais subi. Je me suis alors tourné vers les guérisseurs de ma communauté et éventuellement j'ai rencontré des guérisseurs au niveau régional et national. Ces personnes m'ont aidé à cheminer et à me transformer en la personne que je suis maintenant. J'aimerais remercier tous ceux et celles qui ont pris le temps de partager avec moi, de m'enseigner et de m'aider dans mon cheminement de guérison.

Aujourd'hui je vie pleinement ma vie dans le respect de nos enseignements traditionnels et remercie le Créateur pour les petites et grandes choses qu'il m'apporte chaque jour dans ma vie: ma famille mes amis, ma communauté, et les autres. Je suis diplômé de Université de Western Ontario, et je n'aurai jamais été capable d'entreprendre et de finir ces études sans les Aînés qui m'ont aidé à surmonter les traumatismes de mon enfance. Aujourd'hui, ces expériences prennent peu d'espace dans ma vie – c'est un choix que j'ai fait et que je continue de faire quotidiennement.

J'ai canalisé ma colère de manière positive en me levant chaque jour pour aller en classe et étudier, à approfondir mes connaissances au sujet des organisations et des comportements sociaux, afin de pouvoir mieux comprendre pourquoi nous sommes ce que nous sommes en tant que peuples. Tout le monde doit choisir son propre cheminement de guérison et chercher des personnes qui peuvent vraiment les aider, mais ce qui est le plus important est d'agir. Si nous ne faisons rien en ce qui concerne nos vies actuelles, demain, nos propres enfants vivront ce que les générations précédentes ont vécu.

Stacey Phillips,
Oneida de la Première Nation Thames.

Cher Stacey,

Merci d'avoir partagé vos pensées et votre vécu avec les nombreux lecteurs de Le premier pas. Vous avez exprimé de nombreux points très intéressants, qui ont une grande pertinence avec le thème de ce numéro. Par exemple, vous terminez votre lettre sur un message qui est souvent exprimé mais qui mérite d'être souvent répété:

" Si nous ne faisons rien en ce qui concerne nos vies actuelles, demain, nos propres enfants vivront ce que les générations précédentes ont vécu"

Ceci est tellement vrai, Stacey.
-Giselle and Wayne.

*

Bonjour,

Je m'appelle Georgina Wilson, des Nations Heiltsuk/Laichwiltach (île de Vancouver, CB). Mon insigne totémique est le loup. J'aimerais vous envoyer quelques textes pour votre publication. J'écris des poèmes et des livres, dont certains ont été publiés. Mes ouvrages sont apparus dans un magazine électronique pour les jeunes "The Wave," dont une anthologie, "Shadows of the Dawn."

Je suis actuellement en cheminement vers la guérison. À travers ce cheminement j'ai pu vivre de profonds moments de renaissance spirituelle.

Mon père a été envoyé au pensionnat, grands-parents aussi. Les expériences qu'ils y ont vécu ont un impact sur ma vie.

J'attends de vos nouvelles.
Que la paix vous suive pas à pas sur votre chemin,

Georgina Wilson.
Chère Georgina,

Nous aimerions beaucoup recevoir ce que vous avez écrit! Notre adresse se trouve à la page 2.

-Giselle et Wayne.



Nous sommes à la recherche de photographies de pensionnats et de pensionnaires autochtones pour les autres numéros de Le premier pas. Vous pouvez nous faire parvenir ces photographies par voie électronique ou par la poste – nous les traiteront avec grand respect et seulement le temps qu'il nous faut pour les transférer sur l'ordinateur (quelques jours). Nous recevons souvent des demandes de photographies de la part des survivants et de leurs descendants. Dans certains cas, ces écoles n'existent plus et les membres de la famille

sont décédés, les photos sont donc l'un des quelques moyens qui restent pour documenter l'histoire de la famille et de la communauté. En nous faisant parvenir ces photos vous nous aiderez à rendre et contribuerez à raconter ce qui s'est passé dans les pensionnats...

Si vous désirez d'autres informations à ce sujet, veuillez contacter Le premier pas (adresse en page 2).

Les jeunes ont donné leurs idées pour encourager d'autres jeunes à agir: groupes de soutien entre jeunes, encadrement des lieux où les jeunes se sentent en sécurité et dans les centres téléphoniques d'appels-crise, réunion des groupes cible, création de centres d'accueil ponctuels offrant des programmes et des activités, réunions au cours desquelles ils puissent donner leur témoignage dans des lieux où ils ne se sentent pas jugés. Les jeunes ont aussi trouvé important que les jeunes autochtones expérientiels puissent donner leur témoignage en face de l'ensemble de la communauté, à partir de leur perspective personnelle.

Il y a des filles là-bas qui n'ont que 10-12 ans. Mon rôle est de renseigner les gens, ceux qui vont décider qui vivra et qui mourra. Comment se sentiraient-ils si c'était leurs enfants qui se prostituaient? Essayez d'éduquer ce monde et les gouvernements, [parce que] c'est en train de nous tuer.

- Jeune femme, Brandon

Recommandations des jeunes concernant la participation des jeunes

- Mettre leur expérience au service des autres jeunes
- former des conseillers expérientiels pour agir avec efficacite
- Communiquer avec les personnes qui ont réussi à quitter le commerce
- Jouer un role de premier plan au contact des jeunes, donner son soutien, informer le public, soutenir la cause des jeunes, servir de mentor auprès des jeunes inpliqués dans le commerce
- Créer des groupes de soutien entre jeunes
- Encadrer des centres téléphoniques d'appels-crise
- Créer et encadrer des centres d'accueil ponctuels
- Créer et encadrer des réseaux de soutien où les jeunes ne se sentent pas jugés
- Témoigner de leurs experiences devant l'ensemble de la communaute
- Créer, développer, et mettre en place des programmes conçus pour les jeunes exploités dans le commerce du sexe

Conclusion

Les ressources énormes qu'exige l'adoption d'une approche intersectorielle et intégrée à l'égard des besoins des enfants et des jeunes victimes d'exploitation sexuelle rendent essentiels les efforts de coopération (notamment à l'échelle internationale), de coordination et de formation de réseaux. Peu d'organismes peuvent y parvenir seuls, les besoins sont beaucoup trop complexes, variés et coûteux. L'accès à un éventail de programmes diversifiés est extrêmement important dans l'objectif de répondre aux besoins des jeunes à chaque étape du cycle d'exploitation, surtout en période de crise. Les programmes qui offrent des services d'urgence et un soutien constant aux jeunes en crise sont peu nombreux, même si les jeunes reconnaissent d'emblée que les crises créent des conditions propices au changement.

Il existe un urgent besoin de posséder des connaissances plus systématiques et plus approfondies sur la nature et l'incidence du problème, connaissances qui nous permettraient notamment de mieux comprendre le contexte culturel, social et économique au sein duquel l'exploitation sexuelle des enfants à des fins commerciales se pratique et gagne en importance.

Cet article est extrait du rapport: Sortir de l'ombre – Modèles d'action efficaces auprès des jeunes victimes d'exploitation sexuelle. Pour obtenir le rapport dans son entier, contactez : Institute for Child Rights and Development (ICRD) Lisa Goulet or Dr. Philip Cook: indcrc@uvic.ca Site Web: <http://www.uvic.ca/icrd>. Ce rapport est disponible sur ce site Web en Français, anglais et espagnol.

Le Rapport : *Vies sacrées: Les enfants et les jeunes autochtones parlent de l'exploitation sexuelle* est disponible en français sur demande adressée à :

Aide à L'enfance Bureau de l'Ouest canadien 2177, ouest, 42e avenue Vancouver, C.B V6M 2B7 Tel : (604) 437-5881 Sans frais : 1-800-325-6873 Site web : www.savethe children.ca

Les valeurs familiales

De Christine Sioui Wawanoloath

Extrait de Pensons famille, Vol. V No. 61, août 2000

<http://www.familis.org/riopf/q/publication/pensons61/sioui.html>

Mon nom est Christine Sioui Wawanoloath. Je suis née à Wendake en 1952. Wendake c'était le village de la famille de mon père. Quand il est mort, quelques semaines après ma naissance, notre mère a décidé de revenir dans son village qui s'appelle Odanak. C'est là que j'ai été élevée, principalement par ma grand-mère, jusqu'à l'adolescence. Sioui qui est la francisation de " Osteawé " c'est le nom de la famille de mon père. D'après mon cousin historien, cela voudrait dire " ceux qui portent la lumière " ou " ceux qui viennent de l'Est ". Wawanoloath c'est le nom de famille de ma mère. Cela signifierait " celui qui se met en travers du chemin ". Ou en français moderne " celui qui empêche de tourner en rond ". Wawanoloath était un guerrier abénakis qui n'a jamais perdu une bataille et qui était respecté même par ses ennemis les Français et les Anglais. D'ailleurs, ils l'avaient surnommé " Mèche Blanche ", en anglais " Grey Lock ", et dans le New Hampshire une montagne porte son nom " Le mont Grey Lock ". Je vous parle de mon ancêtre Wawanoloath parce que les familles sont aussi composées d'une mémoire collective entretenue par des générations successives. Mais, bien sûr nous sommes portés à retenir seulement les personnalités marquantes, excentriques ou historiques.

Quant on m'a demandé de parler de la famille, on m'a proposé de parler de " la famille autochtone ". Je ne suis pas à l'aise pour parler de " la famille autochtone ", comme si toutes les familles autochtones étaient pareilles et qu'on n'avait qu'à faire un portrait global de " la Famille autochtone ". Alors, j'ai décidé de parler de ma conception de la famille et particulièrement des valeurs familiales qui m'ont été inculquées dans mon enfance.

Pour commencer, on peut se mettre d'accord tout de suite sur le fait que la définition de la famille peut être un concept qui varie d'une culture à une autre et d'une personne à une autre. Moi par exemple, je considère que je fais partie de beaucoup de types de familles. D'abord il y a mes deux familles d'origine : la famille de mon père qui était Huron-Wendant et la famille de ma mère qui est Abénakise. Il y a ma famille immédiate composée de mes parents, de mon frère et de ma soeur et bien sûr, ma famille étendue. J'ai moi-même créé une petite famille avec le père de mes deux enfants. La famille du père de mes enfants est québécoise et ils m'avaient, tous, adoptée dans leur grande famille. Mon frère et ma soeur ont aussi créé des familles, ainsi que mes cousins et cousines. Ils font tous partis de ma famille étendue. J'ai des amis que j'aime comme s'ils étaient des frères ou des soeurs. Les femmes avec qui je travaille sont un autre genre de famille pour moi. Je me sens aussi liée aux gens de mes nations d'origine

et je considère que j'appartiens à la grande famille des autochtones d'Amérique. Vous voyez ça fait déjà plusieurs types de famille dans la vie d'une seule personne.

Il y a quelques années, je suis allée à une petite réunion sur l'année internationale de la famille. Les grandes questions du jour étaient " Qu'est-ce que c'est que la famille ? Comment définir la famille ? ". Alors, chacun y allait de ses définitions scientifiques ou personnelles. Celle qui m'a le plus intéressée était la définition d'une femme anglaise très âgée. Elle devait avoir au moins 84 ans à l'époque. Elle nous a dit : " Pourquoi ne pas penser en termes de la famille humaine ? Nous sommes tous reliés ensemble du fait même que nous sommes des humains vivant sur cette planète ". Cela m'a beaucoup plu parce que je crois que nous sommes effectivement tous apparentés. On connaît différents types de familles. Les familles monoparentales, les familles nucléaires, les familles élargies, les familles d'adoption, les familles d'accueil, les familles reconstituées et il y a sûrement d'autres types de familles.

Les valeurs que l'on qualifie d'humanistes ; ce qui est bon, ce qui est vrai et ce qui est beau. J'y ai beaucoup réfléchi, mais ce n'est pas facile d'en parler. Ce n'est pas un sujet de conversation courant.... et puis les familles n'arrivent pas avec un parchemin qu'elle mettent devant vous en disant " Voilà, regardez c'est notre charte des valeurs familiales... " Non c'est quelque chose d'abstrait les valeurs familiales... Ça peut être à peu près n'importe quoi. Parce que si une famille a des valeurs ce ne sont pas nécessairement les mêmes valeurs que la famille voisine. Je vais citer en exemple des familles connues d'à peu près tout le monde. Peut-être souvenez-vous d'une émission qui s'appelait " Papa a raison " ? Quelle belle famille qui avait de grandes valeurs et où tout le monde était gentil. Avez-vous vu " Les valeurs de la famille Adams " au cinéma. Vous savez les Adams ne sont pas mal bizarres et leurs valeurs sont toutes aussi bizarres. Par exemple les vêtements des Adams, ils aiment s'habiller en noir ou en gris et ils ne peuvent pas supporter les couleurs vives ni sur leurs vêtements ni dans la décoration de leur maison. C'est une de leurs valeurs de toujours paraître sombres. Une autre de leurs valeurs est de laisser les enfants faire n'importe quoi.

Puis, il y a aussi les valeurs de Robin des Bois et sa famille de bandits. Mais oui ! C'est une famille aussi. Même s'ils ne sont pas parents. Par définition une famille peut être un groupe de personnes qui représente de caractères communs. La grande valeur de la famille de Robin des Bois était " de voler aux riches pour donner aux pauvres ". Autrement dit, c'était de faire régner une certaine justice sociale parce que Robin des Bois considérait que le shérif était un salaud et un profiteur.

s.v.p. voir page 12

suite de la couverture ...

Les gardiens des traditions et cultures autochtones – les Aînés – nous parlent sans cesse de ce principe d’équilibre et d’interconnexion:

Tout est relié. Tout dans l'univers fait partie d'un tout unique. Tout est lié de certaine façon à autre chose. Il n'est donc possible de comprendre une chose que si l'on comprend comment cette chose est liée au reste.

Les douze enseignements de l’arbre sacré

Dans ce numéro nous vous offrons un bref aperçu de ce contraste, qui a un rapport étroit avec les pensionnats, parce que ceux-ci étaient des endroits qui ont tenté de détruire la mémoire de ce principe d’interconnexion, que les peuples autochtone considèrent comme le fondement de l’équilibre et du bien-être individuel et collectif.

Vies sacrées explore les différentes facettes de ce contraste avec les yeux d’une nouvelle génération de jeunes Autochtones, qui recherchent ardemment à établir des relations équilibrées et à trouver un mieux-être. *Le premier pas* cherche avant tout à mettre les enseignements spirituels autochtones au service de la guérison au quotidien. Sortir de l’ombre offre des pistes pratiques et des solutions concrètes qui peuvent être adaptées à n’importe quelle contexte culturel.

Cet article transmet plusieurs messages. Le premier : une approche jeune à jeune, basée sur le principe autochtone de respect envers la sagesse de ceux et celles qui ont su apprendre les leçons de la vie, quel que soit leur âge et sur la conviction qu’ils sont les plus aptes à aider les personnes vivant une même expérience à guérir. Le deuxième : la perspective que possèdent les autochtones au sujet de la capacité humaine à être ou devenir des êtres bons, et à juger les actions plutôt que la personne, qui se résume par la phrase «c’est le geste qui doit être condamné, non celui qui le pose ». Ce principe, loin d’être une approche simpliste et naïve, signifie que la justice à l’endroit d’une victime est assurée par un système collectif basé sur le rétablissement de l’équilibre social (sécurité de la personne et de la communauté, protection et rétablissement de leur intégrité physique, psychologique, mentale et spirituelle).

Pour faire du pouce sur l’article Sortir de l’ombre, nous vous offrons l’article de Christine Sioui, Valeurs familiales.

Le projet que nous avons mis en relief dans ce numéro s’intitule Shakotsien :tha. Il célèbre et met à l’honneur les caractéristiques uniques aux Autochtones, et qui nous ont permis «non seulement de survivre mais de conserver notre fierté, notre vitalité et notre beauté». Les passages tirés du manuel créé par le centre Wabano de santé autochtone : Rétablir nos liens offre des conseils pour aider les guérisseurs à accomplir leur «travail sacré de guérison».

Ils soulignent aussi le message de Vies sacrées, réitérant le fait que les Autochtones mêmes lorsqu’ils sont de jeunes, « ont beaucoup de choses à enseigner aux autres lorsqu’il s’agit de mettre en ouvre une approche de guérison des traumatismes appropriée à la culture, en commençant par la manière de rétablir la confiance - envers les autres et le système - de ceux chez qui elle a été brisée».

Les enfants doivent être « pris » aussi jeunes que possible : c’était là un des arguments avancés pour justifier les pensionnats, parce que leurs jeunes esprits pouvaient être moulés selon les courants de pensées colonisateurs et assimilateurs de la société dominante. Le principe n’est pas déviant en lui-même, mais l’intention et les motifs de eux qui l’utilisaient l’étaient bel et bien : «détruire l’indien dans l’enfant» et, de cette façon détruire les cultures autochtone de manière plus expéditive.

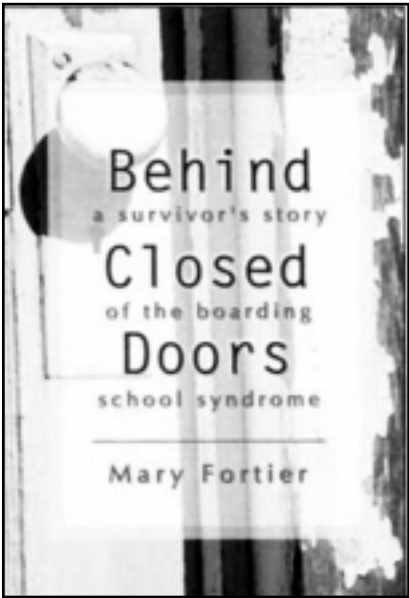
Les peuples autochtones connaissent eux-mêmes ce principe, et depuis bien longtemps. Ils l’ont utilisé pour transmettre leur culture de génération en génération et pour élever leurs enfants afin que ceux-ci deviennent des membres sains et dignes de leurs sociétés. Les définitions autochtones d’une société saine et d’un individu sain diffèrent cependant de celles qui a été imposée à leurs sociétés et aux générations de parents et d’enfants par le biais des pensionnats. Un nombre croissant de nations et de communautés autochtones utilisent aujourd’hui ce principe de manière active afin de défaire le mal et d’élever une nouvelle génération en rétablissant leurs méthodes et systèmes d’éducation des enfants. Se réapproprier ce principe est une chose vitale qui permettra d’accélérer le processus de guérison, et de faire en sorte que les parents, familles, communautés et Nations autochtones ne vivent plus la perte d’autres vies sacrées.

Finalement l’article extrait du rapport Le balisage de l’expérience de guérison vous offre les conclusions d’une étude financée par la Fondation autochtone de guérison et le Groupe de la politique correctionnelle autochtone du Solliciteur général Canada. Nous espérons que vous trouverez dans ces extraits et dans les autres articles de ce numéro, la confirmation et l’affirmation de votre propre travail de guérison, que vous serez rassuré de constater que vous n’êtes pas seul dans la lutte que vous avez entreprise.

Comme Mary Fortier, auteure du livre «*Behind closed doors*» l’affirme: « Je ne me considère pas comme une survivante, mais comme une "conquérante" des pensionnats". Nous espérons que vous vous reconnaîtrez aussi comme le conquérant ou la conquérante que vous êtes, car le travail de guérison est l’une des plus dure bataille qui soit.

Dans l’esprit de guérison, - gr.

Pour obtenir ce livre ...



ISBN: 1-55306-330-9
Titre: *Behind Closed Doors, A Survivor's Story of the Boarding School Syndrome* *
192 pages
Date de parution: January 23, 2002
Editeur: Epic

Prix (Cdn): 23,95\$
Site web: <http://www.essencebookstore.com/>
Voir auss: <http://www.maryfortier.com/home.html>

Mary Fortier
60 Theriault Blvd.
Timmins, Ontario P4N 5B5
(705) 268-9743

* Disponible seulement en anglais



portrait d'un projet

Shakotsiën:tha – «Guérir les guérisseurs»

Stratégies de prévention à l'intention des conseillers et des travailleurs de première ligne autochtones

Centre de santé autochtone Wabano

Espace - Nous avons tous besoin d'espace et de temps en dehors de notre travail et devons nous échapper de temps en temps, loin des crises qui exigent tant de nous, afin de rétablir notre équilibre et une saine perspective des choses. Nous avons aussi besoin de créer ce lieu sacré et paisible à l'intérieur de nous-même.

Ne perdez pas de vue le besoin de prendre soin de vous - maintenez votre équilibre en nourrissant les liens qui vous rattachent à votre moi intérieur et à votre santé holistique (dimensions spirituelle, émotionnelle, mentale and physique). Riez, pleurez, parlez, échangez, faites de peinture, chantez.

Exprimez l'amour et vos émotions – par la parole ou autrement. Donnez et acceptez les calins. Traitez votre corps comme roi : mangez de bonnes choses pour votre santé, buvez de l'eau pure, prenez un repos suffisant et faites de l'exercice. Dansez, faites-vous masser, faites l'amour.

Écoutez votre corps – prenez des bains de vapeur et participez à des cérémonies de tente de sudation pour une purification et une détente.

Soyez ouvert au changement – regardez le monde avec des yeux différents; chaque situation est une occasion d'apprendre et de grandir. Lisez, participez à des cercles de guérison, méditez, écoutez de la belle musique. Plongez-vous dans la nature et renouez avec la beauté et le sacré de la vie.

Préservez la vitalité de votre esprit : Priez (en offrant du tabac), partez à la quête d'une vision, parlez avec un Aîné, faites brûler des herbes pour vous purifier avec leur fumée (sauge, cèdre ou foin de senteur). Riez de vous-même.

Ayez confiance en vous et en vos ressources intérieures : souvenez-vous de vos nombreuses forces, dons et ressources.

Prenez le temps de soigner votre apparence – chaque jour et selon vos goûts personnels. Sachez qui vous êtes pour la journée.

Faites confiance aux personnes dans votre vie – vos collègues, les membres de votre famille, votre réseau d'amis. Quelquefois, renouer des liens avec quelqu'un que nous aimons ou avec un ami que nous n'avons pas les temps de voir nous permet de rétablir un équilibre intérieur que nous ne pouvons pas atteindre par nous-mêmes. N'ayez pas peur de dire «je t'aime». Créez un système de copinage au travail, incluant des contacts journaliers.

Faites preuve de bon sens, établissez des limites – prenez le droit de dire non à un client ou un collègue; Faites une séparation entre ce dont ils ont besoin et ce que vous êtes capable de donner; prenez des journées de congés de santé mentale lorsque vous en avez besoin. Dites ce que vous avez à dire, faites-le avec le cœur.

Tenez un journal – ou écrivez votre cheminement de vie ou encore allez consulter un conseiller psychologique : vous avez besoin de soutien de la part de vos pairs et d'Aînés qui connaissent bien les pressions de ce genre de travail.

LE TRAUMATISME VICARIANT (Aussi appelé traumatisme indirect)

Dans ce texte, le terme vicariant signifie que ce sont les expériences vécues ou exprimées par quelqu'un d'autre qui ont un impact sur nous plutôt que les expériences que nous avons vécues nous-mêmes, directement.

Les traumatismes vicariants se réfèrent aux conséquences à court ou à long terme d'un travail d'intervention auprès des victimes/survivants de traumatisme, et des répercussions douloureuses et destructrices dont souffre le travailleur suite à ces interventions.

Caractéristiques

Le TV englobe les émotions fortes que l'on peut ressentir durant et après les interventions avec des clients, ainsi que nos réactions de défense contre ces émotions.

Des réactions de détresse, de rage ou de désespoir peuvent s'intensifier au cours du temps lorsque nous continuons à écouter des récits de cruauté extrême ou d'indifférence face à la souffrance.

Contexte

Pour les travailleurs de première ligne, le traumatisme vicariant s'empifie avec la magnitude de la souffrance dont ils sont témoins. Les frustrations créées par le manque de ressources et l'incapacité de répondre aux besoins urgents viennent s'y ajouter.

Symptômes

- Des images et des pensées importunes; une visualisation répétée des événements décrits par le clients.
- Un mauvais sommeil; incapacité à calmer ses pensées ou de cesser de penser aux problèmes du client.
- Les croyances personnelles commencent à changer; perte de foi croissante et incapacité de croire que la vie peut avoir un sens et être belle.
- Des sentiments confus et autocritiques; Difficultés croissantes dans les relations avec les autres.
- Diminutions de son sens d'engagement et de motivation envers son travail; augmentations des réactions négatives et intolérance envers les collègues et/ou clients ou encore sentiments de paralysie psychologique et d'isolement.
- Changement de l'appétit; fatigue; glandes engorgées; maladie physique.
- Haut taux de roulement du personnel et du nombre de journées de maladie; augmentation des coûts d'opération de l'organisation.

s.v.p. voir page 9 ►



Célébrer l'Esprit

par Susan Judith Ship

avec l'assistance de Reagan Tarbell

L'isolement spirituel involontaire

À tout âge l'être humain a besoin d'avoir un sentiment d'utilité dans la vie. Le développement spirituel, le maintien des traditions culturelles et le service communautaire sont autant d'aspects qui procurent ce sentiment. Le développement spirituel, le maintien des traditions culturelles et le service communautaire confèrent également un sentiment d'appartenance à quelque chose de plus vaste que soi, un sentiment d'identité ainsi que le sentiment d'être relié au passé, au présent et à l'avenir.

L'isolement spirituel involontaire survient avec l'érosion des rôles de leadership traditionnels des Aînés dans la famille et la communauté. Les Aînés perdent leur sentiment de dignité et d'utilité lorsqu'on ne leur donne pas l'occasion de participer ou qu'ils ont l'impression de n'avoir plus aucun rôle à jouer dans la communauté et que leur participation ne fera aucune différence. L'isolement spirituel involontaire survient également lorsque les gens sont coupés de leurs racines culturelles ou qu'on les amène à avoir honte de leur héritage culturel, ce que beaucoup d'Aînés inuit, des Premières Nations et des minorités ethnoculturelles ont vécu. Cet isolement survient aussi lorsqu'on les Aînés sont ridiculisés pour leurs croyances spirituelles et religieuses et qu'on les empêche les Aînés de vivre leur foi ou les rites spirituels traditionnels.

Foi, spiritualité traditionnelle et paix intérieure



Photo: Lylee Williams

Le développement spirituel par leur foi ou leurs pratiques spirituelles et les pratiques culturelles qui s'y rattachent est important pour le sentiment de valeur, d'utilité, de globalité, d'interconnexion et de bien-être des Aînés. Comme le souligne Hideko Yamashita, «Je pense qu'il est important que nous pensions vraiment au côté spirituel de notre vie et que, notre corps et nos sens vieillissant, nous devrions développer nos croyances, notre sens de la spiritualité pour nous garder vraiment en équilibre.» La dévotion religieuse ou la spiritualité traditionnelle peuvent devenir plus importantes lorsque les gens vieillissent, et les Aînés peuvent également souhaiter vivre leur foi ou leur spiritualité plus souvent.

La manière dont les gens perçoivent leur relation avec le développement spirituel, la foi ou les pratiques spirituelles varie entre les groupes culturels et au sein de ces groupes. Les pratiques religieuses ou spirituelles peuvent être reliées à l'origine culturelle des Aînés. Les croyances religieuses et spirituelles peuvent se refléter dans leur alimentation, leur habillement et autres coutumes quotidiennes. Certains préféreront s'intéresser à l'exploration du sacré en eux plutôt que d'apprendre de nouvelles compétences ou de développer de nouveaux intérêts. Pour certains Aînés, les activités récréatives peuvent impliquer des activités religieuses ou spirituelles.

Les problèmes de santé liés à la vue, l'ouïe ou la mobilité peuvent limiter la capacité des Aînés à participer à certaines pratiques spirituelles ou à fréquenter les lieux de foi communautaires. L'absence de transport peut empêcher les Aînés de se joindre à des services, rassemblements, fêtes ou autres événements. Les barrières physiques rencontrées dans les lieux de foi peuvent être : une architecture inadéquate, des corridors encombrés, un éclairage insuffisant, la couleur, l'inaccessibilité aux marchettes et fauteuils roulants ou encore l'information imprimée en petits caractères.

Les installations peuvent ne pas exister. Beaucoup de communautés des Premières Nations n'ont pas de maison de guérison. Il peut être difficile aux chefs de la foi d'apporter un soutien en cas de crise au moment opportun, lors de maladies, du décès d'un conjoint ou lorsqu'un Aîné doit quitter son domicile pour une institution de soins de longue durée. Les autres membres de la communauté religieuse ou spirituelle peuvent ne pas avoir la formation adéquate pour intervenir en cas de crise.

L'insensibilité culturelle et la méconnaissance des traditions culturelles inuit, des Premières Nations et des minorités ethnoculturelles peuvent empêcher les Aînés des maisons de santé et autres institutions de vivre leur foi ou de s'engager dans des pratiques spirituelles traditionnelles. Il peut être difficile pour les Aînés de célébrer les journées sacrées de pratiques religieuses et spirituelles autres que chrétiennes étant donné que le calendrier est en conflit avec celui de l'ensemble de la société. Les pratiques canadiennes s'appuient sur le calendrier chrétien.

Voici des façons d'aider les Aînés à accéder à un meilleur développement spirituel :

- Instaurer des services de transport bénévole.
- Encourager les membres de la communauté à accompagner bénévolement les Aînés, qui peuvent avoir besoin d'aide, aux rencontres, fêtes, offices religieux ou autres événements.
- Examiner les barrières physiques dans les lieux de culte en terme de son, d'éclairage et d'accessibilité.
- Établir une bibliothèque de prêt offrant des services d'enregistrement pour les Aînés confinés chez eux et des livres en braille pour les Aînés handicapés de la vue.
- Créer un groupe de soutien pour les Aînés en deuil.
- Encourager des visites amicales auprès des Aînés confinés chez eux.
- Construire des installations comme des maisons de guérison.

Culture, sentiment d'utilité, interconnexion et participation communautaire :

Les rôles traditionnels et changeants des Aînés

«Pour les Indiens, avoir les cheveux gris est un signe de respect, de maturité et d'appartenance à la communauté en tant qu'Aîné. Nos parents nous ont enseigné à écouter nos Aînés parce qu'ils étaient notre avenir, nos éducateurs. Nous nous asseyions en cercle pour écouter nos grand-mères... elles nous parlaient du passé et de ce qui s'était passé de nombreuses années auparavant et nous parlaient du présent; elles nous racontaient ce qui s'était passé et ce qui arriverait dans le futur et avaient prédit que nous finirions par perdre notre culture... elles étaient celles qui insufflaient en nous notre mode de vie de sorte que nous ne l'oublions jamais.»

- Clara Pasqua



◀ Célébrer l'Esprit

Par suite de l'assimilation forcée, de la transformation culturelle, d'une conception changeante des Aînés dans la société dominante et des attitudes de ségrégation envers les personnes âgées, les Aînés



inuit et des Premières Nations vivent un déclin de leur statut social et une diminution des rôles traditionnels de chefs, d'éducateurs et de gardiens culturels et spirituels respectés de la communauté.

Comme le fait remarquer Margaret LaBillois, Aînée et ancienne chef micmaque, «Les Aînés d'aujourd'hui ne sont plus des Aînés, mais seulement

de vieilles personnes.» Des tendances similaires sont observées dans de nombreuses communautés des minorités ethnoculturelles. Les Aînés étaient respectés et valorisés pour leur sagesse dans leur pays d'origine, tandis qu'au Canada beaucoup d'entre eux ont l'impression d'être un fardeau pour leur famille et la société car les adultes les plus âgés n'ont pas une position dominante ou respectée dans la société occidentale contemporaine.

Comme l'explique Frank de Leon, «Aux Philippines, les jeunes surtout, chaque fois qu'ils arrivaient à la maison, ils nous baisaient les mains, nous, les vieux... lorsqu'ils sont arrivés au Canada, ils ont trouvé que leurs enfants tout à fait canadianisés... Ils ne croient plus en eux. Ils se sentent désolés de venir ici... Vos enfants vous aiment, c'est seulement que vous ne les comprenez pas, car la vie est tellement différente de notre vie aux Philippines... Ils écoutent les vieilles personnes... la mère... le père, mais ici c'est différent. On les écoute. On les écoute parce que c'est eux qui paient la maison, c'est eux qui paient l'hypothèque.»

Barrières à la participation dans la croissance et le développement communautaire :

- Les Aînés qui ne parlent pas français ou anglais peuvent être incapables de communiquer avec les autres membres de la communauté qui ne parle pas la langue autochtone ou la langue de la minorité ethnoculturelle.
- Les Aînés peuvent manquer de moyens transport pour assister aux rencontres ou autres événements.
- Les Aînés peuvent ne pas être informés des événements ou activités communautaires.
- Les Aînés peuvent avoir une mauvaise santé.
- Les Aînés peuvent être trop préoccupés pour leur survie et manquer de temps ou de moyens pour s'impliquer dans la communauté.
- Un sentiment d'inadéquation, venant des effets du déracinement culturel, des changements dans les conditions de vie et la dépendance plus grande envers la famille peuvent donner l'impression à beaucoup d'Aînés d'avoir perdu leur droit d'être respectés, d'exercer une quelconque autorité ou de traiter les problèmes sociaux dans la communauté.
- Les membres de la communauté peuvent de ne pas connaître les expériences des gens âgés et leurs expériences et contributions à la communauté.
- Les membres de communauté peuvent avoir des attitudes négatives envers le vieillissement et les gens âgés.



◀ Shakotsiën:tha – «Guérir les guérisseurs»

QUELQUES MÉTHODES POUR PRENDRE SOIN DE SOI-MÊME

Le symbole chinois pour crise se compose de deux éléments : le premier pour le concept de danger, le second pour le concept d'opportunité. Toutes les crises font naître la question : «où est, dans cette situation, l'occasion d'apprendre et de devenir plus fort?»

Les stratégies qui servent à prévenir l'épuisement professionnel et le traumatisme vicariant ressemblent à celles qui servent à aider les survivants de traumatisme à reprendre leur pouvoir. La première étape consiste à s'engager à vivre une vie équilibrée et holistique au niveau individuel, et au niveau de l'équipe ou de l'organisation. La deuxième étape consiste à accepter que nous ne sommes pas à blâmer, que nous ne sommes pas fou non plus ou que nous faisons «mauvais métier». La troisième étape consiste à apprendre, utiliser et partager avec nos pairs des stratégies appropriées à la culture, qui permettent de prendre soin de soi de manière efficace.

ENGAGEMENT ENVERS NOTRE FAÇON DE TRAVAILLER

Voici quelques méthodes utilisées par les travailleurs de première ligne, conseillers et Aînés durant la retraite organisées par Wabano, qui illustre cet engagement envers un mode de vie équilibré :

Ce que les Aînés pratiquent :

- Se purifient quotidiennement - pensées, gestes et mots - par la fumée des herbes médicinales sacrées.
- Continuent à consolider le cercle qui n'a pas de commencement ni de fin et auquel nous appartenons tous.

Ce que les travailleurs de première ligne et les conseillers pratiquent :

- Se rappellent d'aimer et de grandir
- Établissent des liens avec d'autres organisations et partagent le travail
- Maintiennent leur engagement envers leurs clients autochtones : les aider à se prendre en charge.
- Grandir, se développer au niveau personnel et professionnel en travaillant pour les personnes et communautés autochtones.
- Rapporter et transmettre ce que nous avons appris à travers ce manuel à nos organisations et communautés.

CONCLUSION

«Aujourd'hui nos nations luttent pour retrouver la force que nous tirions jadis de nos enseignements culturels et de notre vue du monde. Nous savions que le chemin serait quelquefois difficile dans cette vie physique; Mais nous savions aussi que tout ce qui était nécessaire pour surmonter ces difficultés la vie se trouvait sur notre mère la terre et que celle-ci nous ferait don de remèdes médicaux, de nourriture, d'abri et qu'elle nous enseignerait comment nous devons vivre et nous comporter dans le monde créé.

Nous ne pouvons honorer ou faire la louange de nos histoires culturelles si en tant qu'êtres humains, nous restons silencieux et permettons la violation de nos enseignements sur la générosité, le partage, la force et l'honnêteté. Nos ancêtres, Grand-pères et Grand-mères ne permettraient à aucun membre de leur peuple de vivre sans ces enseignements; ceci était une situation inconnue chez nos peuples. Nous apprenions à partager, même si cela voulait dire que nous serons privé de choses pendant quelque temps. Nous avions coutume d'offrir notre dernier morceau de pain, de viande ou de farine à quelqu'un qui n'en avait pas. Nous avons besoin de rappeler à tous les membres de nos peuples que nous ne devrions jamais accepter qu'un seul d'entre nous souffre sur celle qui nous nourrit tous, notre mère terre»

Daniel Printup,

Intervenant-conseiller en traitement des toxicomanie.



Célébrer l'Esprit

Participation à la vie communautaire



Les Aînés sont les derniers gardiens des langues et traditions culturelles autochtones dans beaucoup de communautés. Ils ont un rôle particulier à jouer dans les efforts actuels en vue de la guérison et du renouveau culturel, en insufflant aux autres la fierté de l'héritage culturel, et en vue de la guérison et du renouveau spirituel comme éducateurs, en enseignant les compétences de vie, la conscientisation personnelle, la langue, l'histoire et les traditions.

La perte de la culture, des traditions et de la langue est une tendance commune du fait que des générations successives d'immigrants s'intègrent et s'adaptent à la société canadienne. Les Aînés des minorités ethnoculturelles ont un rôle important à jouer en préservant leur patrimoine culturel, en préservant la langue minoritaire, en aidant les jeunes à développer un sentiment positif d'identité culturelle et en aidant les nouveaux venus à s'adapter à la vie canadienne.

Encourager la participation des Aînés :

- Encourager les Aînés à rester membres ou à participer dans des organisations ethnoculturelles et des institutions ou programmes communautaires.
- Encourager la participation des Aînés dans les Conseils de bande et autres projets de développement communautaire.
- Promouvoir la participation des Aînés dans des activités afin qu'ils puissent montrer leurs compétences.
- Fournir aux Aînés des occasions de participer à des activités ou à des rassemblements d'Aînés culturellement spécifiques.
- Encourager les Aînés à s'impliquer dans l'enseignement de la langue, de la culture et de l'histoire.
- Organiser des événements pour rendre hommage aux Aînés dans la communauté.
- Planifier des activités qui réunissent à la fois les Aînés et leur famille.
- Mettre sur pied un projet d'histoire orale illustrant la vie des Aînés dans la communauté.
- Faire appel aux Aînés en tant que professeurs et conférenciers invités.
- Demander aux Aînés d'accueillir et de féliciter les personnes invitées aux événements de votre communauté.
- Créer des groupes du troisième âge selon le modèle des clubs de services ou des comités d'Aînés.

Mettre les générations en relation

Dans un grand nombre de familles des Premières Nations, inuit et des minorités ethnoculturelles, les liens de la culture traditionnelle s'érodent, et beaucoup d'Aînés connaissent une génération croissante et un fossé culturel. Les plus jeunes dans les familles des minorités ethnoculturelles, en particulier ceux de la deuxième génération nés au Canada, peuvent adopter d'autres valeurs et modes de vie. Souvent ils ne parlent pas la langue ethnique de leurs parents ou grand-parents et connaissent peu de choses de leur histoire et traditions culturelles.

Beaucoup d'enfants inuit et des Premières Nations ont grandi avec peu de contacts ou sans contact avec les valeurs, croyances et pratiques traditionnelles et sont incapables de parler une langue autochtone. En conséquence de quoi, ils se sentent étrangers à leur identité autochtone et aux Aînés de leur communauté.

En même temps, beaucoup d'Aînés ont exprimé une profonde inquiétude concernant les problèmes sociaux persistants touchant les jeunes, comme le sida, le syndrome d'alcoolisme fœtal, l'usage abusif de drogues et d'alcool et la grossesse chez les adolescentes, qui selon eux sont fortement liés au déracinement culturel et au triste avenir qui attend les jeunes dans leur communauté. Ils ont souligné combien il était important pour les jeunes d'apprendre sur leurs traditions culturelles, leur histoire et leur langue afin de développer un sentiment d'identité culturelle fort et positif et de maintenir le lien entre le passé et l'avenir. Ce sont des éléments essentiels pour bâtir un meilleur avenir et consolider les communautés.



Le contact entre les générations est important à tout âge. Les Aînés ont besoin et veulent des contacts avec les jeunes. Les jeunes ont beaucoup à apprendre et à gagner de la sagesse, de l'expérience et de la connaissance des traditions culturelles des Aînés.

«J'ai fait partie des kokhoms (grand-mères). Je crois que ce fut la meilleure chose pour moi car je pense que nous sommes ici pour partager nos valeurs et enseigner à nos jeunes... certaines de nos grand-mères vont dehors et parlent dans les écoles... nous offrons nos services avec amour et gentillesse.»

- Bernadette Michael, Saskatoon.

Le contact entre les générations peut être mutuellement bénéfique car il procure aux Aînés et aux jeunes un sentiment de continuité et de valeur personnelle en plus de renforcer la compréhension mutuelle.

Établir des ponts entre les cultures

Les Aînés de nos nations parlent

«Avoir été amené à apprécier et à reconnaître la tradition des valeurs morales des Autochtones et quelque chose qui a toujours été important à mes yeux, que j'estime valable et que selon moi nous devrions partager avec la communauté non autochtone... Notre système de valeurs s'appuie sur des valeurs morales, comme l'honnêteté, la fierté, l'intégrité et la spiritualité, qui sont quasiment inexistantes dans la société d'aujourd'hui.»

- Peter Dubois, Fort Qu'Appelle.

«Partager les connaissances que nous avons apprises de nos ancêtres et continuer de partager avec chacun, quelle que soit son origine.»

- James Pasteen, Davis Inlet.

«Dans une communauté comme la Saskatchewan, il régnait un esprit pionnier qui voulait que les gens s'entraident automatique-ment... nous devons revenir à ce sens de la communauté.»

- Marie Kishchuk, Saskatoon

«Ils s'assoyaient avec nous à l'époque et nous disaient qu'il n'était pas important de savoir qui s'asseyait avec nous car nous sommes tous des être humains comme nous; nous avons des cultures différentes, différentes façons de faire les choses mais nous sommes tous... nous avons tous été créés par le Créateur et nous devons respecter chaque personne qu'il a créée.»

- Clara Pasqua, Collège indien fédéré de la Sasaktchewan

Les pensionnats autochtones ... en sibérie



Dans les années 30, le gouvernement central a créé des internats destinés à dispenser un enseignement aux enfants des peuples nomades ; l’enseignement était en partie bilingue. Ce système partiellement couronné de succès a par la suite été utilisé comme instrument de la ‘Russification’. Ce système est devenu obligatoire et a été étendu aux enfants des crèches et des jardins d’enfants. Les enfants étaient enlevés à leurs parents dès l’âge d’un an. Six jours par semaine, 24 heures sur 24, ils apprenaient à parler le russe et à penser en russe. Plusieurs générations d’individus n’ont pas été autorisées à apprendre leur langue maternelle; les enfants vivaient avec leurs parents et leurs familles un jour par semaine. Les structures familiales et sociales ont inévitablement été détruites.

- *Le Statut de l’éducation des peuples autochtones: vue d’ensemble*
Rapport de l’Internationale de l’éducation

<http://www.ei-ie.org/action/french/ftrindex.htm#autochtones>

Déjà vu

Tirés et adaptés des articles« Une illustration de la question autochtone en Russie» de Yvon Csonka et «Terre Dolgane» de Michel Gaillot

Ces articles au complet peuvent être consultés sur les sites suivants :
<http://membres.lycos.fr/ccmm/analyse.htm>
<http://syndicatpotentiel.free.fr/mi3.html#CONCLUSION>

De la fin du XVI^esiècle au début du XX^e, la Sibérie fut colonisée par la Russie des tsars et placée sous sa seule autorité. Outre les massacres et les répressions consécutives à quelques soulèvements, les autochtones furent plus largement soumis à une politique de “sédentarisation – christianisation – russification”, destinée à les incorporer à l’Empire en les uniformisant et en les obligeant à en adopter les règles et les comportements civilisés. Ce fut leur premier contact avec la civilisation, laquelle s’employa progressivement, surtout au XIX^e siècle, à leur ((les)) faire bénéficier des bienfaits de l’idée d’”homme universel”, qui bien entendu n’était pas un vagabond, ni un impie, et parlait de surcroît en langue russe.

Un siècle plus tard, la jeune Union soviétique réitère les mêmes erreurs. La trilogie d’antan est remplacée par une autre - très semblable: “sédentarisation - athéisme - soviétisation “. Ainsi, une fois de plus, il s’est avéré nécessaire de détruire tout ce qui avait été tant bien que mal construit, en remplaçant le christianisme imposé par les missionnaires orthodoxes par un athéisme ((obligatoire)), et en surimposant à l’appropriation des terres par l’ex-Empire une collectivisation planifiée en haut lieu par le nouvel Etat soviétique.

En 1926, au début de la politique soviétique des nationalités, “vingt-six petits peuples du Nord” – peuples de chasseurs, pêcheurs, cueilleurs ou éleveurs ont été assignés à une liste officielle en raison de leur “arriération économique et sociale” et de la faiblesse de leurs effectifs.

Les politiques soviétiques envers les “vingt-six petits peuples du Nord”.

La doctrine marxiste-léniniste comportait une théorie de l’évolution des peuples, qui tenait compte de la question de la nationalité. L’objectif était de parvenir à une société industrialisée, sans classes sociales, et où l’identité soviétique supplanterait tout sentiment national ou ethnique. Les “vingt-six petits peuples”, étaient considérés comme se trouvant au stade le plus primitif de l’évolution historique de l’humanité. Il s’agissait

de les faire accéder au socialisme en leur évitant les étapes intermédiaires du schéma marxiste. Cela nécessitait et justifiait des interventions constantes et importantes. Le développement ciblé de ces peuples ne pouvait avoir lieu sans éradication des “archaïsmes nuisibles” et “liquidation de l’arriération culturelle”, de ces “archaïsmes”.

La “lutte des classes”, centrale dans la théorie marxiste, fut difficile à identifier parmi les vingt-six petits peuples, mais - avec un peu d’imagination - on y parvint dès le début des années trente. Il s’agissait de réorganiser l’économie traditionnelle et d’entamer la collectivisation. Les chasseurs et les éleveurs durent d’abord se réunir en *artels* (groupes de coopération), qui furent ensuite consolidés en *kolkhozes* (fermes collectives). L’exploitation industrielle des richesses du Nord commença partout où cela se pouvait, dans l’intérêt de l’Etat central soviétique - et certainement pas dans celui des habitants locaux, même si l’on présentait cette industrialisation comme un progrès pour ceux qui s’y convertissaient.

La collectivisation des troupeaux de rennes fut, comme ailleurs, réalisé inexorablement et brutalement : fuite des éleveurs vers les lieux les plus reculés, abattage de troupeaux que l’on refusait de céder à l’Etat, exécutions d’éleveurs récalcitrants.

C’est en fait avec la Révolution de 1917 qu’a commencé l’assimilation profonde et méthodique des peuples autochtones. Mais la véritable assimilation ne pouvait se faire sans supprimer préalablement tous leurs attributs culturels. Il s’agissait alors de détruire tout héritage et toute provenance, afin que dans l’oubli de leur passé, ils puissent enfin s’ouvrir à l’avenir glorieux prévu par le communisme, et promis à tous ceux qui participaient ou contribuaient à son avènement. C’est ainsi que dès les années 30, la quasi-totalité des chamans furent fusillés, et que les systèmes claniques sur lesquels s’organisaient la gestion des territoires, de l’élevage et de la chasse, furent démantelés

Des années 1950 datent l’intensification des efforts de sédentarisation, la construction de villages en dur et la fermeture autoritaire d’agglomérations. Dans les nouvelles bourgades où la population autochtone était concentrée, la soviétisation et son instrument principal, la russification, pouvaient être accélérées, cela d’autant plus que les mères devaient travailler hors du foyer et que les enfants étaient contraints de vivre en internat dès leur sevrage. Les fermetures de villages et les déplacements de population se poursuivirent jusqu’à la fin des années 1970.

De nombreuses publications indiquent que la mortalité parmi les vingt-six peuples est particulièrement élevée partout en Russie, et que l’espérance de vie se situait, à la fin des années 1980, au moins une dizaine d’années au-dessous de la moyenne russe. Ce sont surtout les morts violentes et les maladies infectieuses qui alourdissent le bilan. L’alcoolisme correspond à l’image stéréotypée du fléau qu’il représente pour les populations du Nord ; et contribue pour beaucoup à la surmortalité, par maladie mais surtout par accident et violence.

La russification pratiquée par le système des internats, dans le domaine de la langue mais aussi des comportements, etc, ne consistait pas qu’en un colonialisme cryptique : il s’agissait surtout par ce biais de promouvoir la soviétisation. Le système permettait également d’aliéner les jeunes de leurs croyances, de leurs coutumes, et de tout ce que l’éducation traditionnelle développait en eux pour en faire des membres fonctionnant économiquement et socialement dans la communauté autochtone.



◀ Les pensionnats autochtones ... en sibérie

Les femmes et les enfants (qui sont instruits de force et envoyés dans des pensionnats la plupart du temps) n'ont plus le droit de suivre les hommes dans le déplacement des troupeaux et la chasse. On sépare ainsi les familles pendant des mois créant un gros problème de lien affectif. Les chefs de clans sont envoyés dans les camps pour les travaux forcés ou bien éliminés. Les Chamans doivent rendre leur costumes et leur tambours et sont interdits de pratiquer. Ceux qui manifestent de l'opposition subissent le même châtiment que les chefs de clan.

Ainsi, par des moyens divers et variés, - tels que les impôts en fourrure, la pratique des otages (pour les obliger à respecter ces impôts, et les règles édictées par le nouvel occupant), le troc contre de la vodka, l'arrivée en masse de colons, l'évangélisation forcée, puis sous la période soviétique, la collectivisation des terres, l'alphabétisation obligatoire, l'imposition de la langue russe, la déportation ou l'extermination des élites et des chamans,

l'interdiction des fêtes, des rituels, des danses traditionnels, ((l'asservissement de l'art traditionnel au "réalisme soviétique")), la sédentarisation des nomades, la transformation industrielle de la nature, et sa pollution souvent de manière irréversible, avec tous les problèmes de santé qui en découlent -, l'existence et le monde de ces vingt six "peuples frères" de la Sibérie, au nom même de cette fraternité et de la civilisation qui était censée leur être apportée, furent littéralement et systématiquement laminés.

Il semblerait qu'il n'est pas nécessaire, pour écraser des peuples, de recourir aux armes et de se livrer à des pogroms, ou à des massacres massifs. Il semblerait même que la mise en place, et l'application méthodique et constante, d'une négation ethnique par étouffement et grignotement progressif de son identité se révèle tout aussi, sinon plus efficace.

Les aïeux du "Renne blanc"

<http://membres.lycos.fr/ccmm/revue.htm>



Evenk nomad riding a reindeer

Voici une histoire raconté par un membre de l'ancienne nation autochtone des Evenkes, l'un des peuple autochtone du Nord, en Sibérie. Comme tous les peuples autochtones du Canada, leurs traditions et cultures ont subi les effets dévastateur d'une même force «civilisatrice», y compris l'enlèvement des enfants et leur placement dans des pensionnats.

Dans la taïga de montagne, derrière le lac Baïkal, vit le clan des anciens éleveurs de rennes. Tout allait bien durant plusieurs siècles jusqu'à ce que la *civilisation* arrive. La civilisation se manifesta majoritairement par l'implantation forcée de villages artificiels, l'éducation forcée des enfants Evenks en pensionnat hors de leur communauté et une assimilation forcée d'une culture étrangère. Les bons habitats, l'éducation et la culture ne sont pas de mauvaises choses. Seulement pour mon peuple cela a apporté la misère et les destructions.

Forcer les éleveurs à travailler dans les collectivités d'état donna peut-être quelque chose, mais au milieu de bonnes choses en vint une mauvaise, mon peuple perdit rapidement son identité et sa culture. Et avec cela, sa religion, ses traditions, sa capacité à chasser et pêcher comme le faisaient les anciens. Mon peuple fut englouti par un flot d'immigrés et perdit ses clans et ses liens familiaux.

A la fin du XIX^{ème} siècle, les Evenks perdirent leur langue, leurs traditions et le plus important, l'élevage traditionnel des rennes. Dans la région de Tchita, l'élevage de rennes est en déclin aigu. La majorité de la population et l'administration régionale étaient indifférentes aux arts anciens. La forêt ancestrale de la taïga a été divisée en parcelles de chasse pour des entreprises commerciales. Mais tous ces gens ne savent pas et ne comprennent pas la liaison importante - Evenkes - Rennes - la vie dans la taïga.

Nous avons recréé l'organisation en clans, nous l'avons appelée "Le Renne Blanc". Nous avons écouté nos rennes et essayé de vivre dans un nouveau monde aux cotés du code de l'honneur de nos anciens, pour raviver à nouveau nos racines claniques et familiales. Mais nous sommes constamment à lutter pour notre choix de vie. Les autorités disent qu'il est illégal de posséder les armes dont nous avons besoin. Mais comment pouvons-nous être dans la taïga sans armes ? Comment protéger nos rennes et nous-mêmes contre les prédateurs ?

Nous ne sommes pas contre les règles officielles. Nous sommes juste contre les règles ridicules et dangereuses.

Nikolai Aruneev – Evenke –Région de Tchita.

Retisser les liens :

Faciliter la guérison des traumatismes subis dans les pensionnats et des séquelles intergénérationnelles

Personne-contact:

Ms. Allison Fisher
Directrice générale
Téléphone: 613-748-7144
Télécopieur : 613-748-9364



Adresse de l'organisation:

299 Montreal Road
Vanier , ON K1L 6B8

Pour obtenir un exemplaire du manuel, contactez :
cpelier@wabano.com

«Si le Grand Esprit avait voulu que je devienne un homme blanc, il m'aurait créé de race blanche. Il a mis dans votre coeur certains désirs et projets; dans mon coeur il a placé d'autres désirs, différents des vôtres. Chaque être humain est acceptable aux yeux du Grand Esprit. Il n'est pas nécessaire que les aigles soient des corbeaux»

- Sitting Bull

Le Centre de santé autochtone Wabano a publié un manuel pouvant servir à la fois d'outil de référence et d'apprentissage, destiné aux organisations desservant les personnes autochtones. Le contenu de ce manuel est axé sur la guérison des traumatismes et s'adresse aux survivants directs des pensionnats ainsi qu'à ceux de leurs descendants affectés par les répercussions intergénérationnelles de ces traumatismes. Ce manuel a un objectif double : premièrement, il promulgue une approche de guérison des traumatismes appropriée à la culture pour les travailleurs de première ligne. Deuxièmement, utilisé comme outil d'enseignement, il sert à rehausser le niveau de sensibilisation vis-à-vis de la culture et de l'histoire autochtone, dans le contexte des sévices perpétrés dans les pensionnats. Ce manuel de ressource sur la guérison est donc un outil précieux aussi bien pour les travailleurs de première ligne que pour les prestataires de services.

Le projet shakotsié :tha, qui a produit ce manuel, représente l'effort coopératif de nombreuses personnes profondément engagées envers la guérison des traumatismes subis dans les pensionnats et leurs répercussions intergénérationnelles.

Shakotsié:tha, dans la langue Mohawk (Agniers), signifie «guérir les guérisseurs». Ce nom a été choisi pour mettre en relief le rôle important et inspirant que joue «le guérisseur ayant l'expérience personnelle de blessures» dans le processus de reprise de pouvoir de ceux qui ont subi des traumatismes.

Les Autochtones ont beaucoup à enseigner au sujet d'approches et de méthodes appropriées à la culture en ce qui concerne la guérison des traumatismes, en commençant par le rétablissement de la foi - envers le système et les autres - chez les personnes dont la confiance a été sévèrement blessée.

Le projet a aussi permis de créer d'autres types de ressources : une bibliographie annotée sur le matériel de référence spécifiquement relié aux abus subis dans les pensionnats, aux traumatismes et à la guérison; une bibliothèque de documents axés sur l'éducation et la formation; un groupe-ressource de 25 travailleurs de première ligne et de conseillers autochtones, prêts à partager leurs connaissances avec leurs organismes et leur communauté.

L'élaboration du contenu du manuel a débuté lors d'une retraite d'une semaine, organisée pour les travailleurs autochtones de première ligne. Guidés par la Grand-mère/Aînée crie Irene Lindsay et l'Aîné/Guérisseur traditionnel Angaangaaq Lyberth, les participants ont pu créer un lieu de guérison sécuritaire facilitant l'exploration des impacts multi-dimensionnels des pensionnats et du déménagement sous contrainte des peuples Inuits, Métis et des Premières Nations.

Aujourd'hui, le long silence est brisé. Les récits d'expériences vécues émergent chaque jour en plus grand nombre. La pleine mesure de l'injustice perpétrée contre les peuples autochtones est révélée au grand jour. Ce manuel célèbre et honore les caractéristiques uniques qui ont permis à nos peuples non seulement de survivre mais de préserver leur fierté, vitalité et beauté.

Les travailleurs de première ligne et les conseillers autochtones détiennent des connaissances-clé qui leur donne une place et un rôle privilégié dans le processus de guérison des traumatismes du passé et l'établissement de nouvelles relations entre Autochtones et non-autochtones.

La première ligne est donc un lieu d'espoir pour les survivants et les intervenants. Ce manuel a justement été créé pour aider à ce travail sacré de guérison.

suite de la page 4

Mais, il faut que je revienne aux valeurs familiales de la vraie vie et comme disait une grande formatrice Ojibway, Bea Shawanda, on ne peut citer que les exemples que l'on connaît bien. Quand je pense à ma famille, je pense à une foule de gens, mes grands-parents, mes oncles et mes tantes, mes cousines et mes cousins. Les valeurs qui guidaient cette famille étaient celles qui les avaient guidées depuis plusieurs générations. On ne nommait jamais ces valeurs, par plus qu'on en parlait. C'était tout simplement une façon de vivre. Mais, puisque je dois parler de valeurs, je dois aussi nommer ces valeurs pour bien me faire com-

prendre. On ne parlait jamais de valeurs familiales, mais, on en avait beaucoup et je peux vous dire que c'est seulement en préparant ce petit texte que je suis arrivée à réfléchir à nos valeurs familiales et à les nommer.

Chez-nous dans ma famille abénakise, là où j'ai été élevée, les valeurs qui comptaient beaucoup étaient la politesse, le respect et l'humour, pas le genre d'humour qu'on voit à la télévision de nos jours, non, un type d'humour tranquille. Les gens de ma famille étaient tous très calmes et pacifiques et leur type d'humour leur ressemblait. Ils

aimaient bien rire et se taquiner mais jamais par malice.

Une autre grande valeur de ma famille était l'identité. J'avais compris que nous étions des abénakis et que les abénakis sont des gens fiers et orgueilleux. Ils devaient commencer à nous dire qui nous étions très jeunes, parce que quand j'étais petite, je pensais que le monde entier était des abénakis, comme nous. Mais, en grandissant, j'ai appris que le monde était compartimenté en sociétés, que l'on voulait nous faire croire très différentes les unes des autres.

s.v.p. voir page 16 ▶

Retisser nos liens

Centre de santé autochtone Wabano

Qu’est-ce qu’un traumatisme?

On admet de plus en plus que le traumatisme psychologique affecte les gens qui se retrouvent sans pouvoir ou contrôle. Au cours d’un événement traumatisant, le pouvoir de la victime lui est arraché par une force qu’elle ne peut vaincre.

Lorsqu’il s’agit d’une force lâchée par la nature, on parle de catastrophe naturelle. Lorsqu’un être humain exerce cette force, nous la qualifions d’atrocité ou d’inhumanité. Les événements traumatisants détruisent les systèmes qui nous permettent normalement de sentir que nous avons le contrôle de notre vie, de que nous sommes connectés avec le monde et les autres et que les choses ont un sens pour nous. La racine du mot traumatisme est « blessure ».

Exemples de traumatismes psychologiques

Le traumatisme peut être un événement unique ou une série d’expériences y compris des situations effrayantes comme des accidents de voiture, un feu, une violence physique, des menaces, la peur de la douleur, la mort d’un enfant ou d’un des membres de la famille. Il peut aussi inclure l’abus sexuel, la séparation de la famille ou de la communauté, la guerre, la pauvreté extrême ou la privation, la négligence chronique, le racisme et d’autres formes d’oppression.

Qui sont les survivants du traumatisme ?

Dans le contexte des abus sexuels dans les pensionnats et des déménagements forcés, on parle de deux types de survivants : les survivants directs et les survivants des effets inter-générationnels. Dans les deux cas, les survivants ont subi des traumatismes, accumulé des pertes dans leur famille, dans leur culture, leur langue et ont perdu dans leur propre identité.

- Les survivants directs sont les adultes qui, dès leur enfance, ont subi le traumatisme d’avoir été enlevé à leur famille, d’avoir été privé de leur communauté, de leur langue maternelle et de leurs coutumes traditionnelles.
- Les survivants directs sont les adultes qui, dès leur enfance ont subi des abus sexuels, émotionnels ou physiques, ou de la négligence de soins due aux nombreuses années de détention dans les pensionnats.
- Les survivants directs sont les familles et les membres des communautés à qui on a arraché les enfants, et qui ont été privés de la joie et des responsabilités d’élever la génération de leurs propres enfants, petits-enfants, nièces et neveux.
- Les survivants directs sont les jeunes et les adultes autochtones sur qui, maintes fois, des représailles ont été exercées par des traitements brutaux qui avaient pour but de « contrôler » leur mauvais comportement soit dans les prisons, dans les rues, dans les sections psychiatriques des hôpitaux, les services de santé mentale, les hôpitaux, les centres de traitement pour dépendance ou les écoles.
- Les survivants des effets inter-générationnels sont les descendants de ces



enfants qui ont passé toute leur enfance dans les pensionnats, privés de tout sentiment ordinaire de la famille, des liens basés sur les relations naturelles, de la confiance dans la vie communautaire, et dont les abus subis durant leur enfance, les traumatismes et les nombreuses pertes n’ont jamais été reconnus et encore moins résolus.

- Les solutions pour faire face à ces abus traumatiques et négligences sont si variées et complexes, que les survivants peuvent répondre à toutes sortes de diagnostics différents ou à plusieurs en même temps.

De plus, comme les abus étaient dirigés aussi bien contre les filles que contre les garçons également, les survivants appartiennent aux deux sexes, ils représentent tous les âges, tous les niveaux de revenus, toutes les orientations sexuelles ou les niveaux d’habiletés.

Bien qu’ actuellement, les femmes représentent le plus grand nombre de clients au sein des programmes de guérison de traumatisme, beaucoup d’hommes et de jeunes garçons ont aussi subi, dans leur enfance, des abus et des traumatismes.

Cependant, le manque de reconnaissance et de dénonciation de l’abus sexuel durant l’enfance chez les hommes, additionné à la socialisation occidentale qui enseigne aux garçons et aux hommes de renier ou d’éviter tout sentiment constituent des obstacles à la guérison des hommes autochtones.

Le traumatisme dans le contexte des pensionnats et du déménagement forcé.

Les survivants directs du système des pensionnats ont brisé le long silence de leur souffrance.

Ils parlent désormais de la violence dont ils ont été victimes et de la cruauté infligée à d’autres enfants ou à des frères et sœurs plus jeunes, et leur impuissance à arrêter ce processus.

Ils parlent de leurs enlèvements par force à leurs familles et à leurs communautés, quelquefois pour dix mois de l’année et d’autres fois pour toute la durée de leur enfance. Ils parlent de leur abandonnement répété, de leur solitude et de leur isolement. Ils parlent de leur tentative pour éviter les abus en essayant de s’échapper, de la poursuite de la police, et des punitions subies quand on les ramenait au pensionnat. Ils parlent de leurs familles et de leurs communautés qui étaient impuissants dans leur démarche pour les protéger.

Les Inuits parlent également de leur terreur d’enfance quand ils ont pris l’avion pour la première fois, loin de chez eux, de la toundra qui leur manquait beaucoup, des odeurs familières, de la lumière et des ombres de la vie dans le Nord.

Ils parlent d’une douleur très intense en visitant des camps de leur enfance abandonnés depuis longtemps; de retrouvailles, après des décennies, de reliques de leur enfance perdue, des ustensiles de cuisine, des jouets, des boutons, tout cela avait été laissé là, à cause d’un départ précipité et d’un déménagement forcé.





Retisser nos liens

Centre de santé autochtone Wabano

Les effets inter-générationnels

Plusieurs générations d’enfants autochtones ont passé la majorité de leur enfance dans des pensionnats. Ils ont subi des abus et de la négligence qui ont laissé des marques indélébiles sur leur vie d’adultes ainsi que sur la vie de leurs descendants dont les familles ont continué elles aussi à subir des abus et de la négligence.

En tant qu’adultes, de nombreux survivants des pensionnats se trouvent encore dans des situations où ils doivent lutter tout seul contre leur douleur, leur colère, et leur peine provenant du traumatisme non résolu. Ceux qui ont essayé de trouver une solution en se mariant, ou en vivant en partenariat, se sont souvent trouvé dans des situations difficiles devant les demandes complexes de leur vie intime, de leurs responsabilités parentales et de leur vie familiale, car ils n’avaient aucune expérience ni préparation pour ces situations. Certains ont encore été victimes de violence domestique, ou ont eux-mêmes abusé leurs partenaires, leurs enfants ou leurs parents.

Le traumatisme inter-générationnel ou multi-générationnel survient lorsque les effets du traumatisme ne sont pas résolus à l’intérieur d’une génération. En effet, quand le traumatisme reste ignoré et lorsqu’il n’existe aucun soutien pour y faire face, ce traumatisme est transmis d’une génération à la suivante. Ce que nous avons appris à considérer comme « normal » quand nous sommes enfants, nous le transmettons automatiquement à nos enfants.

Les enfants qui apprennent que l’abus sexuel est « normal » et qui n’ont jamais pu analyser les sentiments qui l’accompagnent, risquent d’infliger l’abus physique ou sexuel à leurs propres enfants. Les mécanismes malsains que les personnes utilisaient pour se protéger peuvent être transmises à leurs enfants sans qu’ils en soient conscients. Voilà ce qui constitue l’héritage de l’abus sexuel et physique dans les pensionnats.

- La Fondation autochtone de guérison

Le traumatisme non-résolu

La peur et la méfiance permanente naissent du fait que les enfants ont été blessés et déçus par des personnes qu’ils aimaient et desquelles ils dépendaient. Les abuseurs disent souvent aux enfants abusés que ceci est « pour leur bien », et cela les mène à se blâmer et à se détester facilement.

Les enfants abusés par des adultes entendent aussi un autre message très clair : celui de ne pas exprimer de sentiments au sujet de ces abus. En conséquence, les enfants traumatisés apprennent rapidement à survivre d’autres expériences de traumatisme en ayant recours à des mécanismes comme le démenti ou la dissociation.

Quand on empêche un enfant ou un adulte d’exprimer des sentiments comme la colère la douleur ou la peine, ces sentiments ne peuvent aller nulle part, ils sont réprimés.

Les symptômes des traumatismes psychologiques non-résolus sont généralement extrêmement sévères. Les plus communs sont :

- l’abus de substance ou la dépendance;
- le suicide ou tout autre comportement auto destructif – se fouetter, se brûler ou se couper;
- la dissociation, (impossibilité d’exprimer des sentiments) et
- Souvenirs répétitifs où la personne revit les expériences

Le traumatisme non-résolu de l’abus subi dans les pensionnats continue à avoir des effets sur les individus, les familles, les communautés et les nations. Il continuera à avoir ce genre de répercussions jusqu’à ce que les sentiments ressentis à cause du traumatisme puissent être exprimés d’une manière saine et de façon créative.

Qu’est ce que le syndrome de stress post traumatique (SSPT)

Le syndrome de stress post traumatique (SSPT) est un trouble psychiatrique qui peut survenir à la suite d’un ou d’une série d’évènements traumatisants.

Le SSPT se définit par la répétition de cet événement traumatique durant des rêves, des hallucinations ou des retours en arrière. Le rapport ou l’imagination de vues, de sons, d’odeur ou de goûts associés à cet incident traumatisant devient la cause de ces retours en arrière.

Les personnes qui souffrent de SSPT apprennent à surveiller toutes les causes qui pourraient provoquer un retour en arrière. Parfois, ils utilisent aussi des drogues pour essayer de se neutraliser de toute stimulation sensorielle qui pourrait causer le souvenir du traumatisme initial.

Le SSPT se caractérise par des changements biologiques complexes et également des symptômes psychologiques qui surviennent souvent en même temps que des dépressions ou des maladies mentales et des abus de substances. Le SSPT a des effets sur tous les aspects de la vie des survivants y compris des effets physiques, mentaux, émotionnels et spirituels.

Quels sont les autres facteurs associés au développement du SSPT?

- Le SSPT risque de se développer plus facilement chez les personnes dont l’expérience subjective du traumatisme se caractérise en partie par ce qui suit :
- choc de grande magnitude et intensité, complètement inattendu. La personne se sent sans contrôle, impuissante ou trahie;
 - Sexuel, en opposition à une attaque non-sexuelle;
 - Une perception accrue de la menace, du danger, de horreur et de la peur;
 - un environnement qui facilite la honte, la culpabilité le stigma ou la haine de soi;

La biologie du traumatisme

Les personnes qui sont dans des situations dangereuses doivent se mobiliser et entreprendre des démarches difficiles pour éliminer le danger, la fatigue ou la douleur et se concentrer uniquement sur la survie. Voilà pourquoi, durant un traumatisme, le corps réagit par l’instinct de fuite, de lutte ou encore se paralyse.

Dans une situation normale, notre cerveau gère une circulation équilibrée de substances biologiques et tout le processus de transmission de messages grâce à son système nerveux. Mais quand il faut faire face à une situation traumatisante, le cerveau augmente fortement sa production d’adrénaline pour fournir une plus grande énergie et une meilleure endurance. Ce phénomène augmente le taux de battements du cœur et la tension artérielle et provoque la surexcitation du système nerveux.

Quand une personne vit plusieurs expériences répétées de traumatisme, le cerveau perd la capacité de contrôler ses propres substances. L’affluence chronique d’adrénaline dans le système réduit temporairement la production celle-ci. Le cerveau essaye alors de compenser en alternant la sur-stimulation et la sous-stimulation de son système.



◀ Retisser nos liens

Pendant les périodes où le cerveau est inondé de substances chimiques, le corps se retrouve dans un état de surexcitation, d'anxiété et de peur. Une fois dans cet état, les survivants vont réagir comme des victimes dans des situations traumatisantes, et seront complètement terrifiés par les personnes et les endroits qui les entourent. D'autre part, quand les substances chimiques du cerveau sont réduites, les survivants se sentent émotionnellement coincés et ne peuvent trouver ni énergie ni intérêt pour communiquer avec qui que se soit de l'extérieur.

Ceci explique pourquoi certaines personnes traumatisées se sentent et agissent comme si leur système nerveux était complètement coupé du moment présent. Comme les activités du cerveau varient, leurs sentiments passent de la neutralité à la panique ou à la terreur complète.

Ces changements psychologiques associés au SSPT causent également une surexcitation du système nerveux qui s'exprime par des symptômes comme le sursaut et les perturbations du sommeil.

Les effets du traumatisme sur la mémoire

La réponse par la lutte, la fuite ou la paralysie altèrent de façon dramatique la fonction dans deux parties du cerveau, l'hippocampe et l'amygdale. Comme ces sections du cerveau sont celles où la mémoire est intégrée et enregistrée, il existe alors une distorsion dans le processus de traitement de l'information.

Pendant un événement traumatique, c'est un peu comme si la mémoire était un morceau de verre brisé, et quelques morceaux de verre sont préservés dans le corps (appelés les mémoires du corps) tandis d'autres ressemblent à des fragments : visions fugitives de l'imaginaire visuel, parfums ou sensations.

Cette fragmentation de la mémoire qui coïncide avec la séparation des émotions et de la mémoire causée par à cause une dissociation explique pourquoi beaucoup de survivants de traumatismes peuvent seulement se souvenir de certaines parties de leur expérience. À la place de la mémoire, ils se trouvent devant des périodes d'émotion intense et incontrôlable sans entrevoir d'image claire qui puisse les aider à expliquer leurs sentiments.

Qu'est ce que les déclencheurs, l'abréaction (souvenirs répétitifs), le flooding (les souvenirs envahissants)

Le SSPT se définit par la répétition de traumatismes causés par les souvenirs répétitifs et/ou envahissants. Durant l'abréaction, les survivants revivent l'expérience de l'abus comme si celui-ci se reproduisait à cet instant. Généralement l'abréaction provient de la stimulation des sens, provoquée en particulièrement par des sons, des odeurs, des goûts ou par certains types de toucher.

La terreur qui inonde la personne durant ces expériences cause des réactions de peur excessive et d'évitement de tout ce qui pourrait stimuler un retour des souvenirs. Tout élément susceptible de provoquer le retour de souvenirs s'appellent des déclencheurs.

Quelquefois, les survivants sont tellement envahis par la terreur de revivre un incident traumatisant qu'ils se coupent complètement de la réalité présente. On appelle ceci flooding (véritable inondation du cerveau par les souvenirs et la réaction émotionnelle qui l'accompagne). De nouvelles recherches sur ce phénomène suggère qu'il s'agit d'un incident psycho-neurologique durant lequel le cerveau est complètement envahi par les substances chimiques qu'il produit pour les réactions de fuite, de peur ou de paralysie.

Ces deux phénomènes donnent lieu à des expériences terrifiantes, aussi bien pour les survivants que pour les personnes qui les entourent. L'identification du déclencheur qui a causé la remontée des souvenirs et la construction

d'une force intérieure capable de faire face aux souvenirs représentent les premières étapes vers la guérison.

La peur de l'autorité et de l'intimité.

Les personnes qui ont appris très jeunes que ceux qui détiennent l'autorité peuvent leur nuire, qu'ils ne les protégeront pas du danger ou les abandonneront, développent souvent une peur terrifiante des figures d'autorité et des relations intimes.

Les survivants qui ont une telle peur apprennent, comme mécanisme de survie, à saper l'autorité et l'intimité.

En conséquence, de nombreux de survivants rencontrent des difficultés dans le système d'éducation hiérarchique formel et les systèmes d'emploi en plus et au-delà des obstacles d'attitudes causés par des préjugés.

Au sein de relations personnelles, les survivants adultes d'incidents traumatisants durant l'enfance ont tendance à développer des mécanismes perturbateurs :

- Ils terminent une relation juste au moment où la nouveauté termine et où l'intimité commence;
- Ils ne permettent pas qu'une relation progresse au-delà de certaines limites d'intimité;
- Ils terminent une relation sur une note négative ou extrêmement conflictuelle;

Ces mécanismes peut aussi être une manière de revivre les expériences traumatisantes, permettant au survivant de diminuer sa peur de l'intimité et sa détresse, en lui donnant un sentiment de pouvoir et de contrôle sur l'abandon.

SURVICTIMISATION

La survictimisation ou victimisation secondaire se réfère à des conditions ou des circonstances, intentionnelles ou non, qui reproduisent complètement ou en partie la situation originale de l'abus; conditions sur lesquelles l'individu n'a aucun contrôle et dont les effets sont le manque d'indépendance, le détachement émotionnel ou la douleur.

Tout comme les enfants autochtones ont subi des abus dans les pensionnats qui avaient la responsabilité de les éduquer, ces mêmes enfants ont également subi d'autres abus dans les services de counselling ou psychiatriques qui auraient du les guérir.

Les survivants des abus des pensionnats sont particulièrement vulnérables à la revictimisation à cause de la marginalisation continue et de la discrimination permanente envers les personnes autochtones.

L'évidence de cette marginalisation se distingue facilement au niveau de la tolérance politique et sociale vis-à-vis des injustices continues commises envers les Autochtones, qu'elles soient perpétrées par la police à Burnt Church, au Saskatchewan ou à Ipperwash, ou par les services sociaux professionnels qui interdisent les cérémonies de purification par la fumée dans les hôpitaux.

Si la compréhension des conditions qui causent la survictimisation aidait les travailleurs sociaux et les conseillers à établir des stratégies, cette situation pourrait être évitée. On considère que les survivants de l'abus dans les pensionnats sont revictimisés dans chaque situation où :

- l'étendue de leur souffrance d'enfance est minimisée ou niée;
- ils sont blâmés pour cet abus;
- ils ne sont pas crus;
- on les croit mais ils ne sont pas suffisamment crédibles;

◀ Retisser nos liens

- on ne comprend pas leurs besoins culturels et linguistiques ou on n’en tient pas compte;

En l’absence d’une connaissance complète des impacts continus de la colonisation et du risque persistant de survictimisation, les travailleurs de front et les conseillers risquent d’ajouter aux problèmes des clients autochtones au lieu de les aider.

En ce qui concerne la survictimisation, les relations entre la police et les Autochtones demande une sensibilité spéciale. Historiquement, cette relation se caractérise par une peur ancrée et de la méfiance.

Dans le contexte de l’abus dans les pensionnats, la GRC et la police provinciale ont mis en vigueur des politiques refusant aux Autochtones le droit à une vie de famille, en leur enlevant de force leurs enfants et en les plaçant dans des écoles, des familles nourricières ou en adoption.

Il y a aussi eu d’autres incidents entre les enfants autochtones et la police quand les enfants s’échappaient pour éviter les abus et étaient ramenés à l’école par la police.

Ce rôle historique joué par la police dans la vie des Autochtones et la méfiance qui a été générée par ces situations contribuent directement aux points suivants :

- les chances qu’un jeune garçon de 16 ans soit emprisonné au moins une fois avant l’âge de 25 ans sont de 70%;
- le taux d’incarcération des hommes autochtones est 11 fois plus élevé que le taux des hommes non-autochtones;
- le taux d’incarcération des femmes autochtones est 250 fois plus élevé que celui des femmes non-autochtones;
- L’échec de la police en ce qui concerne la protection des Autochtones a été démontré au cours du meurtre brutal de deux femmes Métis de Winnipeg dont les appels téléphoniques répétés à la police ont été ignorés.



Assemblées régionales - 2002

Calgary – 1e octobre

Prince Albert – 3 octobre

Prince George – 15 octobre

Kenora – 16 octobre ◀ **nouvelle date!**

Moncton – 28 octobre

Québec – 30 octobre

Toutes les assemblées sont ouvertes au public et tous sont les bienvenus, cependant les participants doivent prendre en charge leurs frais de déplacement. La Fondation offrira des collations et un repas léger à midi.

Si vous désirez obtenir d’autres renseignements ou vous inscrire aux assemblées (inscription recommandée mais pas obligatoire) veuillez contacter Marilyn McIvor au 1-888 - 725-8886, à Ottawa au 237-4441 (poste 245).

<http://www.ahf.ca>

Le Conseil d’administration de la Fondation autochtone de guérison se rassemblera dans ces six villes afin d’amorcer un dialogue avec les peuples autochtones au sujet du processus de financement de la Fondation. Ils présenteront le rapport annuel de la Fondation, fourniront les informations les plus récentes sur les projets financés et annonceront les nouveaux projets.



suite de la page 12

Une autre grande valeur était le travail. J’ai toujours vu mes grands-parents travailler. Mon grand-père était guide de chasse, alors il était parti des mois et des mois dans le bois. Ma grand-mère faisait des paniers. Quand elle ne travaillait pas à faire des paniers qui étaient vendus à un marchand, elle faisait la cuisine, le ménage, le lavage et le jardinage. Ma mère travaillait à l’extérieur. Mon père étant mort, c’était elle qui devait gagner la vie de sa famille. Alors, le travail et l’honnêteté faisaient partie des grandes valeurs de notre famille. Moi-même j’ai commencé à travailler à douze ans durant l’été pour me faire un peu d’argent de poche.

Je suppose que la sobriété était une autre grande valeur. En tout cas, quand j’étais enfant, je n’ai jamais vu quelqu’un de Saoul dans ma famille. Je crois que c’était les femmes qui veillaient à ce que leur mari ou leur fils ne fassent jamais d’abus quand, parfois à Noël ou à un mariage, il y avait de la boisson.

Ce qui nous amène une autre valeur, la stabilité. Nous pouvions toujours compter sur notre famille pour être là en cas de besoin, ou simplement pour les visiter. La générosité faisait aussi partie de ces fameuses valeurs, parce qu’on ne peut pas travailler tout le temps comme ça, par exemple à faire des confitures, à reprendre des bois ou à sculpter un petit bateau pour le donner à son petit-enfant sans être généreux.

Je ne sais pas comment appeler une autre chose que je considère comme étant une autre valeur familiale. Je crois que c’est l’ordre. Pas la police ou l’ordre social. Non, non, je veux parler de l’ordre et de propreté dans la maison. C’est important parce que ça donne aux enfants un sentiment de sécurité. En tout cas, moi je me sentais en sécurité, par ce que la maison était propre et en ordre. Je ne sais pas si la beauté de l’environnement est une valeur, mais, je l’ai mise sur ma liste. Ma grand-mère prenait beaucoup de plaisir à

entretenir un jardin de fleurs et il y avait des arbres, tout autour, de la maison.

Les étrangers avaient droit à beaucoup de considération parce que les gens de ma famille étaient très accueillants. Ils étaient aussi bienveillants envers les amis qui venaient chez-nous. Une autre grande valeur était l’amour des enfants. Ma grand-mère a élevé les enfants de quatre familles, la sienne, celle de son beau-frère, celle de sa fille et celle de sa petite fille.

C’était comme ça chez-nous. Je crois que beaucoup de familles ont à peu près les mêmes valeurs que la mienne quand j’étais petite. Et ce sont des valeurs toujours présentes. On peut les appeler des valeurs sûres parce que c’est avec ces valeurs (ou si vous préférez avec de façon de vivre) que les enfants sont formés. Le respect, la générosité, la bienveillance, le travail, la propreté, l’ordre, l’amour, la stabilité, la tolérance et l’humour.

Les valeurs familiales

De Christine Sioui Wawanoloath

Ce n’est sans doute qu’une partie des valeurs qu’on peut découvrir en fouillant dans sa mémoire et en pensant à comment nous avons acquis telle ou telle attitude vis-à-vis ce qui nous entoure et comment nous réagissons devant une situation ou une information nouvelle. Bien souvent nos réactions spontanées, sont liées à ces valeurs familiales que nous avons acquises, durant notre enfance même si on ne savait pas que c’étaient des “ valeurs familiales ”. Mais les valeurs familiales peuvent aussi évoluer, changer, selon l’avancement des valeurs de la société. Ces valeurs humanistes atteignent éventuellement les familles qui les absorbent aussi dans leurs moeurs. En terminant, je vous souhaite une bonne vie. Que nous puissions vivre dans des temps où le respect anime la paix.



Uashat mak Mani-utenam- C’est sous le regard d’un public ébahi et attentif, que les aides de camp ont procédé à l’édification d’un Kushapatshikan (la tente tremblante), lors du dernier Rassemblement des aînés aux abords de la Mishta Shipu, près de la communauté de Uashat mak Mani-utenam le 14 juin dernier.

La tente a été dressée sous les indications d’un illustre aîné cri de 86 ans de Mistassini et ancien Kakushapatek (celui qui accomplit le rituel de la tente tremblante), Billy Blacksmith. Considéré comme un évènement exceptionnel, puisque ce rituel a depuis longtemps été abandonné par les Innus, avec la venue de religions non-autochtones, le montage de Kashapatshikan a su capter toute l’attention de personnes présentes (plus de 70 personnes de tous âges) sur le lieu de l’édification de la tente.

Cependant, le rituel complet, ou le Kakushapatek pénètre dans la tente pour le cérémonial, n’a pas pu être accompli, mais les gens ont pu s’imprégner visuellement de toute la magie entourant cette coutume presque oubliée chez les Innus. Chose certaine, la majorité des personnes présentes voyaient cela pour la première fois.

M. Blacksmith a abandonné cette pratique à la mort de son épouse. “Pour pouvoir accomplir ce rituel, il faut être un couple. Il existe un lien très puissant qui rapproche deux époux: l’amour. De plus, le fait que ce soit un homme et une femme apporte un équilibre” a-t-il indiqué.

Véritable rituel

Pour procéder à un véritable rituel, il faut d’abord que le lieu ou se construira le Kushapatshiken, soit dans un endroit calme, toujours en forêt, et éloigné des sources qui pourraient déranger le rituel soit loin de la circulation, loin d’une ville ou village, ou tout autre endroit aui pourrait perturber facilement le processus. Tout bruit peut arrêter la démarche : toux, fumer une cigarette, parler ... de même que prendre une photo, regarder à travers des jumelles, la lumière d’un flash d’une caméra ou l’éclairage des phares d’une voiture peuvent interrompre le rituel.

Utilités

Autrefois, le rituel était utilisé lors de grande famine. Kushapatshitkan servait donc de lien entre les esprits et l’homme pour connaître l’emplacement exact du gibier. Cela demandait donc au Kakushapatek d’avoir une excellente connaissance de son territoire puisque les esprits lui communiquaient l’endroit exact où se trouvait le gibier. De plus, dans le texte de la thèse de mémoire intitulé “L’univers religieux des Tshiashinnuat, ancêtres des Innuat: système de croyances à l’époque des contacts (1603-1726)” de Jean-Louis Fontaine (Innu), il est mentionné que ce rituel servait également à obtenir des nouvelles de la famille, à avoir des promesses du futur ou à guérir différentes maladies.

Article de Suzanne Régis, Innuvelle Vol. 5 NO. 6, Juillet 2002 <http://www.destination.ca/~curybuck/>

Comment le devenir?

Kakushapatek a expliqué qu’aucune transmission de ce pouvoir n’est possible de persone à personne. “J’ai reçu ce don en me promenant dans la forêt. Un arbre m’a parlé et j’ai su que je pouvais le faire.” Toutefois, il faut aussi d’autres éléments pour être choisi. Il faut que la personne soit proche de la nature et qu’elle connaisse bien la forêt. Selon lui, seuls les hommes peuvent être choisi à diriger le rituel, ce qui n’empêche pas les femmes d’aider leurs époux à le faire.

La préparation exige des procédés particuliers

Uashat mak Mani-utenam - Lors du dernier Rassemblement des aînés de Uashat mak Mani-utenam, l’aîné et ancien kakushapatek, Billy Blacksmith, est venu non seulement expliquer la signification du rituel Kushapashikan (la tente tremblante), mais a aussi enseigné le montage de la tente.

L’édification d’un Kushapatshikan demande des procédés particuliers. Chercher et couper les arbres qui feront la structure de la tente demande déjà un certain soin. L’aide de camp qui a aidé M. Blacksmith lors de cette recherche, Stéphane Vollant, a expliqué comment celui-ci avait procédé. “Dans la forêt, le kakushapatek sélectionne soigneusement les arbres qui seront utilisés pour la structure de la tente. Chaque arbre est pris dans des endroits embroussaillés. Il faut couper chaque arbre et faire attention de ne pas couper les broussailles qui l’entourent. Un minimum de quatre arbres différents est requis”, a-t-il indiqué.

“Toutefois il faut en tout 12 arbres pour faire la structure de la tente. Pour la structure verticale, il faut huit perches et alterner les arbres qui sont de la même famille” a t-il ajouté. Quatre autres feront deux cerceaux - dont chacun aura deux perches d’arbres différents - horizontaux qui contourneront les perches verticales. La plus petite est installée au sommet et la plus grande à la mi-hauteur des perches verticales. Un tapis de sapinage recouvrera le sol. On recouvre ensuite la structure de canevas et est solidement attachée par des cordes.

La cérémonie

Il ajoute que chaque arbre possède un grand répertoire de chants. “Toutefois, les arbres verticaux chanteront quatre chants chacun durant l’évènement. Quant aux cerceaux, ils chanteront deux chants chacun. Les chants du plus petit cerceau ressemblent à des chants d’enfants, ils sont moins puissants, car il est plus petit. Les chants du plus grand cerceau ont plus de force, a-t-il raconté. À partir de ce moment le kakushapatek peut entrer dans la tente. La tente commencera à trembler de plus en plus fort avec la venue - en dernier- de l’esprit de Mishtapeu (Le Grand Homme). C’est pendant ce rituel que le kakushapatek fera sa demande auprès de tous les esprits réunis, aux dires de M.Blacksmith.



Vous pouvez soumettre vos articles ou autres contributions par la poste ou sous forme de disquette:

Au Rédacteur, *Premier pas*
75 rue Albert, Pièce 801
Ottawa, Ontario K1P 5E7

Télécopieur: 613-237-4442

Courriel:

grobelin@ahf.ca



wspear@ahf.ca

Veillez inclure, avec vos contributions, une courte biographie (votre nom, ce que vous faites) ainsi que votre adresse complète (ou l’adresse de votre organisation), vos numéros de téléphone, de télécopieur et votre adresse électronique.

Le FAG ne paie pas les articles qu’elle publie dans *Premier pas* mais envoie aux auteurs une copie de *Premier pas* ou, sur demande des copies supplémentaires pour distribution.

Les points de vue et les opinions exprimés dans les articles soumis par les auteurs ne reflètent pas nécessairement les points de vue et opinions de la FAG.

La FAG conservera les articles qui lui sont soumis, pour les publier dans un autre numéro de *Premier pas*. La FAG se réserve le droit d’accepter ou de refuser les articles qui lui sont soumis. La FAG se réserve le droit de retirer les passages dont le langage n’est pas acceptable et de corriger les erreurs de grammaire, d’orthographe et de ponctuation.



Le mouvement de guérison autochtone

Extrait de Lutte contre les agressions sexuelles

Les racines

Entre les années 1950 et 1980, bon nombre de collectivités autochtones du Canada ont vécu la période la plus sombre de leur existence, mais on pourrait également considérer ces années comme les heures les plus sombres avant l’aube. En effet, les dernières années représentent une ère nouvelle, marquée par l’émergence de la spiritualité, de l’identité autochtone et d’un processus de guérison dans un grand nombre de collectivités autochtones un peu partout au Canada.

Les germes de la confiance et de l’éveil étaient toujours là, plantés par les sages aînés des générations précédentes et contenus dans les légendes, les chants, les cérémonies et les enseignements sacrés. Un grand nombre de ces vieux usages étaient gardés secrets en raison de la persécution religieuse et juridique ainsi que de la répression politique.

Les années 1960 ont représenté une période d’éveil politique et culturel pour bon nombre de peuples aux États-Unis et au Canada. La naissance du mouvement des droits autochtones grâce à des organismes comme l’AIM (*l’American Indian Movement*), aux États-Unis, et la Fraternité des Indiens du Canada a marqué le commencement visible et davantage public d’une nouvelle ère de guérison moderne chez les Autochtones. Toutefois, il y a une autre dimension au processus de transformation actuellement en cours dans des centaines de collectivités autochtones du Canada. Outre le processus d’habilitation politique, trois autres courants importants ont contribué à l’émergence de ce qui est clairement un mouvement de guérison au sein des peuples autochtones, soit :

Le renouveau de la spiritualité autochtone;

Le recours à la croissance et à la guérison personnelles comme plan d’action principal dans la vie communautaire dans le cadre de programmes comme les Alcooliques Anonymes et à une multitude de stratégies et de programmes destinés à s’attaquer aux problèmes de toxicomanie, d’agression sexuelle et de violence, et à combler les besoins en croissance personnelle.

Le mouvement de la promotion de la santé et des collectivités saines

Un grand nombre de collectivités ont connu un renouveau des anciens enseignements, cérémonies et pratiques comme l’onction, les sueries, l’usage du calumet sacré, le jeûne, la quête de la vision, les cérémonies d’appellation, la guérison, la réconciliation, ainsi que l’engagement personnel et collectif. Certaines collectivités semblent avoir oublié leur propres cérémonies et, par conséquent, des générations entières de jeunes hommes et de jeunes femmes ont visité d’autres collectivités et tribus dans l’ensemble du continent afin de trouver des maîtres spirituels qui les aideraient à réapprendre certains éléments de leurs propres pratiques et enseignements spirituels. Parfois, au fur et à mesure que des enseignements et des chants d’une autre tribu étaient présentés à une collectivité, les aînés commençaient à partager leur propre patrimoine qui avait été dissimulé dans leur coeur pendant de longues années.

Parfois, les Églises chrétiennes s’opposaient à la réintroduction de la spiritualité autochtone en enseignant aux gens que les pratiques comme l’onction et les sueries étaient des instruments du diable. Dans la plupart des collectivités, où cette opposition a régné pendant un certain temps, on assiste à une réconciliation spirituelle qui incite chacun à respecter les options, les croyances et les pratiques religieuses des autres parce qu’en fait « il n’y a qu’un seul Créateur et nous sommes tous Ses enfants ». Dans bon nombre de collectivités, nous voyons maintenant les Églises accepter l’usage du tambour, du calumet sacré, de l’onction, des légendes traditionnelles et d’autres ressources culturelles dans les cérémonies liturgiques et la vie chrétienne.

Ce qu’il importe de remarquer au sujet du problème de l’agression sexuelle, c’est que la revitalisation et la nouvelle légitimation des enseignements spirituels et culturels

ont déjà beaucoup contribué aux processus de guérison et de développement communautaires. En effet, une bonne partie de la réflexion fondamentale porte sur la définition de la guérison, la manière dont elle peut être favorisée et maintenue et la façon dont elle s’insère dans le cercle entier de la vie comprenant les personnes, les familles, les groupes, les organismes, les collectivités et les nations. Bon nombre de ces concepts proviennent des fondements culturels des peuples autochtones et sont en fait empruntés et utilisés par les praticiens de la santé de la société dominante parce qu’ils sont puissants et effaces.

L’autre courant principal qui continue de contribuer au mouvement de guérison des peuples autochtones (outre le processus d’habilitation politique et le renouveau de la spiritualité et de la culture autochtones) est le mouvement contre la toxicomanie et pour la promotion du potentiel humain. À cet égard, la contribution des Alcooliques Anonymes (AA) est très importante. Il est important de mentionner que de nombreux Autochtones ont reçu l’aide dont ils avaient besoin en se joignant aux AA. Il en est de même pour bon nombre de collectivités grâce à la ténacité des membres des AA qui ont continué à tenir des réunions (parfois pendant des années), malgré un faible taux de participation. Il est également juste d’affirmer que de nombreuses collectivités ont adopté les concepts et les pratiques des AA (comme les douze étapes) et les ont intégrés à des approches de guérison mieux adaptées aux réalités et aux conditions communautaires que les approches urbaines non autochtones liées aux réunions des AA. Parallèlement à cela, le mouvement des AA a donné naissance à des patterns de codépendance et d’adultes issus de parents alcooliques qui ont également eu une influence importante sur le contenu et le processus du mouvement de guérison autochtone grâce au travail innovateur de personnes comme Jane Middleton Moss et Ann Wilson Shaef.

Le mouvement de promotion du potentiel humain représente un autre sous-courant du processus de guérison. Ce mouvement tire ses origines de la Gestalt-thérapie, de la santé holistique, du yoga oriental, de la méditation, des stratégies de développement culturel et des arts d’interprétation (théâtre, musique et danse appliqués à la guérison). À partir de ce sous-courant, on a mis davantage l’accent sur la santé et le bien-être plutôt que sur la maladie. Ce délaissement du modèle médical a permis de renforcer considérablement les concepts autochtones de santé et de guérison. Ce renforcement a été mutuel; en effet, la perspective de chaque groupe a renforcé la perspective des autres groupes. Cet accord et ce soutien mutuels pour l’approche de la santé et du bien-être en matière de santé communautaire ont également reçu l’appui de l’Organisation mondiale de la santé, dont la première manifestation a été une déclaration rédigée lors d’une conférence mondiale tenue à Alma Ata (en Russie). Selon la déclaration d’Alma Ata, la santé « n’est pas uniquement l’absence de maladie », mais également la maîtrise de tous les éléments favorisant la santé. À partir de ce point de vue, les mouvements de promotion de la santé et de collectivités saines sont nés, et ces approches ont beaucoup en commun avec les concepts et les pratiques de guérison propres aux collectivités autochtones.

Il est également important de mentionner, pour les besoins du présent ouvrage, que l’approche de promotion de la santé et de collectivités saines est reconnue par les professionnels de la santé de la culture dominante comme une stratégie légitime pour traiter les problèmes fondamentaux de santé.

Au Canada, le mouvement de guérison autochtone a pris beaucoup d’ampleur grâce à la création, en 1982, par le ministère de la Santé du Canada, du Programme national de lutte contre l’abus de l’alcool et des drogues chez les Autochtones (PNLAADA). Les premiers directeurs de ce programme ont apporté une contribution extraordinaire au mouvement canadien de guérison autochtone en écoutant simplement les opinions des collectivités autochtones, en soutenant la mentalité autochtone et en concevant des solutions visant à prévenir et à traiter les cas de consommation d’alcool et de drogues. Dès le début des années 1980, l’alcoolisme et la toxicomanie ont été reconnues par les chefs autochtones et les professionnels de la santé comme le principal problème de santé auquel sont confrontés les peuples autochtones du Canada.

◀ Le mouvement de guérison autochtone

Extrait de Lutte contre les agressions sexuelles

Comme l’a démontré cette brève description de la naissance du mouvement de guérison autochtone, aucune personne, aucun groupe, ni aucune collectivité ne peut se vanter d’avoir amorcé le mouvement. Les chefs spirituels, les aînés et de nombreuses autres personnes ont prié d’une manière ou d’une autre pour aider leur collectivité à se dépêtrer d’une situation de détresse qui les paralysait et causait la mort d’un grand nombre de ses membres. Un nombre incalculable de héros et de héroïnes ont consacré des années de leur vie à ces réalisations, et de nombreuses ressources externes qui se sont manifestées sous la forme de collectivités modèles ou d’organismes de soutien continuent d’appuyer ce processus. À ce titre, nous avons déjà mentionné la création du PNLAADA. Voici quelques autres exemples :

La *Four Worlds Elders Conference* (décembre 1982) a réuni des aînés, des chefs spirituels et des leaders d’opinion autochtones provenant de quelque quarante groupes tribaux différents en vue d’élaborer une analyse, des principes et des stratégies visant à orienter l’action pour surmonter le problème de l’alcoolisme et de la toxicomanie. La pensée fondamentale dégagée lors de cette conférence est devenue le fondement du *Four Worlds Development Project*, dont les responsables ont travaillé au cours des quinze années subséquentes avec des centaines de collectivités du Canada et des États-Unis dans le cadre de leurs activités de guérison et de développement. *Four Worlds* a été l’un des rares organismes à travailler à l’échelle nationale en vue d’élaborer des modèles, des principes et des exemples types concrets aidant les collectivités à amorcer et à soutenir des processus de guérison communautaire. Plusieurs autres organismes oeuvrant de cette façon au début des années 1980 incluaient le *Nechi Training Institute* (Alberta), le *Round Lake Treatment Centre* (Vernon, en Colombie-Britannique), ainsi que la *National Association of Native Treatment Directors*.

La collectivité d’Alkali Lake, située en Colombie-Britannique (près de Williams Lake), a vécu un changement important au chapitre de la lutte contre l’alcoolisme. Grâce à la sobriété d’une seule personne, la collectivité a finalement atteint des taux de sobriété de quatre-vingt-quinze pour cent. L’histoire romancée d’Alkali Lake a fait l’objet d’un film (et d’un vidéo). Le film est composé de plusieurs récits et d’entrevues de personnes de cette collectivité, et le scénario s’inspire de leurs propres mots. Il n’y a pas d’acteurs professionnels dans le film. La plupart des personnages sont des résidants d’Alkali Lake jouant leur propre rôle. Selon l’un deux (Freddy Johnson) : « Je ne jouais pas un rôle, je jouais ma propre vie ». Le film intitulé *The Honour of All: The Story of Alkali Lake* a été un événement clé dans la naissance du mouvement de guérison autochtone. Des milliers de collectivités autochtones de toute l’Amérique du Nord ont pu constater, beaucoup d’entre elles pour la première fois, que la guérison est bel et bien possible.

La *National Native Association of Treatment Directors* : Un réseau national de quelque quarante programmes de traitement offerts de façon mobile ou en établissement ont été créés afin de permettre aux responsables de programmes de l’ensemble du pays d’apprendre les uns des autres et de s’aider mutuellement. Ces groupes ont travaillé sans relâche pendant des années en vue de fournir des occasions de guérison et d’apprentissage à des milliers de personnes et à des centaines de collectivités au pays.

Le cercle de guérison holistique communautaire de Hollow Water : Hollow Water (Manitoba) est l’une des rares collectivités à avoir créé avec succès un processus de guérison s’attaquant à la question délicate de l’agression sexuelle. Le modèle de Hollow Water met à contribution une équipe d’intervention communautaire. L’équipe (formée de personnes qui ont dû faire face à leur propre problème d’agression) travaille de pair avec les forces policières, les tribunaux, les services de protection de la jeunesse, les victimes, les familles et les agresseurs. Le programme vise à guérir toutes les personnes en cause et à rétablir l’équilibre et la santé de la collectivité. L’exemple de courage, de réussite et de modèle de Hollow Water a inspiré de nombreuses autres collectivités.

Ces programmes, de même que bon nombre d’autres programmes et personnes, à tous les paliers (local, régional, provincial, national et international) ont eu de multiples influences réciproques. De ce système interrelié destiné à la guérison et au

développement (au Canada, aux États-Unis, en Nouvelle-Zélande, en Australie et ailleurs), un mouvement international de guérison autochtone est né. On renforce et développe ce mouvement à l’aide de publications, de communications par Internet et de programmes d’échange; toutefois, sa vraie force réside dans la promotion de la guérison et de la santé au sein des collectivités autochtones de partout au monde. Parmi les caractéristiques du mouvement de guérison autochtone qui semblent être acceptées par la plupart des peuples autochtones, citons les suivantes :

-Le processus de guérison et de développement est enraciné dans la culture autochtone. C’est la culture qui donne la forme, l’énergie, les principes clés et les façons de travailler; c’est aussi elle qui engendre et soutient le processus de guérison.

-La spiritualité est au coeur du mouvement.

-Une langue commune, ainsi que des principes et des modèles communs ont été créés. (Certains d’entre eux sont décrits dans le présent chapitre).

-L’échange de modèles et de concepts est courant entre les groupes autochtones, de même que l’emprunt de modèles et de concepts non autochtones relatifs au travail de développement. Le mouvement ne comporte aucun centre particulier. Il fonctionne plutôt comme un réseau de personnes, de collectivités, d’organismes et de partenariats.

Principes communs

Voici un résumé de quatre des principes et idées qui continuent d’être au coeur du mouvement de guérison autochtone.

Il est fondamental et nécessaire de rétablir le lien avec le Créateur et avec nos propres racines culturelles. Sans ce lien, la guérison s’avère extrêmement difficile, voire même impossible.

La guérison des personnes et celle des familles et des collectivités vont de pair. Ainsi, une approche globale axée sur la personne et la collectivité est requise. Cette approche fait appel au bien-être mental, émotif, physique et spirituel des personnes et des familles, ainsi qu’au bien-être politique, économique, social et culturel des collectivités. Par conséquent, les problèmes comme l’alcoolisme ou l’agression sexuelle ne peuvent pas être isolés, ni traités séparément par rapport au reste du développement humain et communautaire. Tous ces éléments sont interreliés.

On doit passer d’une approche axée sur la maladie à une approche axée sur le bien-être. Cela signifie que notre énergie et notre pensée fondamentales devraient être consacrées à bâtir une vie saine sous tous ses aspects, et non à tenter d’enrayer notre maladie ou nos problèmes. La capacité de visualiser et d’atteindre le bien-être est une qualité humaine. Elle doit être développée, grâce à l’éducation et à la discipline, et mise à contribution en vue d’apporter un véritable état de santé à nos collectivités.

Il faut davantage qu’un simple changement. Ce qui est nécessaire, c’est une transformation fondamentale du réseau de relations actuelles (mentales, émotives, physiques, spirituelles, politiques, économiques, sociales et culturelles). Cela signifie que nos relations personnelles avec le Créateur (nous-mêmes, les membres de notre famille, nos amis, nos collègues et les membres de notre collectivité, bref toutes nos relations, passées et actuelles) fonctionnent ensemble pour créer le monde dans lequel nous vivons. Si ce monde, et notre vie dans ce monde, est affaibli par des problèmes de toxicomanie, de violence, de peur et de souffrance, alors nous devons créer un autre monde et une vie différente. La seule façon d’atteindre ce monde exempt de violence et de toxicomanie, c’est de recréer nos relations fondamentales afin d’en retirer la santé, la vie et le bien-être, plutôt que la violence, la souffrance et la mort. La récréation de nos vies et de nos collectivités, voilà le sens véritable de la guérison et du développement.

Source: <http://www.sgc.gc.ca/Fpub/abocor/f199712/f199712.htm>

Que sont les enfants devenus?
– l’expérience des pensionnats

Archives nationales du Canada – Pièce d’exposition B
395 rue Wellington
Ottawa, Ontario
Du 22 juin 2002 au 2 février 2003

Pour d’autres informations, veuillez
contacter Angie Bruce
Ligne sans frais: (888) 725-8886
À Ottawa (613) 237-4441



En 1937, après la Danse du Traité à Fort Rae, les enfants sont emmenés au couvent de Fort Resolution, TNO, à bord du schooner «Guy» de la mission. Photographie: Charles Keefer. Archives nationales du Canada/PA-073735

Enfants dans la classe de l’école de North Camp, sur la réserve de Blackfoot à Gleichen, Alberta, le 24 août 1892. À gauche, l’enseignant Hugh Baker et debout à droite, le Révérend J.W. Tims. Archives Glenbow /INA-1934-1



L’Histoire des pensionnats pour Indiens à travers le Canada racontée par le biais d’une exposition photographique. La plupart des images exposées ont été extraites des Archives nationales du Canada et de neuf autres archives dont celles de quatre Églises du Canada. Ce récit historique débute avec une photographie datant de 1884 et se termine par des portraits photographiques de survivants des pensionnats, qui jouent aujourd’hui un rôle actif et positif de modèles dans les communautés autochtones.

Les poursuites en justice intentées par les Autochtones ont altéré la manière dont ces photographies sont aujourd’hui interprétées et utilisées. Nous nous tournons vers le passé pour comprendre les problèmes systémiques du présent. Pourquoi, parmi la population autochtone, les taux de toxicomanies, de pauvreté et de chômage, de violence physique et sexuelle, de suicides et d’incarcération sont-ils tant de fois plus élevés que parmi le reste de la population canadienne? L’échec du programme canadien d’ingénierie sociale et la violence sexuelle, physique et mentale perpétrée dans les pensionnats ont eu des répercussions intergénérationnelles dévastatrices. L’exposition encourage le questionnement et la recherche de solutions chez les jeunes autochtones. Poser les yeux sur le passé permet de comprendre le présent et de progresser vers un avenir sain.

Sortir de l'ombre
Sommet international de la jeunesse contre l'exploitation sexuelle des enfants
12 Mars 1998
Victoria, B.C., Canada
<http://sen.parl.gc.ca/lpearson/action-e.htm>

Declaration et Plan d'action
Contre l'Exploitation sexuelle des enfants
Préambule

A Victoria, Canada, le 12 Mars 1998, 55 délégués provenant de l'ensemble des Amériques et ayant fait l'expérience de l'exploitation sexuelle comme enfants et comme jeunes, ont présenté une Déclaration et un Programme d'action aux représentants des gouvernements participants, aux organisations non gouvernementales et aux délégués n'ayant pas leur expérience, lors de la conférence Sortir de l'ombre - Premier Sommet international des jeunes exploités sexuellement, rencontre qui a permis à ces jeunes de s'exprimer pendant cinq jours.

DECLARATION

Nous, enfants et jeunes exploités sexuellement, réunis à Victoria, Canada, en tant que délégués à la conférence Sortir de l'ombre - Sommet international des jeunes exploités sexuellement déclarons ce qui suit:

Que les expressions "enfant prostitué" et "jeune prostitué" doivent être bannies. Les enfants et les jeunes ainsi désignés sont exploités sexuellement, et tout document ou toute mention à leur sujet doit en tenir compte.

Que l'exploitation sexuelle à des fins commerciales des enfants et des jeunes est une forme de violence et d'esclavage.

Que tous les enfants et tous les jeunes ont le droit d'être protégés contre la violence et l'exploitation, ainsi que contre les menaces de violence, de sévices ou d'exploitation.

Que l'exploitation des enfants et des jeunes à des fins commerciales ne doit plus être rentable financièrement.

Que tous les enfants et tous les jeunes ont le droit de connaître leurs droits.

Que la question de l'exploitation sexuelle des enfants et des jeunes doit devenir une priorité mondiale, chaque Etat devant cesser de tenir ses voisins responsables et considérer qu'il a lui aussi des comptes à rendre.

Que les gouvernements doivent être tenus de créer des lois qui traduisent le principe de la tolérance zéro à l'égard de toutes les formes de violence et d'exploitation des enfants et des jeunes.

Nous croyons que :

L'éducation est primordiale dans notre combat contre l'exploitation sexuelle des enfants et des jeunes.

La voix et l'expérience des enfants et des jeunes sexuellement exploités doivent être entendues; elles doivent aussi jouer un rôle de premier plan dans le développement et la réalisation de toute initiative nouvelle. Nous devons pouvoir nous aider nous-mêmes.

Nous avons le droit de bénéficier des ressources prévues pour les enfants et les jeunes sexuellement exploités, et pour nos autres besoins.

Nous sommes des enfants et des jeunes, par conséquent vulnérables à l'exploitation sexuelle, de nature masculine, féminine ou transgenre.

Les lois doivent nous protéger comme des enfants et des jeunes sexuellement exploités, elles ne doivent pas nous punir comme des criminels.

Nous avons tous la responsabilité de nos enfants et de nos jeunes, mais nous ne sommes pas seuls à porter cette responsabilité. Les gouvernements, les communautés et l'ensemble de la société doivent être aussi tenus responsables de l'exploitation sexuelle des enfants et jeunes.

Vies Sacrées

Les enfants et les jeunes autochtones canadiens parlent de l'exploitation sexuelle

<http://www.savethechildren.ca/en/whatwedo/pdf/sacredlives.pdf>

CHANSON POUR TOI

Certains te diront:
Ne pleure pas,
tout ça, c'était hier;
D'autres se demanderont
si tout cela est bien vrai.
Ne t'en fais pas,
Moi, je te crois,
je sais comment la colère
peut tout dévorer en nous:
l'âme, l'esprit
le mental et le cœur.
Je sais ce qu'on ressent quand
jour après jour on subit abus.
Je sais qu'on ne peut pas
laisser sa souffrance derrière soi.
Tu cries, tout cela résonne en moi,
même si tu restes prostrée, le regard fixe;
et je cherche sans trouver quel geste,
quelle parole
va pouvoir effacer tout ce temps,
chasser ta souffrance.
Mais, je t'en prie,
ne baisse pas les bras,
n'oublie jamais, jamais,
tu n'es pas toute seule.

- D'après Cherry Kingsley

Pendant six mois nous avons vécu l'angoisse. Souvent, il nous a semblé que l'on ne pouvait plus croire en l'humanité. La bonté, la clémence, l'espoir, tout avait disparu. Au moment d'aller dormir, après de longues journées et de longues soirées de travail, un sentiment de tristesse et d'isolement nous envahissaient, nous aurions préféré « ne pas savoir ».

Mais alors nous croyions ne plus pouvoir supporter d'affronter la cruauté du monde, ce sont les jeunes eux-mêmes nous ont touchés, émus, inspirés. La beauté des jeunes qui nous parlaient nous a redonné l'espoir. Leur force morale, leur courage, leur sagesse, leur clarté d'esprit, leur courage et leur intégrité, tout cela nous a éblouis et captivés. Leur vérité et leurs espoirs nous ont redonné espoir. La beauté de notre terre et les histoires des générations qui nous ont précédés nous ont aussi mis du baume au cœur.

Chers lecteurs, nous souhaitons pouvoir vous retransmettre tout ce que ces jeunes nous ont appris. Une fois que vous aurez terminé de lire ce rapport, nous espérons que vous serez sensibles à notre message et que vous aurez une tout autre vision de notre réalité.

Nous voulons dédier ce rapport à tous les enfants qui tentent de survivre et qui souffrent toujours, et à vous tous qui, à travers vos expériences, avez eu la vision et trouvé le courage de commencer à changer ce monde. Merci de nous avoir donné tant de témoignages, de nous avoir fait part de vos expériences et de croire que l'on peut encore changer ce monde. Vos voix seront entendues.

Rapport – Le projet national de consultation des autochtones

En mars 1999, Aide à l'enfance - Canada a lancé un programme «Sortir de l'ombre» qui prenait comme point de départ cette Déclaration et ce Plan d'action. Il est vite apparu évident que le problème des enfants et des jeunes autochtones qui se font exploiter dans le commerce du sexe au Canada devait devenir prioritaire. On a aussi vite compris que le Projet autochtone national pour les enfants et les jeunes sexuellement exploités ne réussirait à apporter les changements nécessaires qu'avec la participation des enfants et des jeunes.

Le rapport esquisse ensuite les facteurs ponctuels et systémiques qui affectent la vie des enfants et des jeunes sexuellement exploités à des fins commerciales. Ce sont des facteurs liés aux traditions sociales dans leur milieu qui paraissent être à l'origine de la sur-représentation de ces jeunes dans la catégorie des personnes sexuellement exploités à des fins commerciales au Canada. La troisième partie du rapport donne la perspective des jeunes sur les abus, l'exploitation, la prévention, la prise en charge des crises, la protection accrue, le renoncement et la guérison, les comportements de la société et l'implication des jeunes.

Nous avons identifié le problème, Nous devons trouver maintenant la solution.

Notre rapport insiste sur le fait que c'est précisément parce que les facteurs historiques, culturels et économiques qui baignent toutes les expériences des enfants et des jeunes autochtones ne sont pas pris en compte que les politiques et les programmes non-autochtones conçus pour les jeunes en danger ne peuvent pas les aider.

Les enfants et les jeunes autochtones exploités sexuellement constituent un pourcentage extrêmement élevé du marché de la prostitution. Au Canada, dans certaines communautés, plus de 90% de la prostitution manifeste concerne des enfants et des jeunes autochtones victimes de l'exploitation sexuelle, dans des secteurs où la population autochtone représente moins de 10% de la population totale.

Cette sur-représentation grave est directement liée à de nombreux facteurs prédisposant, d'une manière persistante et inacceptable, cette catégorie de personnes aux dangers qui les guettent. Les enfants et les jeunes autochtones qui ont participé à nos consultations ont été entraînés dans ce cercle vicieux amorcé il y a des centaines d'années. Il a été reconnu que le colonialisme européen a eu des effets dévastateurs sur les peuples autochtones et sur leurs cultures; ce facteur est à la source de la création et le maintien des barrières qui ont engendré toutes les inégalités sociales, économiques et politiques. Le bien-être de tous les enfants et des jeunes au Canada constitue un enjeu politique important, inséparable de l'environnement social et économique, prenons-en bien conscience.

Ce sont des circonstances actuelles et passées qui ont poussé les enfants et les jeunes autochtones que nous avons rencontrés à devenir marginaux et vulnérables.

Où vivent ces enfants et ces jeunes quand ils ne vivent plus dans leur famille, dans leur collectivité, dans leur culture? Il vivent en marge d'une société complice de l'exploitation et des abus qu'ils subissent. La majeure partie de ces jeunes ne savent pas où aller, et ils n'ont pas non plus les moindres outils qui leurs permettraient de décrocher un emploi pour subvenir à leurs besoins. Il

◀ Vies Sacrées

s'agit bien de survivre, et comme ils n'ont rien de ce qui est nécessaire pour vivre, ils prennent leurs décisions au jour le jour, ils acceptent de fournir des services sexuels en échange d'un peu d'argent, de quelques aliments, de l'hébergement d'un soir ou pour se acheter de la drogue ou des vêtements.

L'exploitation sexuelle à des fins commercialest une activite criminelle, par consequent, des statistiques valables ne peuvent pas etre trouvees. Par contre, on trouve un large consensus chez les organisations communautaires, les fournisseurs de services et les agences qui travaillent directement avec les jeunes pour confirmer l'augmentation du nombre de jeunes autochtones pratiquant le commerce du sexe.

Dans presque toutes les communautés, les jeunes autochtones interrogés nous ont dit qu'il n'existait pratiquement aucun service vraiment pour eux, et qu'aucune activité ne leur était proposée. Les employés des services au contact jeunes disent être surchargés de travail, de manquer continuellement de fonds et de ressources. Les gouvernements et les sociétés privées qui fournissent des fonds déclarent que la demande n'existe pas pour de tels services, ou que les services existants ne sont pas utilisés. Comment est-il possible que ces points de vue divergent à ce point?

Depuis vingt-cinq ans, il est de plus en plus évident que la majorité des programmes, des politiques et des services qui luttent contre la prostitution des enfants ne fonctionnent pas. Ce problème a été soulevé maintes et maintes fois avec tous les détails nécessaires. Il est grand temps de recourir maintenant à des solutions pratiques qui puissent être mises en oeuvre au sein des communautés.

Un bon nombre d'études universitaires, juridiques et gouvernementales portant sur la nature de l'exploitation sexuelle et son élimination a vu le jour au cours des vingt dernières années. Mais aucune de ces études n'a tenu compte du témoignage des enfants et des jeunes autochtones. Comme les autochtones victimes d'abus et d'exploitation sont largement sur-représentés par rapport au reste de la population, ces études ne peuvent guère refléter la réalité.

En réalité, l'exploitation sexuelle des enfants et des constitue le microcosme de la plupart des valeurs, des comportements et des croyances prévalents dans toute la société canadienne

Des consultations antérieures nous ont indiqué que l'âge moyen des jeunes qui commencent à travailler dans le commerce du sexe est 14 ans. Certains d'entre eux commencent à 9 ans. Il n'est donc pas question d'adultes consentant librement à travailler dans ce milieu. Nous utilisons le terme «commerce du sexe» dans ce document, mais rap-pelons-nous que ces jeunes ne sont pas libres

d'évoluer sur ce marché puisqu'ils doivent se laisser exploiter et subir toutes sortes de violences pour survivre.

Les jeunes autochtones se considèrent comme marginaux et vulnérables à cause d'un ensemble de facteurs particuliers qui composent leur environnement: fragmentation culturelle et familiale, inaptitudes psychosociales, scolarité limitée, toxicomanie, pauvreté, expérience des violences physiques, sexuelles et/ou affectives, racisme. Comment ces jeunes exploités, marginaux et toxicomanes pourraient-ils arriver à discerner en eux-mêmes leur propre valeur humaine, leur potentiel comme citoyen?

Des étiquettes telles que «jeunes en difficulté» ou «à risque élevé» ne contribueront jamais à leur rendre l'estime de soi. Combien parmi nous regardent au-delà de ces facteurs de risque? ou que ces enfants et ces jeunes puissent un jour devenir des leaders doués et passionnés? Souvent on ne voit en eux que des problèmes, rien d'autre. Quand trouvons-nous l'occasion de leur parler de leurs talents, de leurs capacités ou de leurs rêves? Il y a en eux des poètes, des écrivains, des inventeurs, d'excellents conteurs, des comédiens; et ce sont aussi des frères, des soeurs, des fils, des filles et des amis. Il faut les aider à développer toutes ces qualités.

Si l'on veut vraiment créer des programmes, des politiques, des services et des stratégies qui puissent un jour mettre un terme à l'exploitation sexuelle vénale des enfants et des jeunes, il reconnaître l'importance d'avoir à nos cotés les jeunes expérientiels qui seuls peuvent nous donner cette perspective unique basée sur leur vécu. Prenons au sérieux tout ce qu'ils veulent bien nous apporter lorsqu'ils participent au développement des communautés, nous aurons ainsi plus de chances d'accomplir notre mission sur le long terme. Valorisons les enfants et les jeunes, encourageons-les à travailler coude à coude avec les intervenants qui possèdent les fonds, les ressources et les aptitudes nécessaires pour enfin parvenir à élaborer des stratégies communautaires qui pourront mettre en place des solutions durables.

Les enfants et les jeunes autochtones qui ont participé aux consultations à travers tout le Canada ont trouvé le courage de partager avec nous leurs angoisses et leurs espoirs. Ils comptent sur votre attention, sur votre compassion, et ils méritent bien cela. Ils attendent des réactions claires à leurs recommandations. Si on se contente de les considérer comme des victimes, c'est qu'on ne les aura pas bien compris. Les jeunes veulent que nous les aidions à mettre fin à ce cycle infernal. Ils demandent de pouvoir travailler avec les communautés et d'utiliser leur expérience pour qu'aucun autre jeune ne soit contraint comme eux de lutter pour survivre. Si on reste inactif après les avoir entendus, on se rend

complices de l'exploitation et de l'abus dont ils sont victimes.

Il faut comprendre que ce qu'il faut condamner, c'est le commerce du sexe, et non pas les personnes qui y travaillent. Après la lecture d'un rapport comme celui-ci, on ne pourra plus trouver aucun prétexte pour ignorer la réalité et prétendre qu'on n'est pas au courant de la situation. On ne pourra pas dire non plus qu'on ne sait pas comment les aider. Ils nous ont laissé leurs témoignages, exprimé leurs besoins et leurs désirs. On doit s'assurer maintenant que leurs recommandations ne seront pas abandonnées au fond d'un tiroir avec tous les autres rapports rédigés sur ce sujet depuis 25 ans.

Briser le cycle

L'exploitation des jeunes dans le commerce du sexe progresse constamment et le cycle de la violence, de la honte, de la maladie et de la mort se perpétue sans fin pour de nombreux enfants marginalisés et vulnérables. Ces enfants et ces jeunes cherchaient à survivre; ils ont été précipités dans un système d'exploitation sexuelle, et la société ne veut rien savoir. La plupart d'entre eux ont beaucoup souffert d'être séparés de leur famille, de leur collectivité, de leur culture; ils ont perdu l'espoir.

Nous sommes au vingt-et-unième siècle, les Canadiens doivent s'attaquer à ce grave problème: on ne peut plus accepter de laisser grimper le niveau incroyablement élevé des facteurs de risque auxquels les enfants et les jeunes autochtones sont soumis. Le bien-être physique et mental des jeunes canadiens dépend de leur environnement social et économique, et par conséquent des décisions politiques.

Pour comprendre les raisons qui ont permis aux jeunes autochtones de devenir victimes de l'exploitation sexuelle, il faut regarder en face le contexte historique beaucoup plus large tel qu'il a été vécu par ce peuple: nous en ressentons les effets encore aujourd'hui. Il s'agit de valider toutes ces souffrances.

La vie des enfants et des jeunes est intimement conditionnée par le comportement des parents et par les attitudes de la société dans son ensemble. On apprend en regardant, en écoutant et, finaleJ'ai grandi avec le sentiment de ne rien valoir. Je ne me valorisais pas parce que je ne valais rien ...Je m'étais donnée gratuitement pendant je ne sais combien d'années, alors c'est toujours comme ça que je m'y prenais.

- Jeune femme, Vancouver

Absence de modèles et d'ainés

Les enfants et les jeunes autochtones exploités dans le commerce du sexe qui ont participé à nos

◀ *Vies Sacrées*

consultations souffrent de ne pas avoir le modèle dont ils auraient besoin dans leur famille; ils disent qu'ils ont donc peu d'occasions de voir leur patrimoine culturel comme quelque chose de positif dont ils peuvent être fiers. Ils ne savent pas où aller ni vers qui se tourner. Ils disent aussi ne trouver, d'une manière générale, au Canada, que peu de modèles et d'ainés autochtones qui puissent les inspirer. Beaucoup de jeunes se retrouvent après avoir quitté leur famille ou leur foyer d'accueil. Ils gravitent vers la rue car leur «famille de rue» s'occupe d'eux et leur donne, tout au moins au début, le sentiment qu'on les a acceptés tels qu'ils sont, et que par conséquent, ils peuvent compter sur les soins, le soutien et la protection du groupe.

Confrontés à la pauvreté, au racisme, à l'oppression institutionnalisée, à l'abus physique et sexuel, à la violence familiale, à l'alcoolisme et à la honte culturelle, les enfants et les jeunes autochtones sexuellement exploités souffrent d'une fragmentation de plus en plus grave de leur identité personnelle et d'un sentiment d'impuissance extrême.

Souvent, lorsqu'ils traversent une crise ou qu'ils sont dans le besoin, les jeunes se tournent vers leurs pairs, vers leurs amis puisqu'ils ne trouvent pas de modèles dynamiques dans leur collectivité. Les enfants et les jeunes qui souffrent de vivre dans un milieu qui ne leur apporte ni affection ni sécurité et où ils ne peuvent pas bien se développer finissent par trouver que le commerce du sexe pratiqué par leur « famille de la rue » est une solution acceptable, et plus le temps passe, plus ils deviennent indifférents aux diverses sanctions sociales attachées à ce commerce.

Toxicomanie et alcoolisme

Les jeunes autochtones doivent affronter de multiples obstacles: fragmentation de leur culture, abus physiques, sexuels et affectifs, incapacité à se prendre en charge, faible niveau d'études, opportunités d'emploi rares, manque de modèles. Il n'est donc pas étonnant qu'ils gèrent ces difficultés en recourant aux drogues et à l'alcool. Les non autochtones aussi peuvent devenir alcooliques ou toxicomanes, mais les autochtones sont sur-représentés dans le groupe toxicomanes/alcooliques. Rappelons que cette sur-représentation n'est pas due au fait qu'ils soient autochtones mais vivent les conséquences d'un long génocide culturel.

Les jeunes autochtones victimes de l'exploitation sexuelle qui ont recours à la drogue et à l'alcool pour échapper temporairement aux réalités de leur vécu quotidien replongent ainsi de nouveau dans le cycle de la douleur, du désespoir et de la honte. L'alcool et la drogue estompent les sentiments provoqués par le travail sexuel. Beaucoup

de jeunes pensent que ces substances les aident à oublier leur mode de vie et leur apporte un répit mental et affectif. Souvent, les jeunes Souvent, les jeunes deviennent toxicomanes après avoir subis des abus ou après avoir commencé ce métier.

Risques pour la santé

La plupart des jeunes que nous avons consultés et qui à un moment de leur vie ont connu, ou connaissent maintenant le commerce du sexe, sont en proie à une toxicomanie multiple. L'utilisation de seringues utilisées par d'autres augmente le risque de contracter le sida mais aussi l'hépatite C qui, selon de nombreux travailleurs sociaux qui travaillent au contact des jeunes, constitue dorénavant une nouvelle épidémie. Les clients paient davantage pour des actes sexuels pratiqués sans protection, et certains refusent d'utiliser un condom. Les maladies transmises sexuellement aux jeunes passent souvent inaperçues aussi longtemps que les symptômes graves ne sont pas apparents. La grossesse est aussi un risque grave qui touche beaucoup de jeunes femmes autochtones. Un taux élevé de consommation d'alcool et de drogues conduit toujours, dans des proportions alarmantes, à la naissance de bébés autochtones qui présentent le syndrome d'alcoolisme foetal, ou de toxicomanie foetale, ou qui subissent la mort soudaine des nourrissons. Plusieurs jeunes des groupes cible pensent que leurs problèmes physiques et mentaux sont dus à l'un de ces syndromes qui, souvent, n'ont pas été diagnostiqués.

Au mieux, la toxicomanie provoquera la destruction du système immunitaire, ce qui exposera les enfants et les jeunes à toutes sortes de maladies; au pire, elle mènera à la mort prématurée par maladie, violence ou suicide. En prenant des repas sur le pouce, les jeunes se nourrissent mal et cela n'arrange pas les choses. En effet, les mauvaises habitudes de sommeil combinées à la malnutrition rend les jeunes vulnérables à la maladie et aux infections.

Les statistiques confirment que les peuples autochtones connaissent le taux de mortalité le plus élevé par rapport à l'ensemble de la population au Canada.

Beaucoup de prostitué(e)s juvéniles tombent dans la dépression, l'apathie et le désespoir car toutes sortes de difficultés s'accumulent: perte de la famille et des amis, harcèlement de la part de la société et de la police, maladie, brutalité des souteneurs, stress provoqué par une lutte constante pour sa survie dans un milieu hostile. La situation à laquelle ils sont arrivés est encore plus difficile à vivre que celle qui avait, au départ, poussé les jeunes à fuir leur milieu familial. La jeune victime se retrouve de plus en plus pertur-

bée et angoissée, et son état psychologique empire largement (Mathews, 1987b:13).

Le racisme

Le racisme a des racines profondes au Canada. Les Canadiens entretiennent depuis longtemps un sentiment d'hostilité à l'égard des autochtones, et pourtant ils ont fait bien des progrès concernant d'autres secteurs de la population. Au 21ème siècle, le racisme revêt des formes subtiles, mais peu d'entre nous oseraient nier son existence. Les questions historiques concernant le génocide des autochtones demeurent sans réponse et jettent une ombre sur la diversité du Canada dont nous sommes si fiers. Les rapports avec les autochtones engendrent un sentiment de malaise et d'impuissance. Et pourtant, le racisme peut très bien être éliminé. Il est incompréhensible que nous ne traitions pas encore l'élimination du racisme comme une priorité. Dans les groupes cible à travers tout le Canada, les jeunes autochtones ont été unanimes pour dire que c'est du racisme qu'ils souffrent le plus dans leur vie.

La société en général semble ne pouvoir concevoir que des autochtones qui prennent « le mauvais chemin », et toute l'histoire et la culture des peuples autochtones s'en trouve dévalorisées. Les stéréotypes habituels affectent les enfants et les jeunes autochtones à tel point qu'ils pensent ne pas valoir grand chose et ne pas mériter l'aide d'autrui. Entendre jour après jour qu'on est inférieur à cause de la couleur de sa peau ne peut pas laisser indemne; sa pensée, ses actions et le sentiment de sa propre valeur en sont affectées.

En Colombie-Britannique, les consultations auprès des collectivités ont révélé qu'un nombre très important de femmes autochtones sont victimes d'attentats. C'est le racisme qui semble motiver ces attentats; dans certaines régions, la nature des attentats donne à penser que c'est la race seule qui détermine le choix des victimes. Malgré un patrimoine enviable, les jeunes autochtones sont marginalisés et vivent dans la honte. Le racisme n'est malheureusement pas un problème qui se limite aux individus car le système judiciaire et les médias ont institutionnalisé le racisme.

Le rôle des médias

Les médias ont une profonde influence dans la formation de l'antagonisme qui existe entre les peuples autochtones et les peuples non autochtones. Les Canadiens proclament qu'ils veulent l'égalité entre les autochtones et les autres citoyens, mais chaque fois que des mesures sont prises pour favoriser l'égalité politique, sociale et économique, les médias se font l'écho de protestations de l'opinion publique. Il suffit de constater

◀ Vies Sacrées

le climat passionnel qui a entouré la signature du traité passé par la Province avec les Nisga'a, ou, plus récemment encore, d'observer les comportements lors de la crise de la pêche au homard de l'Atlantique. Combien de journaux ou de médias en général informent l'opinion publique que 25% des maisons sur les réserves sont à peine habitables? Les médias couvrent largement le sujet des catastrophes importantes, par contre ils n'hésitent pas à traiter des questions concernant les différents peuples, cultures et histoires des autochtones sous la seule catégorie « intérêts particuliers ». Quelle solution de facilité que de traiter tout « problème » autochtone sous une même étiquette fourre-tout! Les médias ont pourtant pour mission de ne pas déformer la réalité, celle de la diversité des peuples autochtones et de leurs cultures en particulier.

Les médias ne se gênent pas pour bombarder les adolescents de messages médiatiques qui insinuent que la valeur personnelle se mesure au pouvoir de séduction de chacun! Il est paradoxal de constater que la culture nord-américaine récompense les allures de jeunesse, le comportement séduisant et l'attraction sexuelle, tout en punissant les jeunes qui affichent ces mêmes qualités. Il est révoltant de constater que la société canadienne choisit de punir les enfants et les jeunes autochtones; plutôt que de s'attaquer à ceux qui achètent leurs services ou profitent de leur exploitation sexuelle et de leur vulnérabilité.

Sur-représentation dans le système judiciaire

Les autochtones, jeunes et adultes, sont largement sur-représentés dans le système judiciaire. On constate que les enfants autochtones sont déplacés de leur domicile familial plus souvent que les non autochtones. En conséquence, les enfants et les jeunes autochtones sont sur-représentés dans les milieux d'accueil. Parfois, les locaux répondent bien à leur vocation, mais le plus souvent ils n'y répondent pas du tout.

Des études ont montré que le taux d'abus sexuel dans les familles d'accueil est encore plus élevé que dans le milieu familial naturel.

Pour les jeunes placés en famille d'accueil, c'est le cycle de la fragmentation culturelle et familiale qui se perpétue. Certains jeunes autochtones des groupes cible ont dit que c'est l'expérience de l'accueil qui les a fait fuir et tomber dans le commerce du sexe.

Le genre et ses enjeux

Les filles constituent la très grande majorité des jeunes sexuellement exploités. On estime que 75 à 80% des travailleurs dans le commerce du sexe

sont des jeunes filles, le reste étant représenté par des garçons, des travestis et des transsexuels. Dans les familles et dans la société en général, on montre du doigt les minorités et les jeunes gais, ce qui les enfonce encore davantage dans l'isolement vis-à-vis de leurs camarades. Etre jeune et gai dans un monde hétérosexuel, c'est se retrouver vulnérable et en marge de la société.

Les jeunes autochtones gais, trans-genres et transsexuels sont exposés à l'exploitation sexuelle parce qu'ils y trouvent une identité et des occasions de pratiquer. Les garçons sont minoritaires dans le groupe des jeunes exploités dans le commerce du sexe, mais ils n'en ont pas moins besoin de services, puisque les risques associés à la violence et à l'homophobie sont bien réels, quel que soit le genre biologique.

Manque de ressources

Tous ces problèmes sont tellement imbriqués les uns dans les autres qu'on se sent vite débordé. On s'étonnera peu que dans certaines communautés les jeunes autochtones représentent jusqu'à 90% du commerce du sexe visible. Faire face à un seul facteur de vulnérabilité relève du cauchemar, et pourtant, les jeunes doivent affronter une multitude de facteurs.

On estime que 50% des enfants autochtones, en réserve et hors réserve, vivent dans la pauvreté. Les effets néfastes de la pauvreté sur la santé des enfants ont fait l'objet de nombreux rapports. Ce problème est très préoccupants. Les risques auxquels les jeunes s'exposent dans leur vie de pauvreté sont nombreux: mères donnant naissance à des bébés de poids faible, enfants qui feront face à de graves problèmes de santé et qui devront être admis dans des centres de soins, enfants destinés à mourir de blessures et de lésions; enfants souffrant de troubles psychiques et affectifs; enfants éprouvant des difficultés dans leurs études et qui abandonnent tôt leur scolarité. ... D'après le recensement de 1991, plus de 60% des foyers autochtones à Winnipeg, Regina et Saskatoon disposaient d'un niveau de ressources en-dessous du seuil de pauvreté établi par Statistique Canada

- (Commission Royale sur les peuples autochtones, Vol.3, 169: 1996).

Des consultations antérieures ont montré que l'âge moyen des jeunes travaillant dans commerce du sexe est de 14 ans. A cet âge, les enfants autochtones ne sont pas des adultes qui consentent de leur plein gré à travailler dans ce milieu. Les participants aux groupes cible nous ont dit qu'ils ne voulaient pas d'un tel travail. Aucun d'entre eux ne voulait y faire carrière. Pourtant, une fois pris au piège, ils se sentent prisonniers, et peu d'entre eux trouvent une porte de sortie.

La faible estime de soi et ses conséquences

Beaucoup de jeunes autochtones souffrent profondément de la perte de l'estime d'eux-mêmes. La perte d'estime de soi, de la confiance en soi sont un préalable aux facteurs de risque dont nous venons de parler, et c'est aussi leur conséquence. Comme le raconte l'histoire, les peuples autochtones de l'Amérique du Nord ont subi un génocide culturel programmé par les politiques fédérales de fragmentation et de répression sociales, politiques et économiques des peuples autochtones. Ce qui se passe actuellement est la conséquence de ces politiques. Refuser de constater un tel enchaînement des faits n'empêchera pas d'avoir à affronter la réalité

Les dysfonctionnements contemporains subis par les autochtones sont bien la conséquence des fractures du passé, mais les effets qui en découlent sont trop diffus et répandus pour qu'on puisse utiliser un simple raisonnement de cause à effet. Pourtant, des communautés entières vivent avec le sentiment qu'elles ont été violées et qu'elles sont impuissantes à réagir; et l'effet de tous ces viols s'est maintenant répercuté dans les réseaux familiaux. Traiter les individus n'est qu'un élément parmi d'autres dans le processus de guérison qui doit avoir lieu. Redonner confiance et espoir à des collectivités tout entières, voilà ce qui doit être la priorité

- (Commission royale sur les peuples autochtones, Vol. 3, 1996:36).

Les communautés autochtones ont entrepris des changements radicaux pour redonner des forces vives à leurs communautés, à leur culture, pour tant, les enfants et les jeunes autochtones se trouvent toujours exposés à des risques inacceptables. Tout ceci engendre la perpétuation du manque d'estime de soi transmis à travers des structures inter-générationnelles par des individus et des institutions.

Pour le bien des jeunes, mais pour le bien de notre société tout entière aussi, il faut comprendre et célébrer tout ce que peuvent apporter les jeunes à la société canadienne. Pour qu'il retrouve l'estime de soi, le jeune doit sentir qu'on le respecte, qu'on lui trouve des qualités. Il faut faire savoir aux enfants et aux jeunes autochtones sexuellement exploités par la prostitution qu'ils peuvent, eux aussi, devenir des modèles et contribuer à faire du 21ème siècle une époque meilleure.

Beaucoup de jeunes autochtones participent de façon dynamique à leur communauté en s'impliquant dans des programmes, des services et des activités qui mettent en valeur leurs talents et leurs préoccupations. Des jeunes à travers tout Canada cherchent et découvrent des liens culturels précieux avec leurs communautés. Ils

◀ Vies Sacrées

apprennent la langue de leurs ancêtres et ressortent couronnés de lauriers des grandes universités.

Les jeunes autochtones ont besoin d'un avenir holistique, la société canadienne tout entière doit leur ouvrir les bras, à eux et à tous les jeunes, sans distinction de race ou de milieu.

Le commerce et ses dangers

Des recherches faites au Canada montrent que la violence est plus probable dans le contexte de la rue qu'entre quatre murs dans des lieux « protégés ». Les travailleurs autochtones du commerce du sexe sont relégués à la rue car les stéréotypes racistes ne permettent qu'à ceux qui possèdent un style de beauté européen de travailler ailleurs. Il est rare que les autochtones se retrouvent dans le cadre formel des maisons de prostitution. Ils se trouvent donc exposés encore davantage à la marginalisation et aux dangers de toute sorte. La violence physique et affective fait partie du quotidien des enfants et des jeunes autochtones.

Les causes principales de mortalité chez les enfants et les jeunes autochtones exploités dans la prostitution sont les suivantes: l'assassinat, sida, suicide ou overdose. La violence envers ces prostitué(e)s atteint des niveaux extrêmes, et les statistiques prouvent que ces cas de violence sont de plus en plus fréquents dans beaucoup de villes. On trouve toujours dans les villes de toutes tailles des « clients » qui cherchent davantage à faire du mal aux jeunes victimes de la prostitution que pour les forcer à des pratiques sexuelles.

Presque tous les jeunes autochtones que nous avons consultés à travers le Canada ont témoigné d'incidents violents dont ils ont été victimes pendant leur travail, de la part des clients, des partenaires, des souteneurs ou de la police. Ils avaient fui à l'origine pour échapper à la violence dont ils étaient victimes, mais ils la retrouvent dans leur nouvelle vie marginale. Beaucoup de jeunes avaient intériorisé ces abus comme quelque chose de normal dans leur vie et ils ne se sentaient pas capables de réagir. Il est encore plus épouvantable de savoir que beaucoup de jeunes, victimes depuis toujours de toutes sortes d'abus, pensent que l'exploitation sexuelle à des fins commerciales fait partie d'un trajet « normal ».

Conclusion

Les facteurs d'ordre culturel, historique et économique jouent un rôle important dans l'expérience des jeunes et des enfants autochtones. Les enfants et les jeunes autochtones au Canada doivent vivre avec un passé difficile: honte culturelle, racisme, discriminations économiques, sociales et politiques, fragmentation familiale et

culturelle. Tous ces facteurs ont contribué à la marginalisation des peuples autochtones. Beaucoup d'enfants et de jeunes autochtones ont hérité de l'angoisse et du désarroi subis par leurs parents. Il s'agit là, sans doute, de l'une des causes principales pour lesquelles les jeunes autochtones sont sur-représentés dans le commerce du sexe.

Les communautés autochtones vivent actuellement une période de grande transition. Comme il est bien légitime, les autochtones prennent petit à petit leur place de citoyen, égaux mais distincts, au Canada. Dans notre rapport, on ne trouve pas de vues paternalistes. Nous savons que les peuples autochtones sont activement engagés dans la société pour contribuer à faire du Canada un pays fort, équitable et capable de progrès social à l'aube du 21^{ème} siècle. Les communautés autochtones ont un pouvoir de décision concernant leurs ressources et leurs programmes. Le Projet national de consultation des Autochtones constitue un autre jalon important de cette transition. Les jeunes, avec l'aide des communautés autochtones, doivent pouvoir mettre fin au cycle qui menait à leur propre exploitation, sinon, il n'y aura guère d'espoir pour les générations à venir.

Il faut recourir à la participation des jeunes. L'un des buts de notre projet est de faciliter la participation des jeunes autochtones pour que la nation tout entière comprenne bien les implications de l'exploitation sexuelle. La participation des jeunes est d'une importance capitale, c'est elle qui a permis d'arriver aux recommandations que nous vous présentons et à la réalisation de changements sociaux positifs. Les programmes de travail sur le terrain, élaborés et suivis par les jeunes expérimentés, affichent un taux de réussite plus élevé que d'autres programmes et services. Si l'on veut vraiment créer des programmes, des politiques, des services et des stratégies qui puissent un jour mettre un terme à l'exploitation sexuelle vénale des enfants et des jeunes, il reconnaît l'importance d'avoir à nos côtés les jeunes expérimentés qui seuls peuvent nous donner cette perspective unique basée sur leur vécu. Prenons au sérieux tout ce qu'ils veulent bien nous apporter lorsqu'ils participent au développement des communautés, nous aurons ainsi plus de chances d'accomplir notre mission sur le long terme.

Il est difficile de connaître le nombre de jeunes exploités dans le commerce du sexe parce que ce commerce est illégal. Nos informations proviennent d'anecdotes de la part des fournisseurs de services, de la police, des universitaires et surtout des jeunes eux-mêmes. Ces informations nous indiquent en tout cas que l'exploitation sexuelle des enfants et des jeunes autochtones est un problème social grave qui paraît empirer.

Le niveau des facteurs de risque qui déterminent

l'implication des jeunes autochtones dans le commerce du sexe a atteint des proportions inacceptables. En conséquence, la portée des démarches actuelles prises auprès des peuples autochtones risque de diminuer. Au cours des 30 dernières années, les stratégies interventionnistes et les initiatives politiques n'ont pas contribué à réduire le nombre de facteurs de risque. Les fournisseurs de services et les groupes professionnels sont nombreux à penser que la situation actuelle ne peut pas continuer sans mener à des conséquences graves pour les jeunes autochtones et pour la société canadienne tout entière. La participation des jeunes et le développement communautaire sont les composantes essentielles des solutions durables qui doivent toucher tous les membres de notre communauté, en particulier ceux qui vont réintégrer leur société et leur culture.

L'implication des jeunes travailleurs sexuels autochtones dans un contexte social élargi, et la reconnaissance de notre responsabilité sociale collective du vécu de ces jeunes permettent d'envisager des solutions fondées sur une politique économique et sociale basée sur le progrès social plutôt que sur la répression par la loi. De nombreuses initiatives conçues pour aider les jeunes qui veulent quitter ce milieu sont largement soutenues dans la société. Deux Canadiens sur trois se disent prêts à contribuer financièrement au développement de programmes destinés à aider les jeunes quitter ce milieu. Tous les paliers de gouvernement, les conseils de bande, les fournisseurs de services, les leaders communautaires et les décideurs politiques sont prêts à fournir les ressources et les compétences; les jeunes, eux, sont prêts à mettre leur expérience à profit. Nous pouvons donc bâtir ensemble un avenir où l'exploitation sexuelle n'aura plus à faire souffrir aucun jeune.

Notre rapport faire rayonner la voix des jeunes autochtones qui sont, ou qui ont été, impliqués dans l'exploitation sexuelle vénale. Les mots ne pourront jamais transmettre l'angoisse, le désespoir et la tristesse des jeunes qui ont participé aux consultations. Les écouter, c'est déjà un pas dans la bonne direction, mais il faut aussi leur donner notre confiance, notre soutien et notre appui. Si on se contente de les considérer comme des victimes, c'est qu'on ne les aura pas bien compris. Les jeunes veulent que nous les aidions à mettre fin à ce cycle infernal. Ils demandent de pouvoir travailler avec les communautés et d'utiliser leur expérience pour qu'aucun autre jeune ne soit contraint comme eux de lutter pour survivre. Si on reste inactif après les avoir entendus, on se rend complices de l'exploitation et de l'abus dont ils sont victimes.

Il faut comprendre que ce qu'il faut condamner, c'est le commerce du sexe, et non pas les personnes qui y travaillent. Après la lecture d'un rapport

s.v.p. voir page 28

Le parcours de guérison individuel

Première Étape: le début du parcours

Le parcours de guérison d'une personne débute souvent lorsqu'elle est confrontée aux conséquences incontournables d'une habitude ou d'un comportement qui détruit sa vie, ou qu'elle se sent enfin suffisamment prête à raconter son histoire.

Cette personne a peut-être passé une importante partie de sa vie à nier le côté destructif de ce comportement ou à ne pas en avoir conscience, ou encore à penser que ce comportement lui rapportait plus d'avantages qu'il ne lui causait d'inconvénients. Mais voilà qu'elle se retrouve dans une situation pénible (séjour en prison, démêlés avec la justice, grossesse non désirée, départ du conjoint, congédiement, découragement face à la situation qui perdure, perte du droit de voir ses enfants, décès d'un proche), qu'elle a une prise de conscience ou qu'elle vit un éveil spirituel, et cette situation l'amène à souhaiter que les choses changent. La solution au problème est d'éliminer le comportement destructif. Souvent, à ce moment, la personne concernée entreprendra des traitements ou une thérapie ou se joindra à un groupe d'entraide; il arrive aussi qu'elle tente de s'en sortir seule. Dans un cas comme dans l'autre, le travail de guérison à accomplir sera le même. Il arrive fréquemment que des gens doivent s'y reprendre à plusieurs fois pour amorcer leur guérison, et qu'elles replongent à nouveau malgré tout dans le déni et la souffrance. Lorsque la peur des conséquences est plus grande que la crainte de s'ouvrir et de faire confiance à autrui, ou que les gens trouvent un « refuge » (c'est-à-dire un sentiment de sécurité) dans la relation qu'ils développent avec ceux qui travaillent dans le but de favoriser leur guérison, le parcours peut alors vraiment débiter. Habituellement, la première étape consiste à raconter son histoire personnelle, d'abord pour l'exprimer tout haut et ensuite pour comprendre de quelle façon elle est liée à la souffrance et à la dysfonction que l'on souhaite « guérir ».

Il peut être très difficile d'éliminer le comportement nuisible. Parfois on peut avoir l'impression qu'il sera plus difficile d'y mettre fin que de continuer à se comporter de cette façon. On peut traverser de nombreux cycles de rechute et de rétablissement, voire en devenir la proie durant des années et même toute sa vie. Ce cycle se poursuivra jusqu'à ce qu'on s'attaque aux catalyseurs primaires de ses modes de dysfonction et de dépendance. Deux facteurs se trouvent à l'origine de cet état de chose :

1. La toxicomanie est habituellement un mode de vie en soi et la plupart des toxicomanes appartiennent à une sous-culture de dépendance. Peu importe que le toxicomane ait commencé à consommer la substance et que ce soit ensuite devenu son mode de vie ou qu'il ait acquis le sentiment d'appartenir à une sous-culture et découvert que la toxicomanie était le prix à payer pour s'y associer, sa vie a commencé à graviter autour d'une culture de dépendance. Dans une telle sous-culture, les besoins humains fondamentaux du toxicomane sont comblés mais d'une façon qui est très dommageable. Ses amis et sa famille, son sens de l'appartenance à son groupe, ses activités, ses habitudes quotidiennes, son régime alimentaire, son rôle social, ses objectifs et son sens de l'ordre, son habillement, son langage, sa vie sexuelle, ses rituels, ses symboles et sa musique, ses moyens de subsistance et plein d'autres choses sont façonnés par la sous-culture de dépendance, et son univers et son identité en dépendent aussi. Arrêter de consommer équivaut à essayer de s'extirper d'un véhicule en mouvement. Non seulement le traitement de la toxicomanie s'oppose-t-il à l'expérience de l'intoxication mais il est nécessaire à l'établissement d'un mode de vie de rechange. De nombreuses personnes se rendent compte de cette dure réalité lorsqu'elles reviennent chez elles après avoir s'être fait soigner dans un centre de traitement.

1. Lorsque la dépendance a été contrée, on assiste souvent à l'apparition de sentiments traumatiques et d'effets inquiétants. Des sentiments de honte, d'inutilité, de colère, de rage, de peine, de solitude, de culpabilité, de déprime et de tristesse étaient peut-être latents et se sont peut-être intensifiés

durant des années. Dès qu'un toxicomane arrête de consommer, il réalise que de tels sentiments dominent sa vie intérieure. Il est également susceptible de vivre des épreuves difficiles : il pourra confronter les personnes qui lui ont fait subir des mauvais traitements, être confronté par ses vicAriel, devoir accepter sa nature profonde ou sa « vocation » ou encore devoir prendre sa vie en main et assumer la responsabilité de ses actes. Il n'est pas assuré non plus qu'il ait des stratégies d'adaptation pour remplacer son comportement de dépendance. Un cycle pénible pourra en résulter suivant lequel le comportement de dépendance servira à traiter les symptômes provoqués par son interruption ou par la complexité et le stress de la vie quotidienne tout simplement.

Le parcours de guérison est rarement synonyme d'un retour à une vie saine antérieure. Il s'agit d'un rite de passage nécessitant une dissociation de l'ancienne identité, une période d'apprentissage, un encadrement et du soutien, et l'établissement d'une nouvelle identité, de nouvelles habitudes de vie et de nouvelles relations.

Deuxième Étape: le rétablissement partiel

À ce stade, la personne s'est presque complètement libérée de sa dépendance mais les catalyseurs qui l'alimentaient sont toujours présents.

À ce stade, il faut lutter pour cerner les origines des traumatismes du passé qui sont responsables de la souffrance et du comportement dysfonctionnel. Ce travail pourra être long et éprouvant mais aussi incroyablement grisant. Le rétablissement est précaire mais il arrive souvent à la personne de ressentir de l'enthousiasme, de l'excitation et une énergie renouvelée. Celle-ci fait quelque chose de sa vie et découvre des aspects de sa personne. Elle a la possibilité de s'installer dans une nouvelle collectivité où elle pourra se faire accepter et qui récompensera sa participation au processus de guérison. De nouvelles possibilités se profilent. Durant cette étape de transition, elle aura besoin de beaucoup de soutien. Bon nombre de ces personnes se joignent à des communautés de guérison de divers types tels que des groupes de thérapie (AA, organismes de traitement communautaires, etc.), des groupes religieux (groupes associés à une église, etc.) ou des groupes axés sur la culture traditionnelle. Au sein de ces groupes, une bonne partie des besoins qui étaient comblés par leur toxicomanie sont satisfaits et si elles le veulent, elles peuvent s'engager complètement et avec entrain dans cette nouvelle « culture » (dans certains cas pour le reste de leur vie). La culture de rétablissement remplace la culture de dépendance.

Troisième Étape: la longue traversée

À compter du moment où une personne a durement acquis une certaine forme de stabilité, il lui faut beaucoup de courage, de discipline et de motivation pour continuer à suivre le parcours de guérison.

L'enthousiasme chute, l'ampleur du parcours devient apparente, l'appui d'autrui vient à manquer (« Elle est obsédée par la guérison! »), certaines objections apparaissent (« Pourquoi réveiller le monstre qui dort? ») et, en plus, il faut s'occuper des affaires courantes. Beaucoup de gens cessent leur travail de guérison lorsque leur souffrance devient tolérable ou que leur vie leur paraît gérable. Cette stabilité pourra être dysfonctionnelle dans la mesure où le comportement antérieur n'est plus dominant (« Je suis sobre ») mais la conscience de son origine persiste. Ce comportement pourra aussi se manifester d'une façon moins radicale ou moins destructrice, ou sous la forme de relations malsaines et compulsives avec les gens, le travail, la nourriture, le tabac et le jeu.

Cette étape est, au bout du compte, celle de l'établissement d'une nouvelle identité et d'un nouveau mode de vie, ce qui pourra prendre du temps et se





Le parcours de guérison individuel



faire lentement. Il y aura peut-être de longues périodes de stagnation, agrémentées par des périodes de croissance et d'évolution. De nombreuses erreurs seront commises et il y aura beaucoup de choses à apprendre. De nouvelles stratégies et habitudes seront mises à l'essai. Certaines passeront le test, d'autres, non. Chaque personne devra emprunter le chemin qui lui convient.

Il n'est pas facile d'effectuer ce parcours seul. De nombreuses choses peuvent aider une personne à persévérer : les expériences de renouvellement, une collectivité attentionnée, des guides et des mentors, la participation à un parcours dirigé (tels que les cycles de cérémoniaux traditionnels) et l'éducation permanente. La majeure partie du travail accompli n'est pas apparente étant donné que la personne est en train de construire de nouvelles fondations et de cultiver de nouvelles valeurs.

Quatrième Étape: transformation et renouvellement

Le parcours de guérison vise, en définitive, à transformer la conscience et à favoriser l'acceptation et la croissance spirituelle.

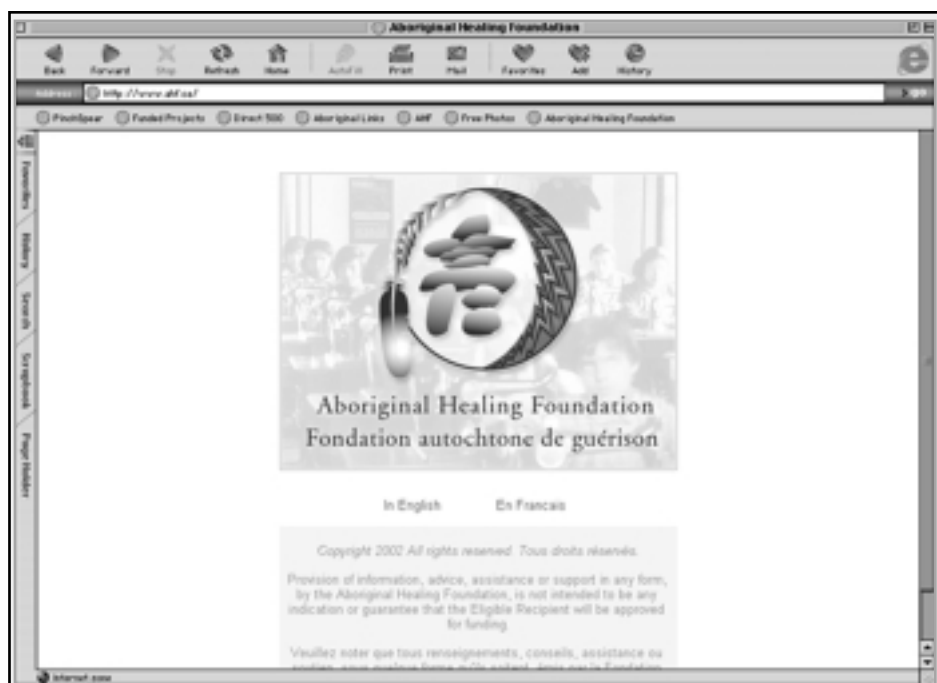
À cette étape, le parcours ne sert plus à composer avec les démons du passé mais incite plutôt la personne à nourrir une vision plus élevée des choses. Celle-ci est mue par une détermination à construire son existence et la collectivité dont elle fait partie sur des principes créateurs de vie (lois spirituelles, enseignements originels, vertus désirables, etc.). Elle nourrit de la même façon une vision qui la motive et l'engage. L'expérience du moi souffrant régresse pendant que celle du moi universel progresse. Au fur et à mesure que la conscience adhère pleinement à des principes créateurs de vie, l'existence extérieure de la personne subit aussi naturellement de profonds changements. De nouveaux liens se forment. De nouvelles façons de s'exprimer et de rendre service à la collectivité deviennent d'importants éléments d'un mode de vie naissant. À ce stade, il arrive souvent que les gens n'aient plus besoin de la « culture du rétablissement » et leur participation à des activités de « guérison » se met donc à régresser. Cela étant dit, la centration égocentrique associé aux dépendances fait place à une propension – beaucoup plus axée sur l'extérieur – à servir les autres, et une identité personnelle marquée par la dysfonction cède le pas à une identité beaucoup plus riche et profonde, par ailleurs ancrée dans la culture et dans la collectivité.

◀ suite de la page 26

comme celui-ci, on ne pourra plus trouver aucun prétexte pour ignorer la réalité et prétendre qu'on n'est pas au courant de la situation. On ne pourra pas dire non plus qu'on ne sait pas comment les aider. Ils nous ont laissé leurs témoignages, exprimé leurs besoins et leurs désirs. On doit s'assurer maintenant que leurs recommandations ne seront pas abandonnées au fond d'un tiroir avec tous les autres rapports rédigés sur ce sujet depuis 25 ans.

Le but des recommandations principales, élaborées avec la participation des jeunes autochtones, est de créer une «carte» des services de base ainsi que des programmes nécessaires aux jeunes travailleurs sexuels en proie aux abus, à l'exploitation et même à la mort. Malgré tous les obstacles qu'ils doivent affronter, les jeunes qui ont participé aux consultations à travers tout le Canada ont dit qu'à nous tous, ensemble, nous pouvons

faire en sorte qu'aucun jeune, qu'aucun enfant ne soit plus jamais victime de l'exploitation sexuelle; qu'on ne doit plus rester passifs. Après tout ce qu'ils ont enduré, les jeunes autochtones qui travaillent dans ce milieu sont dépourvus de presque tout, mais ils ont toujours l'espoir. Ils espèrent que vous les écouterez, et que vous réagirez rapidement et fermement à leurs recommandations. Il faut élaborer de nouvelles solutions, reconnaissons donc leurs aptitudes et acceptons de tenir compte de leur expérience sur le terrain. Valorisons les enfants et les jeunes, encourageons-les à travailler coude à coude avec les intervenants qui possèdent les fonds, les ressources et les aptitudes nécessaires pour enfin parvenir à élaborer des stratégies communautaires qui pourront mettre en place des solutions durables. Sinon, nous serons complices du développement de l'exploitation et de la violence que subissent les enfants.



<http://www.ahf.ca>

- annonces
- project financés
- publications
- liens
- babillard
- recherche
- écrivez-nous
- renseignements

La Fondation autochtone de guérison

L'absence de modèles viables et de principes explicites pose un défi critique aux collectivités et organisations autochtones qui sont aux prises avec les questions de guérison de même qu'aux bailleurs de fonds désireux d'appuyer les interventions de guérison autochtones. Pour répondre à ce besoin, le Groupe de la politique correctionnelle autochtone du Solliciteur général du Canada et le Bureau de la recherche de la Fondation autochtone de guérison ont adjugé à Four Directions International un contrat en vue d'exécuter un projet de recherche visant à révéler la riche expérience des collectivités autochtones en matière de processus et programmes de guérison et de communiquer cette information de manière à éclairer le parcours de guérison de tous ceux qui sont à une étape quelconque du processus.

Enseignements tirés au sujet de la guérison et du parcours de guérison

L'article suivant a été tiré du rapport intitulé : *Le balisage de l'expérience de guérison - Rapport final d'un projet de recherche d'une Première nation sur la guérison dans les collectivités autochtones du Canada*

On peut résumer comme suit les enseignements que nous avons tirés au sujet de la guérison dans les collectivités autochtones :

- La guérison est possible pour les personnes et les collectivités, qui semblent les unes et les autres passer par des stades distincts d'un parcours de guérison.
- La guérison est un processus à long terme qui s'étend probablement sur plusieurs décennies.
- La guérison ne se limite pas à des problèmes comme ceux de la toxicomanie ou de la violence.
- Les interventions et programmes axés sur la guérison ont plus d'impact lorsqu'ils se déroulent dans le contexte d'un plan de développement communautaire.
- La guérison communautaire exige des initiatives de développement personnel, culturel, économique, politique et social liées les unes aux autres pour former une stratégie cohérente, coordonnée et à long terme.
- Une stratégie cohérente de ce genre exige l'élaboration de programmes, des fonds, une mise en œuvre et une évaluation continue intégrés les uns aux autres.
- La guérison est directement liée à l'édification d'une nation. À un certain point, il doit y avoir fusion dans le contexte des programmes entre les activités de guérison et les mouvements en faveur de l'autonomie gouvernementale et du développement communautaire.

Qu'est-ce que la guérison?

La guérison est un processus de développement par lequel une personne tente de parvenir à l'équilibre en elle-même, dans ses relations avec les autres, avec le monde naturel et avec le monde spirituel. Elle représente un choix de vivre en harmonie avec les valeurs et enseignements fondamentaux qui sont à la base de toute la culture autochtone (et autres cultures). La « guérison » englobe un vaste éventail d'initiatives, d'impulsions et d'efforts au niveau des individus,

Le balisage de l'expérience de guérison



de la famille, de la collectivité, des organisations, des institutions et de la nation.

Dans les collectivités autochtones, la notion de guérison est axée sur le bien-être plutôt que sur la maladie. Elle a pour objet d'aider la population à progresser vers l'intégralité et l'équilibre. Elle englobe tous les niveaux de la collectivité, de l'individu à la nation, et inclut les éléments politiques et économiques, les schèmes de relations sociales et le processus de rétablissement culturel. Aux personnes qui ont étudié dans les disciplines abstraites des universités euro-canadiennes, ces grandes définitions semblent tout inclure et par conséquent ne vouloir rien dire. Le point important que les peuples autochtones ne cessent de faire valoir est que leur mode de vie – qui était un système intégré aux dimensions nombreuses – leur a été enlevé, et si la guérison ne signifie pas de rétablir une forme de vie propice au bien-être humain, que signifie-t-elle exactement?

Il y a deux dimensions distinctes dans le processus de guérison. La guérison en tant que rétablissement signifie essentiellement d'abandonner la douleur et la souffrance qu'a connues une collectivité dans une situation de crise. La guérison en tant que mieux-être signifie d'adopter et de maintenir des modes de vie sains.

Le processus de guérison peut s'étendre sur plusieurs générations. Beaucoup de collectivités ont mis des générations à interioriser la douleur et le traumatisme qu'elles portent actuellement en elles, et il leur faudra peut-être des générations pour s'en sortir. Il est possible de guérir; même si l'on aura toujours besoin de programmes pour aider des personnes à surmonter la douleur et la souffrance qui font inévitablement partie de la vie et les aider à acquérir des habiletés pour vivre de manière saine, on n'aura pas toujours nécessairement besoin des interventions intensives actuellement requises. Il existe actuellement des situations spéciales (les séquelles du système des pensionnats et du colonialisme) qui exigent une intervention intensive. Avec le temps, ce type d'intervention sera axé moins sur le rétablissement et davantage sur la reconstruction de nouvelles habitudes de vie.

La guérison comme décolonisation. À ce point-ci dans l'histoire, le parcours de guérison consiste en grande partie à surmonter les séquelles de la toxicomanie et du dysfonctionnement qui sont les résultats de décennies de colonisation, d'activités missionnaires et de pensionnats. « Guérir » signifie de rétablir l'intégrité et le bien-être humains et communautaires que ces traumatismes historiques ont détruits. Cela ne consiste pas exclusivement dans le rétablissement de la santé mentale et l'élimination des comportements dysfonctionnels comme la toxicomanie et la violence, bien que la guérison inclue certes ces éléments. La guérison communautaire est parfois qualifiée de « thérapie de décolonisation » par les intervenants de première ligne.

Le parcours de guérison communautaire

Le processus de guérison semble cyclique. Des périodes très mouvementées et de croissance apparente sont suivies de périodes de stagnation et de repli. Cela vaut pour toute entreprise d'apprentissage, qu'il s'agisse d'une personne qui apprend à maîtriser une nouvelle compétence ou d'une organisation



Le balisage de l’expérience de guérison



Il n’existe pas de définition simple de la « guérison » ou du « parcours de guérison ». On peut parler des qualités qu’une personne acquiert par sa guérison personnelle. Ainsi, les bien-portants n’ont pas besoin de contrôler les autres, ils ne sont pas paralysés par des craintes ancrées dans le passé, ils ont acquis les habiletés nécessaires pour s’occuper d’eux-mêmes

qui se réoriente en fonction de nouveaux principes. Il est très important pour ceux qui pilotent et appuient un processus de guérison de comprendre le processus d’apprentissage. Souvent, ce qui semble être une étape de stagnation et de repli constitue en réalité un plateau où il se fait beaucoup d’apprentissage et d’assimilation des acquis. Les périodes de croissance rapides sont invariablement précédées de longues périodes où « il ne se passe pas grand-chose ». Il est important d’apprendre à suivre ces cycles pour comprendre le genre de travail qui s’impose aux diverses étapes du parcours.

Des périodes de croissance et de développement rapides sont souvent déclenchées par une crise quelconque. À condition d’être bien gérées, les crises peuvent être une occasion de mobiliser les intéressés en vue d’un apprentissage rapide et d’une action coordonnée. Quand la crise a perdu de son acuité (soit parce qu’on a largement réglé le problème, soit parce que l’on est devenu découragé, apathique, las), le processus de guérison peut aussi s’enliser. Si l’intervention de guérison a été organisée autour d’une série de crises, il peut être très difficile de « changer de vitesse » afin de profiter de possibilités nouvelles de mobiliser la collectivité afin qu’elle prenne en main ses problèmes.

Le parcours de guérison individuel

Les gens peuvent guérir, changer, apprendre, croître. Il existe des dirigeants efficaces et inspirants des processus de guérison qui sont des témoignages vivants de la possibilité d’une transformation. Des initiatives menées à travers le pays montrent clairement qu’il est possible d’opérer une métamorphose fondamentale en faisant participer des personnes (en aussi mauvaise santé qu’elles soient) à un processus de transformation systématique et à long terme qui leur permet de passer du dysfonctionnement au mieux-être.

Le parcours de guérison individuel et le parcours de guérison communau-

taire sont indissociables. Les dirigeants du mouvement de guérison doivent se préoccuper attentivement de leur propre mieux-être sinon ils ne peuvent pas être efficaces dans leurs collectivités. En même temps, les progrès accomplis sur le plan du mieux-être général de la collectivité donnent aux dirigeants le courage de continuer et en définitive les ressources humaines dont ils ont besoin pour poursuivre leur travail.

Il n’existe pas de définition simple de la « guérison » ou du « parcours de guérison ». On peut parler des qualités qu’une personne acquiert par sa guérison personnelle. Ainsi, les bien-portants n’ont pas besoin de contrôler les autres, ils ne sont pas paralysés par des craintes ancrées dans le passé, ils ont acquis les habiletés nécessaires pour s’occuper d’eux-mêmes. Ils manifestent une confiance et une estime de soi qui sont solides, se respectent et respectent les autres et peuvent écouter ce que les autres ont à dire à leur sujet sans tout intérioriser.

On peut aussi parler de la guérison en fonction du cercle d’influences. La guérison touche toutes les dimensions de la personne – le corps, les facultés intellectuelles, l’esprit et les sentiments. Elle vise la personne, la famille, la collectivité et la nation en entier. Elle englobe tout le cycle de la vie, l’enfance, la jeunesse, l’âge adulte et la vieillesse.

Les êtres humains ne commencent leur parcours de guérison que lorsqu’ils sont prêts à le faire, ce qui est souvent quand ils sont à leur plus bas. Quand ils risquent de perdre quelque chose (p. ex., leur liberté, leur relation, leurs enfants, leur emploi), ils sont prêts à agir. Les intervenants doivent se tenir prêts à travailler avec ces personnes lorsque celles-ci se sentent prêtes à le faire (et non pas par rapport aux cadres de référence et aux conditions des intervenants).

La personne qui travaille à son rétablissement doit avoir un rêve (c.-à-d., une vision, un plan) pour tracer la voie qui mène à un meilleur avenir. Le rêve se développe au fur et à mesure qu’elle progresse dans la voie de la guérison. Pour certaines personnes, cela peut vouloir dire de poursuivre leurs études et leur formation. Pour d’autres, cela peut signifier d’avoir accès à un crédit ou des fonds. Pour d’autres encore, il peut s’agir de créer des partenariats viables ou d’obtenir l’approbation et le soutien requis des dirigeants de la collectivité.

Éléments du parcours de guérison

Un grand nombre de modalités et de méthodes de guérison ont été essayées dans les collectivités. La littérature sur la question et l’expérience de ces dernières nous apprennent que nombre de diverses manières de faire sont utiles. Il n’y a rien qui donne toujours de bons résultats ou qui convient à tout le monde. Les thérapies corporelles, la maîtrise de la respiration, la guérison spirituelle, la mise en valeur de l’énergie, les méthodes de counseling individuelles et de groupe (il y existerait plus de 200 formes décrites différentes), la participation aux méthodes de guérison traditionnelles, la participation à des activités religieuses, les loisirs, l’acquisition de compétences, les arts et la musique, les groupes de soutien, les techniques de relaxation et les pratiques axées sur la relation entre l’esprit et le corps, tous ont quelque chose à offrir. Les aides compétents dans les collectivités sont conscients des nombreux points d’entrée disponibles et peuvent guider les gens vers une modalité qui leur sera utile.

Il est important, pour progresser dans son parcours de guérison, de comprendre le passé. Qu’est-ce qui nous est arrivé? Lesquels de nos choix ont abouti à l’accumulation de blessures? Qu’est-ce qu’on nous a fait? Qu’avons-nous perdu? Qu’avons-nous que nous devons maintenant récupérer ou redécouvrir?



◀ Le balisage de l’expérience de guérison

Le « pardon » est une notion controversée, compte tenu des aspects liés à la justice du bagage que nous avons hérité du système des pensionnats. Il demeure néanmoins un élément essentiel de la guérison. Les personnes qui n’apprennent pas à pardonner (ce qui n’est pas la même chose qu’oublier) continuent à éprouver des sentiments qui les blessent. Le parcours de guérison exige d’assumer une pleine responsabilité (comme individus, familles et collectivités) pour le travail à accomplir afin de surmonter ce dont nous avons hérité.

Il faut souvent une situation de crise (comme la divulgation par une personne bien en vue d’actes de violence) pour qu’une collectivité cesse de nier l’existence d’un problème et qu’elle reconnaisse son besoin de guérir.

Soutien à accorder au processus de guérison

Le rôle du leadership

1. Le leadership en matière de guérison vient ordinairement d’un des trois secteurs suivants : les membres de la collectivité, les organismes et services professionnels et les dirigeants politiques. Graduellement, au fur et à mesure de la guérison des collectivités, les trois secteurs sont mobilisés.
2. Souvent, le parcours de guérison d’une collectivité est déclenché par un petit groupe de personnes qui se consacrent à ce travail pendant de nombreuses années, fréquemment au prix de grands sacrifices personnels et sans guère de reconnaissance. Dans de nombreuses collectivités, les femmes ont été la cheville ouvrière et les catalyseurs du processus de guérison.
3. La participation et l’appui des dirigeants politiques constituent un élément critique du parcours de guérison pour les collectivités. En leur absence, le processus de guérison semble avancer tant bien que mal ou perdre son élan. Le régime de gouvernance et les mécanismes de leadership dans la collectivité exercent un contrôle sur plusieurs préalables importants du processus de guérison communautaire.
4. L’appui des dirigeants politiques de la collectivité fait une énorme différence. Il sert à reconnaître l’importance du processus de guérison, aide à canaliser les ressources vers celui-ci et reconnaît aux personnes leur pouvoir d’action. et professionnelle.

5. La direction assurée par les Aînés revêt une importance critique. Quelques Aînés

Obstacles et défis actuels

Obstacles à surmonter à l’intérieur de la collectivité

De nombreux intervenants en guérison dans les collectivités autochtones se sentent très isolés et ont le moral au plus bas en raison des salaires modestes qui leur sont versés, du faible niveau d’influence dont ils jouissent auprès des dirigeants de programmes et des politiciens, et d’un volume de travail extrêmement élevé. Les pressions liées aux demandes incessantes des clients, au manque d’argent, de personnel et de temps (en permanence), et au sentiment d’être dépassé par les événements drainent l’énergie de ceux qui se trouvent sur la ligne de front. Heureusement, ils sont réconfortés par la pensée que leur travail rapporte vraiment des dividendes et que des gens guérissent (en partie) grâce à leurs efforts. Mais le taux d’épuisement professionnel n’en reste pas moins effarant.

Dans certaines collectivités, l’alcoolisme est encore un grave problème. Santé Canada et la Fondation autochtone de guérison semblent accorder leur attention à d’autres problèmes tels que la violence physique et sexuelle. Malheureusement, en ce qui concerne un très grand nombre de collectivités n’ayant accompli qu’une petite partie de leur parcours de guérison, la dépendance à l’alcool et aux drogues demeure le problème de fond le plus débilisant nuisant au mieux-être de la collectivité. Il sera vraisemblablement difficile voire impossible de faire des progrès dans d’autres domaines clés liés au mieux-être si ce problème n’est pas traité de façon efficace.

Amener des organismes (n’ayant ni le même mandat ni les mêmes ressources financières) à adopter une vision commune et à travailler ensemble, n’est pas un mince exploit. Le niveau de bien-être des gens qui œuvrent au sein des comités interorganismes est l’une des raisons expli-

Le système politique et économique dans lequel les Autochtones sont contraints de vivre à l’heure actuelle comporte un ensemble inné d’entraves à la guérison durable qui sont susceptibles d’amener les générations subséquentes à adopter certaines habitudes dysfonctionnelles (toxicomanies, violence, etc.) en dépit du fait qu’une génération antérieure aura travaillé très fort pour les éliminer.

quant qu’il n’est guère facile de maintenir ces comités sur pied. En fait, c’est un peu un cercle vicieux. Les organismes concernés essaient, dans le cadre de collaborations, d’engager la collectivité dans des processus de rétablissement et de développement. Mais les gens qui travaillent pour le compte de ces organismes ont souvent eux-mêmes besoin de se soumettre à un processus de guérison et ont créé collectivement une culture de travail qui reflètent le dysfonctionnement de la collectivité dont ils sont censés favoriser la guérison. Il est donc capital de mettre sur pied des organismes fonctionnels où les relations entre employés seraient caractérisés par l’amour des autres, le sens du pardon, l’unité et le soutien mutuel, dans la mesure où seul un groupe de gens sains peut espérer contribuer à accroître le bien-être d’autres personnes.

Obstacles structurels externes

Toutes les collectivités ayant participé à la présente étude ont affirmé que la structure actuelle « un chef, un conseil » établie par le ministère des Affaires indiennes et du Nord du Canada était l’une des causes de la maladie qui doit être guérie. Ce système (imposé par une entité de l’extérieur) désunit et divise les gens en plus de renforcer une exclusion intrinsèque des gens du processus organique de gouvernance ainsi que la corruption et la mauvaise gestion des ressources communautaires. Dans cette optique, le développement de la gouvernance contribuerait à la guérison.

Le système politique et économique dans lequel les Autochtones sont contraints de vivre à l’heure actuelle comporte un ensemble inné d’entraves à la guérison durable qui sont susceptibles d’amener les générations subséquentes à adopter certaines habitudes dysfonctionnelles (toxicomanies, violence, etc.) en dépit du fait qu’une génération antérieure aura travaillé très fort pour les éliminer.

Sortir de l'ombre

Modèles d'action efficaces auprès des jeunes victimes d'exploitation sexuelle

par Liza E. -
http://web.uvic.ca/icrd/pub_resources.html#reports

Avec des extraits de Vies sacrées: Les enfants et les jeunes autochtones parlent de l'exploitation sexuelle (voir liste des références).



Le partage des modèles d'action efficaces est une étape cruciale du processus qui permet de comparer les mesures couronnées de succès avec celles qui ont échoué et de comprendre pourquoi. Les modèles d'action efficaces sont essentiellement des leçons tirées de l'évaluation et de l'analyse des programmes et des projets, qui tiennent compte des méthodes employées et des expériences acquises sur le terrain.

Dans le cas des enfants et des jeunes exploités sexuellement, la compilation et la généralisation des modèles d'action efficaces prennent une importance capitale compte tenu du petit nombre de programmes qui visent à répondre aux besoins particuliers de ces enfants qui vivent dans des conditions extrêmement difficiles.

L'exploitation sexuelle des enfants et des jeunes à des fins commerciales est un problème mondial qui met en péril le droit des enfants à la survie, à la dignité et à un développement harmonieux. Cette menace ébranle les fondements mêmes de l'enfance.

Les enfants et les jeunes traumatisés par l'exploitation sexuelle connaîtront une vie de souffrance que seule une longue guérison leur permettant de renouer avec les sociétés qui ont rompu le lien de confiance le plus fondamental pourra soulager. Nul ne connaît le nombre exact d'enfants mêlés au commerce du sexe, mais on estime néanmoins que chaque année, un million d'enfants sont recrutés, utilisés contre leur gré ou vendus à des fins sexuelles. Cette situation a de graves conséquences sur la santé actuelle et future de la société.

L'exploitation sexuelle des enfants est une question complexe qui nécessite l'adoption d'approches novatrices et intégrées. Il n'existe pas de solution simple ni de remède

Travailler auprès des jeunes victimes d'exploitation sexuelle est une entreprise de longue haleine qui n'est guère facile, ni pour les jeunes ni pour les personnes qui les accompagnent. Avant d'agir, il nous faut d'abord comprendre.

..les enfants autochtones [...] courent un plus grand risque associé aux effets néfastes de la discrimination systémique et de l'éclatement social.

En Amérique du Nord, on estime que 80 % des enfants prostitués ont été victimes de violence physique ou sexuelle avant d'entrer dans le commerce du sexe. Ces enfants proviennent de milieux socio-économiques divers. Les rares études sur le sujet révèlent qu'un grand nombre d'enfants dans le commerce du sexe ont subi de la violence avant même de s'engager dans la prostitution ou la pornographie.

Le meilleur moyen de comprendre les enfants et les jeunes victimes d'exploitation sexuelle, de même que les facteurs individuels de risque qui les entraînent vers le commerce du sexe, est de les inviter à parler de leurs expériences.

Les effets sur les plans physique et psychologique associés à l'exploitation sexuelle des enfants sont dévastateurs. La violence psychologique et physique infligée par les clients, les souteneurs, les propriétaires et tenanciers de maisons closes a de lourdes conséquences à long terme. L'ampleur du traumatisme dépend du degré de résilience de chaque individu. Certains chercheurs ont constaté que les personnes ayant survécu à de longs épisodes de violence sexuelle souffrent du syndrome de stress post-traumatique.

«Il s'agit de l'altération psychologique de la conscience, de la perception de soi et des relations avec autrui [traduction].» Peuvent s'ensuivre des pertes de mémoire, des sentiments de honte, de culpabilité et de souillure. D'autres chercheurs ont fait observer que les enfants peuvent souffrir du syndrome consécutif au traumatisme provoqué par le viol, lequel comprend un choc physique, des cauchemars répétitifs, des rappels d'images (flash-back), la dépression, le deuil et l'incapacité d'entretenir des relations intimes.

Une fois dans la rue, la faim et le fait de ne pas avoir d'endroit où passer la nuit les rend vulnérables à l'exploitation à des fins de prostitution.

Les enfants et les jeunes présents au Sommet sur les enfants et les jeunes exploités sexuellement, tenu à Victoria ont expliqué qu'ils se sentent souvent frappés d'exclusion sociale, mal aimés et méprisables. Tous vivent un rejet de la part de leur communauté. Cette stigmatisation doublée d'une faible estime de soi et d'un sentiment d'impuissance fait en sorte que les enfants et les jeunes craignent les adultes et se méfient d'eux. La réinsertion sociale n'est guère facile en raison de l'idée fausse qu'ils se font d'eux-mêmes et des autres. Les enfants et les jeunes ont besoin d'aide à chacune des étapes du cycle d'exploitation, surtout lorsqu'ils ont pris la décision de quitter le commerce.

Les enfants et les jeunes ont besoin d'aide à chacune des étapes du cycle d'exploitation, surtout lorsqu'ils ont pris la décision de quitter le commerce.

Un récit autochtone de guérison

«Le processus de guérison fait tout naturellement partie de la vie. Il offre un moyen de remédier aux comportements, croyances, valeurs, attitudes et événements qui se sont avérés blessants ou insatisfaisants pour soi ou pour les autres. Il se manifeste dans maintes parties de l'être : le corps (physique), l'esprit (psychologique), l'âme (spirituel), le coeur (émotionnel) et l'environnement (écologique). Puisque notre sexualité englobe tout ce que nous sommes en tant qu'êtres humains, le processus de guérison peut également se manifester dans le domaine de la sexualité. La guérison s'effectue par des contacts respectueux et authentiques avec d'autres êtres humains. La guérison exige l'intimité qui, elle, s'établit dans un climat de confiance, de communication et de partage d'expérience. Le temps, l'espace et le rythme nécessaires à ce développement sont propres à chaque individu. La guérison est un processus perpétuel [traduction].»





Cherry a été autrefois exploitée sexuellement à des fins commerciales au Canada. Aujourd’hui, elle milite en faveur des jeunes qui subissent ce sort. Le rétablissement des liens avec sa culture et ses traditions autochtones a joué un rôle important dans son processus de guérison.

Définition d’un modèle d’action efficace

Sept éléments essentiels sont identifiés comme parties intégrantes des modèles d’action efficaces dans le travail auprès des enfants et des jeunes exploités sexuellement :

Transférabilité: Les composantes fondamentales des programmes doivent être transférables dans n’importe quelle région du monde si l’on tient à rejoindre un vaste pourcentage d’enfants et de jeunes exploités sexuellement.

Participation des jeunes: doit primer dans la structure des programmes de la conception jusqu’aux étapes d’évaluation et de suivi. Chez des enfants qui n’ont guère eu l’occasion d’exprimer leurs opinions ou leurs préoccupations ni de faire des choix personnels, cette dimension est cruciale pour construire l’estime de soi. Un moyen pratique de favoriser la participation des jeunes est de recourir à l’approche «jeune à jeune», qui valorise le rôle et la responsabilité des jeunes dans l’apprentissage et la transmission de messages à leurs pairs. La participation des jeunes passe nécessairement par leur engagement dans les décisions qui les concernent et qui touchent leur communauté.

Renforcement des capacités: Cela exige un soutien constant sur le plan psychologique ainsi que des ressources. Une part essentielle du processus de renforcement des capacités repose sur la connaissance des causes et des effets de l’exploitation sexuelle et sur la connaissance des solutions possibles.

Action centrée sur l’enfant: Une approche centrée sur l’enfant valorise, chez les enfants et les jeunes, l’expression de leurs opinions et préoccupations et considère primordial de les associer à l’élaboration des politiques et des programmes visant leurs droits et leur bien-être. Les enfants et les jeunes exploités sexuellement ont été privés de leurs besoins les plus élémentaires pendant de longues périodes de temps au cours desquelles ils ont sans doute souffert de violence, d’humiliation et d’isolement et ressenti de la haine envers eux-mêmes.

Approche intersectorielle intégrée: orientée vers la guérison, le rétablissement et la réinsertion sociale. L’efficacité de l’approche intersectorielle tient au fait qu’elle prône une action fondée sur les droits qui appuie tous les aspects du développement de l’enfant.

Réinsertion au sein de la communauté: Les jeunes victimes d’exploitation sexuelle décrivent souvent l’absence de sentiment d’appartenance; ils se sentent perdus, isolés, marginalisés, sans modèles pour les guider, leur enseigner des choses, les reconforter, veiller sur eux et les accepter. La plupart d’entre eux n’entretiennent aucun lien avec leur milieu familial et social d’origine. L’absence de rapports sains avec leur propre personne, la famille et la communauté les place dans une situation d’extrême vulnérabilité. Les programmes qui cherchent à combler cette lacune en aidant les jeunes à établir des liens positifs avec eux-mêmes et avec leur spiritualité, leur famille (lorsqu’il est possible ou réaliste de le faire), leur communauté et leur culture les appuient dans leur quête personnelle de changement. Le sentiment de représenter un membre qui contribue à la société est primordial pour construire l’estime de soi et acquérir le respect de soi et d’autrui.

Sortir de l’ombre



Défense des droits et sensibilisation: Il est important d’informer le public chez soi et ailleurs dans le monde dans le but d’encourager l’action et de promouvoir le changement social. Les stratégies de communication bien ciblées peuvent rejoindre le public, les jeunes, les gouvernements et les institutions et les sensibiliser au fait que l’exploitation sexuelle des enfants constitue une forme de violence exercée contre eux et qu’elle est illégale. Cette dimension est très importante. Les activités de défense des droits menées tant à l’échelle individuelle que communautaire, régionale, nationale et internationale reconnaissent la responsabilité qui incombe aux communautés et aux pays d’assurer le bien-être de tous leurs enfants. Se mobiliser en faveur des programmes et des services de base que les enfants sont en droit d’espérer s’inscrit dans tout effort visant à faire valoir leurs droits et à les respecter.

Modèles d’action efficaces

«Pour être efficaces, les stratégies d’intervention doivent faire écho à la situation des enfants et des jeunes et transmettre fidèlement leurs préoccupations. Leur participation autrement qu’en tant que simples bénéficiaires des services est primordiale 1 [traduction].»

Prévention

La prévention d’une tragédie aussi complexe que l’exploitation dans le commerce du sexe est une tâche de longue haleine conditionnée par le processus de guérison de toute la communauté. Beaucoup de jeunes ont admis que leurs souffrances faisaient écho à celles de leurs parents qui avaient eux-mêmes subi le racisme et les abus physiques, sexuels et mentaux dans les pensionnats et dans les familles où on les avait placés de force. Les jeunes ont aussi réalisé qu’il fallait casser ce cycle tragique et qu’ils avaient un rôle important à jouer dans ce processus.

Les jeunes nous ont donné leur avis concernant les actions qui pourraient permettre de ne pas tomber dans l’exploitation sexuelle et les abus, dans l’exploitation qui a lieu tous les jours pour ceux qui travaillent dans le commerce du sexe. Les jeunes ont dit qu’il était important de trouver des solutions dans les communautés en mettant les jeunes à contribution. . Dans les groupes cible, les jeunes ont beaucoup parlé, entre autres de l’importance de pouvoir parler des problèmes liés à l’exploitation dans le commerce du sexe.

Les jeunes ont insisté sur le fait qu’il était important d’intervenir au niveau de la filière culturelle si l’on voulait lutter contre l’exploitation dans le commerce du sexe. De l’avis de beaucoup de jeunes, les peuples autochtones sont toujours confrontés à un racisme tenace, et la prévention nécessite un travail de l’ensemble de la communauté autochtone qui doit éduquer ses jeunes et leur venir en aide.

Les groupes cible ont mis à jour un troisième aspect très important de la prévention: un besoin désespéré d’avoir « un abri où aller ». Dans toutes les communautés, les jeunes ont parlé de haltes-accueil, de foyers d’accueil d’urgence, de groupes de soutien et de centres communautaires d’amitié aux heures d’ouverture souples, et dans lesquels on puisse se rendre la nuit.

Modèles d’action efficaces – prévention

Promouvoir l’éducation sur les droits de l’enfant. Il conviendrait de dispenser des programmes d’éducation sur les droits de l’enfant à toutes les personnes





qui travaillent auprès des enfants, qu’il s’agisse d’enseignants, de travailleurs sociaux ou de personnes chargées de l’application des lois. Les enfants doivent connaître leurs droits avant d’être en mesure de les revendiquer et de les exercer. Ils doivent en effet savoir qu’il est universellement inacceptable qu’un enfant soit forcé de vendre son corps pour se nourrir ou se loger, et que leurs gouvernements se sont engagés devant le monde entier à les protéger contre toutes les formes de violence et de mauvais traitements, notamment contre l’exploitation sexuelle.

Promouvoir la sensibilisation communautaire et l’engagement. Les médias ont un rôle important à jouer à l’égard de la sensibilisation de l’opinion publique, soit celui d’éliminer les stéréotypes, de condamner la discrimination et d’encourager les initiatives de prévention et de protection personnelle. La sensibilisation des médias, comme le travail de sensibilisation publique qu’ils s’engagent à effectuer en retour, doit d’abord viser à diminuer la demande, c’est-à-dire s’attaquer aux raisons qui font que des adultes exploitent des enfants à des fins sexuelles et que la société ferme les yeux.

Réduire la vulnérabilité. Trouver de nouveaux moyens de rendre les enfants et leur famille moins vulnérables au commerce du sexe est essentiel pour assurer la protection des enfants.

Faut croire qu’il serait bon de commencer par éduquer toute la collectivité et dire que l’exploitation est plus répandue qu’on le pense. Je pense qu’en un premier temps il faut éduquer la collectivité entière. Si on peut animer une table ronde comme celle-ci, je pense que ça peut aider beaucoup à la prise de conscience collective.

- Jeune femme, Goose Bay

Que les gens dans les collectivités en fassent une grosse affaire. Forcez les gens d’en parler, de savoir de quoi il s’agit, dans des rencontres comme celles-ci, faites parler toute la collectivité, c’est là qu’il faut commencer.

- Jeune homme, Brandon

Recommandations des jeunes à l’égard de la prévention

- Sensibilisation par l’éducation et la discussion
- Lieux où l’on se sente en sécurité et bien accepté
- Filière culturelle
- Conforter l’estime de soi
- Fournisseurs de services eux-mêmes expérimentiels
- Autres sources de revenus

Pour les jeunes qui ont été consultés, la sensibilisation par l’éducation et la discussion, la filière culturelle, des lieux sûrs où se réfugier en temps de crise mais aussi pour s’amuser, sont d’une importance primordiale pour prévenir l’exploitation sexuelle. Les jeunes ont dit qu’il fallait une approche collective si l’on voulait parvenir à des solutions positives et holistiques. Ils ont aussi dit que, ce qui était primordial au moment où ils s’apprêtent à prendre des décisions aussi graves, c’était d’avoir une meilleure estime de soi et de pouvoir compter sur des personnes à qui ils puissent se confier.

Sortir de l’ombre



Prise en charge des crises/Réduction des conséquences

« Comment intervenir pour aider le jeune déjà abusé ou exploité? Quelles sont les actions prioritaires, et à quel moment doit-on intervenir? » A ces questions, les jeunes ont répondu d’une voix presque unanime: il faut des centres ouverts 24 heures sur 24, des hébergements où ils se sentent en sécurité, des lignes d’écoute téléphonique en cas de crise, et des informations sur les aides déjà existantes. Presque tous les jeunes ont dit qu’il fallait en face d’eux des conseillers expérimentiels qui aient réussi à s’extraire du commerce du sexe.

S’il y a des jeunes qui ont besoin d’être hébergés, essayer de les habituer à la vie indépendante, leur procurer les ressources et leur faire savoir de quoi il retourne sur le terrain, et peut-être leur trouver un hébergement. Les nécessités, comme la nourriture, où ils peuvent en avoir. Leur faire savoir où se trouvent ces endroits, ça c’est vraiment quelque chose.

- Jeune femme, Winnipeg

Les jeunes ont bien compris qu’il fallait diffuser largement les informations concernant les ressources déjà existantes et qu’il fallait diffuser dans les écoles des informations à l’intention des jeunes qui n’osent pas demander de l’aide à cause de leur timidité ou de la honte qu’ils ressentent.

Modèles d’action efficaces – prise en charge des crises/réduction des conséquences

Fournir de l’information sur la sexualité et l’hygiène de la reproduction. Les taux d’infection par le VIH sont plus élevés chez les enfants exploités à des fins de prostitution, puisque ceux-ci peuvent difficilement refuser des relations sexuelles non protégées, que leurs tissus internes sont plus fragiles et que la demande pour leurs services est très élevée. Les jeunes actifs sur le marché du sexe ne possèdent pas les connaissances élémentaires sur leur corps, sur la santé sexuelle et sur le moyen de se protéger.

Les mythes, les tabous et la désinformation entourant ces questions sont monnaie courante. Les enfants et les jeunes victimes d’exploitation sexuelle ont besoin de renseignements précis et adaptés à leur âge pour découvrir les risques que représente pour la santé le commerce du sexe ainsi que les services mis à leur disposition.

Partie IV

Fournir des refuges sûrs à court terme. Les enfants en crise ont besoin d’une aide immédiate. Pour répondre à l’urgence de leurs besoins, on doit leur ouvrir l’accès à court terme à des refuges sûrs qui s’occupent en priorité de problèmes urgents et pratiques tels que la sécurité, la grossesse, les drogues et la violence, et qui tiennent compte de la pression exercée par les pairs, la famille et la société. Souvent, une crise peut offrir un point de départ pour quitter le commerce du sexe. Les maisons de transition aident alors les jeunes à entreprendre une démarche qui va au-delà du contrôle de la crise, en leur offrant des soins de santé, une protection et un soutien constants. Ces milieux sûrs aident les jeunes à aller de l’avant.





Recommandations des jeunes – prévention et réduction des con- séquences

- Centres d'accueil ponctuels ouverts 24 heures sur 24
- Hébergement où les jeunes se sentent en securite
- lignes téléphoniques d'appels-crise
- Encadrement par des Jeunes et des con-
seillers expérimentiels dans les dispositifs ci-
dessus
- Diffusion d'informations sur des ressources
existantes

Renoncement et guérison

Pendant les consultations, on a demandé aux jeunes ce qui leur est ou qui serait le plus utile au moment où ils ont décidé de s'ex-
traire de l'exploitation sexuelle et pendant le processus de guérison.

*On reconnaît chez les jeunes impliqués dans le commerce du sexe les symptômes de leur trau-
matisme, par exemple, incapacité de concentra-
tion ou de structurer et de suivre un calendrier ou un budget. Ils se sentent incapables de
changer leur vie. Leurs aptitudes au savoir-
vivre peuvent être minimes. C'est justement à
cause de telles difficultés que les jeunes et les
enfants autochtones doivent pouvoir compter sur la bienveillance incondition-
nelle de la part des personnes qui ont pour mission de les aider. Certains d'entre
eux rechuteront, c'est inévitable, mais malgré ces rechutes, il faut qu'ils puissent
trouver un soutien constant.*

Les jeunes autochtones n'ont pas cessé d'évoquer l'insuffisance des services de soutien. La plupart d'entre eux disent qu'ils ne trouvent que rarement les occasions de parler à quelqu'un ou de demander de l'aide. Dans les commu-
nautés où il existe des services pour les jeunes travailleurs sexuels, ils sont très enthousiastes pour en parler, mais ils disent aussi qu'il est lamentable de voir que ces agences souffrent d'un grave manque de ressources et de personnel. Il était très frappant de constater que les jeunes ressentent tous le besoin de se confier à une personne qui soit passée par leur expérience, qui les écoute vraiment, et qui accepte de les aider tout le temps que durera le processus de renoncement et de guérison.

Les jeunes ont à nouveau parlé de l'importance de la filière culturelle. Les jeunes autochtones qui ont participé aux consultations ont souvent parlé du besoin de puiser de la force dans leur patrimoine autochtone.

Une partie du processus de sortir était d'avoir le centre d'ouverture, et je pense honnêtement qu'il était une des ressources principales à aider à me sortir de la rue. Ils étaient bienveillants et compréhensifs, et la majorité d'eux sont comme moi, des anciens utilisateurs du programme. Si quelqu'un me dit aujourd'hui, « j'ai besoin de ton soutien » , je leur en donne, parce que moi, je ne l'ai pas eu...beaucoup de gens ont justement besoin de ça, et pour tout quitter, il te faut du soutien. Je trouve que pour beaucoup de personnes, ils ne savent pas ce que c'est s'ils ne sont pas passés par là. Ils peuvent écouter ton histoire, mais...
- Jeune femme, Halifax

Tout comme la prévention, la question du renoncement et de la guérison est de nature complexe. Plusieurs jeunes ont dit qu'ils voyaient leur propre guérison faire partie d'un processus de guérison plus large au niveau de la

Sortir de l'ombre



communauté autochtone. Pour eux, le ressourcement culturel peut se manifester de diverses manières: cérémonies de la suerie, pow wows, jeûnes, art et artisanat, et tradi-
tions orales. La grande majorité des jeunes pense qu'il serait bénéfique de créer un cen-
tre autochtone où ils pourraient se rendre pour trouver assistance pendant la période de renoncement au milieu et pour continuer à recevoir des conseils pendant leur guérison.

Les jeunes autochtones qui ont donné leur témoignage pensent qu'il faut reconnaître quatre niveaux dans toute personne: physique, intellectuel, émotif, et spirituel. D'après ce concept holistique, un jeune en bonne santé ressent un bon équilibre entre sa santé et l'harmonie qui existe dans toutes ses relations.

*L'approche holistique tient compte à la fois de l'aspect spirituel, physique, psychologique, affec-
tif et social du développement de l'enfant.*

Modèles d'action efficaces – guérison et renoncement

Promouvoir une approche holistique. Répondre aux besoins des enfants exploités à des fins de prostitution signifie leur offrir une multitude de services. L'approche holistique tient

compte à la fois de l'aspect spirituel, physique, psychologique, affectif et social du développement de l'enfant. Le fait d'ignorer un besoin peut entraver le progrès dans un autre domaine. L'approche holistique exige de la part de divers organismes communautaires des efforts sur le plan de la coordi-
nation, de la coopération et de la formation de réseaux.

Elle exige également une compréhension profonde des situations et des besoins propres à chaque jeune. Les programmes doivent être flexibles et sensibles aux besoins des jeunes.

Renforcer les capacités et mettre à contribution l'expertise des jeunes. Offrir aux enfants et aux jeunes des occasions d'exprimer leurs idées, de participer aux décisions et d'aider leurs pairs fait partie de la démarche de réinsertion sociale. Les milieux les plus propices à la réinsertion des jeunes sont ceux qui leur donnent les moyens de participer à l'élaboration des politiques et des programmes en recourant à l'approche «jeune à jeune» dans le cadre d'ini-
tiatives d'action sociale, de groupes de soutien, de counseling d'urgence, de mentorat entre pairs, soutenues par le suivi et l'évaluation des interventions.

Construire l'estime de soi par l'assistance psychologique. Un grand nombre d'en-
fants et de jeunes victimes d'exploitation sexuelle ont besoin qu'on leur confirme qu'ils sont des membres admirés, aimés et respectés de la société. Les enfants traumatisés ont grand besoin d'une assistance psychologique pour être en mesure de poursuivre leur démarche. Afin de favoriser l'estime de soi chez les jeunes, il importe de miser sur leurs forces et non pas s'en tenir uniquement aux problèmes qu'ils vivent, mais aussi de valoriser la diversité et d'entretenir des idéaux de coopération et de respect mutuels. Amener les jeunes à prendre conscience de leurs forces et à les utiliser à leur avantage pour être en mesure de défendre leurs droits, de s'aider et d'aider leur famille permet de franchir un grand pas vers la construction de l'estime de soi.

Proposer des solutions de rechange à la création de revenus. L a pauvreté est couramment citée comme l'un des facteurs qui poussent les enfants et les





jeunes dans les filets du commerce du sexe. L'absence de débouchés économiques tant pour les jeunes exploités que pour leur famille accroît leur vulnérabilité. On doit combler cette lacune en offrant des solutions de rechange viables sur le plan économique : les certificats d'études, la formation professionnelle et les compétences d'emploi sont autant d'options qui permettront aux jeunes de bien gagner leur vie hors du commerce du sexe.

Considérer les enfants dans le contexte de la communauté. On ne peut dissocier l'enfant du contexte social, politique, culturel, religieux et historique de son milieu d'origine. Les programmes doivent donc s'attacher à valoriser les différences individuelles sur les plans ethnique, culturel et géographique. «Les expériences traumatisantes et leurs effets ne peuvent être isolés du contexte de société qui les a vu naître. Toute intervention ou thérapie doit, par conséquent, tenir compte globalement du phénomène social qui forme la réalité de l'enfant, à défaut de quoi les programmes en seraient réduits à ne voir dans l'enfant qu'un individu dysfonctionnel [traduction].»

Construire des relations. Aider les enfants et les jeunes à tisser des liens avec une personne, un projet, une communauté ou une institution favorise un sentiment d'appartenance qui leur fait cruellement défaut. Les jeunes ont besoin de continuité dans les services qu'ils reçoivent et dans la manière dont ces services se rattachent et se modifient avec le temps. Construire des relations renforce ce lien de continuité et accroît la probabilité que les jeunes quitteront le commerce. Très souvent, ce sont les liens qu'ils tissent avec une personne, un programme ou une institution qui déclenchent chez les jeunes le désir de s'en sortir. Pour beaucoup de jeunes, le soutien de la communauté a joué un rôle déterminant dans leur capacité de quitter le commerce, d'assumer des responsabilités, de se découvrir des capacités et de les utiliser.

Recommandations des jeunes concernant le renoncement et la guérison

- services/agences spécifiques aux besoins particuliers des jeunes travailleurs sexuels autochtones
- services et soutien pour les jeunes qui ne sont pas prêts à renoncer au milieu
- services de longue durée
- conseillers expérimentés
- réduction des obstacles à l'accès aux services
- éducation
- renforcement de la confiance en soi
- renforcement de la confiance à l'égard des agences, des travailleurs sociaux et conseillers
- apprentissage des aptitudes de base en savoir-faire
- apprentissage du savoir-vivre

Défense des droits et attitudes du public

« Quelles sont les attitudes négatives, quels sont les stéréotypes de la société envers les jeunes autochtones impliqués dans le commerce du sexe qui vous font souffrir le plus? Selon vous, quelles informations doit-on donner au public pour qu'il comprenne les problèmes des abus et de l'exploitation des jeunes autochtones? » A ces questions, les jeunes ont répondu que les deux stéréotypes qui leur font le plus de mal sont le racisme et le mépris attaché au travail sexuel de la rue. Les jeunes sont marqués par ces deux préjugés qui pèsent lourd, le racisme et l'accusation de se laisser aller à des mœurs « faciles ». La société en rajoute encore quand elle décide de rester muette sur les raisons qui font que le commerce du sexe continue à se développer impunément.

Si nous voulons demander aux jeunes autochtones exploités par le travail sexuel de collaborer avec nous, nous allons devoir modifier nos comportements envers les enfants et les jeunes qui y sont impliqués.

Il y a des gens trop ignorants pour reconnaître qu'elles ne sont pas là pour le sexe,

Sortir de l'ombre

elles sont là parce qu'elles ne savent pas où aller, parce qu'elles ont besoin d'argent, pour le linge, pour se mettre quelque chose sous la dent.
- Jeune femme, Mission

Modèles d'action efficaces: défense des droits et attitudes du public

Concevoir une stratégie d'information ciblée. Les campagnes d'information et d'éducation destinées à rejoindre les jeunes, les clients potentiels, les propriétaires d'établissements et les familles peuvent sensibiliser l'opinion publique au problème de l'exploitation sexuelle des enfants et des jeunes. Les activités de mobilisation sociale et de défense des droits engagent les gouvernements à trouver des solutions. Cette sensibilisation a pour effet de susciter la faveur du public à l'égard des enfants, des travailleurs de première ligne et des défenseurs de ces causes. Ces stratégies peuvent se traduire par de meilleures mesures législatives et politiques destinées à protéger les enfants contre toutes les formes d'exploitation.

Former de nouveaux réseaux ou appuyer les réseaux existants. Parvenir à se faire entendre ne dépend pas nécessairement du message que l'on souhaite transmettre, mais plutôt de la portée de la voix qui l'émet. La force du nombre est indéniable. Un réseau d'ONG ou d'agences vouées à la cause des enfants et des jeunes exploités sexuellement aura un poids politique beaucoup plus grand qu'un groupe communautaire qui agit seul. Les réseaux ne représentent pas uniquement des mécanismes de pression utiles, mais aussi des mines de renseignements et de ressources.

Recommandations des jeunes concernant les attitudes et les préjugés de la société

- réagir immédiatement et avec vigueur au racisme.
- dire qu'il est faux et malsain de parler de mœurs 'faciles'.
- Mettre fin au silence social et à l'indifférence passive qui entoure le problème des jeunes travaillant dans le commerce du sexe.
- faire reconnaître à la société son rôle dans la perpétuation d'un environnement favorable à la prospérité de l'exploitation des enfants et jeunes dans le commerce du sexe.
- informer la société des dangers (affectifs, physiques, sexuels et spirituels) qui guettent les jeunes.
- faire savoir au public que l'exploitation des jeunes dans le commerce du sexe constitue une forme grave d'abus sexuel des enfants.
- informer le public sur les raisons qui amènent les jeunes à travailler dans le commerce du sexe.
- demander aux médias et aux agences de publicité de cesser de présenter la prostitution sous un jour favorable.
- exiger le respect et la compréhension de la part des communautés.

Participation des jeunes

Pour ces jeunes, le plus important est de mettre leur statut expérimental au service des autres jeunes. Les fournisseurs de services habituels n'ont jamais travaillé dans le milieu qu'ils côtoient. Les jeunes pensent que le fait d'avoir une expérience personnelle comme travailleur dans le commerce du sexe peut leur permettre de mieux comprendre les besoins et les angoisses que vivent les autres jeunes victimes de ce commerce.

Ils ont demandé à maintes reprises de pouvoir entrer en contact avec des personnes qui ont réussi à quitter définitivement le milieu. De leur côté, les personnes qui ont réussi à s'en sortir ne réclament de jouer un rôle important au contact des jeunes, de les aider, de pouvoir informer le public, de défendre leur cause et de servir de mentor aux jeunes qui travaillent dans ce commerce. Il est essentiel de permettre aux jeunes expérimentés de jouer un rôle de premier plan dans la création, la conception, le développement et la transmission de tels programmes.

s.v.p. voir page 5



Les quatre saisons de la guérison communautaire

Les consultations que nous avons menées auprès des six collectivités partenaires et les connaissances et expériences accumulées au sein de nombreuses autres collectivités révèlent clairement que le processus de guérison communautaire semble également suivre différents stades ou cycles. Quatre étapes distinctes ont été cernées, à savoir :

Étape 1 : Le début du parcours (le dégel subséquent au long hiver)

Étape 2 : La force d'impulsion s'accroît (le printemps)

Étape 3 : Le blocage (l'été)

Étape 4 : De la guérison à la transformation (l'automne)

Mises ensemble, ces étapes forment une sorte de « balisage » du processus de guérison pouvant servir à la fois à comprendre la dynamique du processus communautaire et à déterminer des mesures et des priorités futures. Mais il faut aussi mentionner d'entrée de jeu que ces étapes ne sont que des modèles approximatifs d'événements complexes de la vraie vie. Elles ne représentent pas « la vérité », mais leur description n'en contient pas moins certaines vérités. Elles ne se déroulent pas, du reste, de façon linéaire et s'apparentent plutôt à des ondes se propageant dans l'eau d'une piscine, chaque nouveau cercle englobant les précédents. Subséquemment à un examen de ce modèle effectué par les six collectivités partenaires, il importe d'insister sur le fait que le cycle identifié pourrait aussi bien s'amorcer au printemps. Ce qui compte, c'est qu'il s'agit d'un cycle.

Au fil de chaque étape, les personnes concernées améliorent leur compréhension et leurs capacités en vue de transformer les conditions existantes. Ce développement est surtout attribuable à un cycle dynamique d'action et de réflexion qui aboutit à un apprentissage.

L'hiver – le début du parcours

Cette étape correspond à la crise ou à la paralysie que vit une collectivité. La majeure partie de l'énergie de cette collectivité est canalisée dans le maintien d'habitudes destructrices. Les comportements dysfonctionnels engendrés par l'oppression et les traumatismes intériorisés sont endémiques dans la collectivité, et il arrive que ses membres endossent tacitement le principe voulant que cette situation soit en quelque sorte « normale ».

Dans le cadre d'un tel scénario, l'une ou l'autre des situations suivantes surviendra:

Des personnes clés commencent à remettre le statu quo en question et bon nombre d'entre elles changent radicalement de cap dans leur vie. Leur parcours personnel se caractérise souvent par la prestation de services à leur collectivité; ils commencent à communiquer avec d'autres personnes, à offrir du soutien et à mettre sur pied des activités de guérison et d'intervention en cas de crise. Il arrive fréquemment que ces activités soient entreprises au prix d'importants sacrifices personnels et que des membres de la communauté s'y opposent farouchement.

L'itinéraire du programme est aussi un autre point de départ. Ainsi lorsque les responsables de programmes ou d'organismes existants sont frustrés de ne pas pouvoir atténuer les effets de la crise qu'ils tentent de gérer, ils commencent à collaborer étroitement avec d'autres alliés au sein de la collectivité afin d'élaborer une stratégie d'une plus grande portée. Il arrive souvent que des groupes interorganismes soient mis sur pied et entreprennent de planifier des interventions et des initiatives de type collaboratif.

Ces deux points de départ produisent des effets comparables. La « guérison » finit par être intégrée aux activités de la collectivité. Des groupes dont le « mandat » est axé sur la santé, la guérison, la sobriété, le mieux-être, etc. se forment et commencent à établir les fondations d'une nouvelle réalité, souvent avec l'appui d'organismes ou de personnes de l'extérieur au début. (Certains Aînés jouant un rôle clé et qui gardent vivantes les traditions culturelles sont eux aussi une importante source d'appui et d'inspiration à ce stade.).

Comment ce stade est-il atteint?

- Des personnes clés dévouées (souvent des femmes) agissent parce qu'elles voient que les choses vont mal et qu'il existe des façons de résoudre ces problèmes.
- Des dirigeants et des employés oeuvrant pour le compte de programmes sont affectés à la gestion des conséquences de certaines phases de la « crise ».
- Des dirigeants politiques visionnaires et courageux, membres de la collectivité, créent un « climat favorable à la guérison ». (Ces trois types d'intervenants réagissent essentiellement à un problème donné tel que la dépendance à l'alcool, le suicide, etc.)

Le printemps – la force d'impulsion s'accroît

C'est l'étape du dégel, à la faveur de laquelle d'importantes quantités d'énergie sont libérées et des changements visibles et positifs surviennent. Une



◀ Les quatre saisons de la guérison communautaire

masse critique semble avoir été atteinte et les velléités se transforment en une puissante pulsion amenant des groupes de gens à amorcer leur parcours de guérison ensemble, poussés en ce sens par les personnes clés qui sont intervenues à la première étape. Cette deuxième étape est souvent excitante. La force d'impulsion s'accroît et il arrive fréquemment que des réseaux d'entraide soient mis sur pied et que l'on réalise des projets d'apprentissage et de formation. Le moral est au plus haut.

De nouveaux modes d'organisation commencent à émerger. Un réseau distinct axé sur la guérison commence à prendre forme et est cautionné par la collectivité, souvent avec l'appui de politiciens. Le processus de guérison devient plus visible par l'entremise de programmes et d'organismes. À ce stade, l'engagement des bénévoles est souvent considérable mais il y a aussi des organisations professionnelles qui commencent à prendre part au processus. La perception du « problème » change elle aussi. On passe graduellement d'un modèle de maladie à un modèle de mieux-être, et de la formulation des problèmes à la recherche de leurs causes et des traumatismes fondamentaux sous-jacents.

On nourrit beaucoup d'espoir et d'optimisme à ce stade du processus. Les gens ont l'impression que s'il y a assez de personnes et de familles qui ont la possibilité d'entreprendre le parcours de guérison, le « problème » pourra alors être réglé. Ceux qui dirigent le projet et qui y participent investissent énormément de temps et d'énergie dans le mouvement de guérison de la collectivité. Il y a encore de l'opposition mais celle-ci est généralement éclipsée par l'enthousiasme du mouvement de guérison.

Comment ce stade est-il atteint?

- Les membres de la collectivité deviennent de plus en plus conscients de l'envergure du problème. Le couvercle a sauté et il serait très difficile de le remettre en place. L'impulsion croissante a un effet d'entraînement faisant qu'il devient plus facile pour les gens de se joindre au mouvement.

L'été – le blocage

À ce stade-ci, on a l'impression que le mouvement de guérison s'est « heurté à un mur ». Bon nombre des intervenants de première ligne sont profondément fatigués, découragés ou épuisés. Le processus de guérison semblent être bloqué. Bien que de nombreuses personnes aient poursuivi des activités de guérison, beaucoup d'autres semblent avoir été abandonnées en cours de route. On réalise de plus en plus qu'il n'y a pas que des personnes qui ont besoin d'être guéries, mais aussi des systèmes entiers. Il se peut que des initiatives aient déjà été entreprises au sein de ces systèmes (éducation, gestion publique, économie, justice, etc.). Dans certains cas, ces initiatives semblent avoir commencé à s'institutionnaliser; par le fait même, le dynamisme et l'espoir qui s'en dégagent à l'étape 2 s'estompent. Dans d'autres cas, et bien que les consciences aient commencé à évoluer, de vieux modes de fonctionnement sont perpétués en raison de l'absence de nouveaux modèles et stratégies (qui seraient adaptés à la culture des gens concernés). La lune de miel est terminée; la collectivité s'attelle maintenant à la lourde tâche de transformer des habitudes profondément enracinées et de reconstituer une identité communautaire qui avait été dictée par diverses formes d'oppression et de dysfonctionnement.

On observe souvent un ensemble de paradoxes à la troisième étape, à savoir :

1. Les relations avec les organisations, organismes et autorités de l'extérieur sont en train de se transformer. Il y a beaucoup plus d'ouverture d'esprit et le climat dans lequel ces relations ont cours a évolué. La disponibilité de services de soutien de l'extérieur est beaucoup plus grande que par le passé. Il est possible, en

revanche, que le soutien et la collaboration au sein de la collectivité aient régressé alors que les vieilles habitudes commencent à s'incruster à nouveau et qu'une certaine lassitude face au processus de guérison se fait sentir.

2. Juste au moment où un nombre considérable d'adultes semblent être devenus sobres et avoir repris le contrôle de leur vie, une nouvelle crise, vraisemblablement pire que la précédente, sembler se déclarer chez les jeunes. La criminalité juvénile augmente. La consommation de drogues remplace la consommation d'alcool (ou s'y ajoute).

3. De nombreux adultes semblent avoir acquis de nouvelles dépendances depuis qu'ils ont cessé leurs abus d'alcool. Le jeu est en train de devenir un grave problème social tout comme la dépendance aux médicaments sur ordonnance et certains autres comportements liés à l'automédication. Il est aussi en train de devenir évident que l'alcoolisme recelait de nombreuses autres choses et certains secrets concernant la collectivité sont dévoilés. Bien que les gens soient plus sobres qu'avant, la situation semble en fait empirer...

4. Aux yeux de ceux qui occupent les postes de première ligne, il peut sembler que beaucoup de gens ont « déserté » le mouvement de guérison. De nombreuses personnes ont réduit leur degré d'engagement ou font moins souvent acte de présence que par le passé. Parallèlement, il est possible qu'un groupe de gens dont la santé est relativement bonne soit en train d'émerger au sein de la collectivité, et que ces gens consacrent leurs énergies à leur propre vie ou à celle de leur famille. Maintenant qu'ils se sont affranchis de la « culture de dépendance », ils préfèrent investir du temps dans des activités familiales et vivre leur propre vie plutôt que de se soumettre assidûment à une « culture de rétablissement ».

Ce qui semblait être un mur n'est peut-être qu'un long plateau. Lorsqu'on se trouve sur un plateau, on a l'impression qu'il ne se passe pas grand-chose et que l'on ne va nulle part. Mais en réalité c'est le moment où l'on établit les fondements de tous les progrès à venir. Il ressort clairement, à la réflexion, que d'importants gains ont été réalisés dans le cadre de cette étape. Les normes de la collectivité ont évolué. Ce qui était « mauvais » est moins pire qu'auparavant! Un nombre accru de gens se livrent à des activités constructives. Un nombre accru de gens reçoivent de la formation, s'instruisent et trouvent du travail, et les capacités de la collectivité augmentent. Dans de nombreux cas, une revitalisation culturelle et spirituelle émerge parallèlement au processus de guérison et les deux s'influencent mutuellement.

Au fur et à mesure que la troisième étape progresse, une nouvelle analyse émerge. On commence à se rendre compte que la « guérison » seule ne suffit pas et ne suffira jamais. L'élimination des souffrances du passé n'est pas garante d'un avenir meilleur. On réalise de plus en plus qu'il est nécessaire d'effectuer une décolonisation (des mentalités et schèmes de pensée) et de s'occuper des entraves structurelles au développement (règles du ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien, racisme, pauvreté, etc.). Les réalités liées aux économies d'échelle deviennent évidentes: le pouvoir d'intervention d'une petite collectivité est limité quand vient le moment de s'attaquer à de tels problèmes.

Comment ce stade est-il atteint?

- Certains organismes et initiatives ont vu le jour dans la foulée de l'étape précédente. La guérison devient de plus en plus institutionnalisée au fur et à mesure que la capacité de prestation de services professionnels s'accroît au sein de la collectivité. Le maintien de la participation des membres de la collectivité devient alors un important problème. Le processus est aussi stimulé (mais pas nécessairement de manière ouverte) par le programme d'activités des organismes de financement qui fournissent l'appui matériel nécessaire à la réalisation des initiatives en matière de guérison.





suite de la page 38

Les quatre saisons de la guérison communautaire

L'automne – de la guérison à la transformation

À la quatrième étape, les consciences évoluent considérablement. Du point de vue de la guérison, on passe de la « réparation » à la « construction », et de la guérison de personnes et de groupes à la transformation de systèmes. Les gens ont de plus en plus l'impression que leurs propres systèmes leur appartiennent et que leur aptitude et leur capacité à négocier des relations externes mutuelles et efficaces s'accroissent elles aussi. La guérison devient un maillon du processus d'édification de la nation. Une société civile voit le jour au sein des collectivités et de la communauté autochtone dans son ensemble, et un transfert des responsabilités commence à s'opérer. Le processus de guérison est régi par la société civile plutôt que par les programmes et le gouvernement.

Ceux qui dirigeaient le mouvement de guérison à la deuxième étape arrivent maintenant à une nouvelle étape de leur vie. Ils vont bientôt accéder au statut d'Aîné et leur analyse et leur vision des choses ont évolué et gagné en profondeur. Au lieu d'éteindre des feux, ils pensent maintenant à élaborer des modes de vie sains et nouveaux, et dans nombre de cas, leur famille et leurs réseaux commencent à mettre en application ces nouveaux modes de vie. On commence aussi à chercher des partenariats, des alliances et du soutien en vue du traitement des problèmes de plus grande envergure.

Comment ce stade est-il atteint?

- On prend conscience des limites des approches actuelles; de plus en plus de membres de la collectivité participent à la vie de l'économie extérieure; un nombre croissant de membres de la communauté autochtone sont interconnectés; la scène macropolitique est devenue changeante et les forces socio-culturelles se sont multipliées (urbanisation accrue, culture des jeunes, Internet, etc.).

Ressources sur les pensionnats



ressources additonelles – s.v.p. voir page 40

Allain, Jane and Marilyn Pilon. 1995. *Prostitution*. Ottawa: Library of Parliament.

Boe, Roger. 1999. *Aboriginal inmates: Demographic trends and projections*. Correctional Service of Canada: http://198.103.98.138/text/home_e.shtml

Boland, Fred and Michelle Duwyn. 1999. *Fetal Alcohol Syndrome: Understanding its impact*. Correctional Service of Canada. http://198.103.98.138/text/home_e.shtml

Bramly, Laura, Margot Tubman and Summit rapporteurs. 1998. *International Summit of Sexually Exploited Youth: Final Report*. Out From the Shadows: The Sexually Exploited Youth Project. Vancouver: Save the Children Canada.

Brenkolt-Hogarth, Rebecca. 1981. *A Report on Juvenile Prostitution in Downtown Vancouver*. Vancouver: City Hall.

Burton, James G. 2000. *Report on Quantitative Study "Canadian Attitudes About Children in the Sex Trade"*. Vancouver: Save the Children Canada.

Calgary Police Commission. 1997. *Children Involved in Prostitution: Report by The Task Force on Children Involved in Prostitution*. Calgary: Calgary Police Commission.

Canadian Child Welfare Association. 1987. *Proceedings of the National Consultation on Adolescent Prostitution*. Toronto: Canadian Child Welfare Association.

Canadian Public Health Association. 1995. *A Cross-Country Consultation on a National Vision and Goals for Child and Youth Health in Canada: Summary Report*. Ottawa: Canadian Public Health Association.

Capital Regional District. 1997. *Report of the Sexually Exploited Youth Committee of the Capital Regional District*. Victoria: Capital Regional District.

City of Burnaby. 1998. *Report of the City of Burnaby Task Force on the Sexual Exploitation and Prostitution of Children and Youth*. Burnaby: The City of Burnaby.

Daum, Kimberly. 1997. *A Continuum of Abuse: Yesterday's Child Sex Abuse Victims are Today's Sexually Exploited Children are Tomorrow's Adult Sex Trade Workers*. Vancouver: D.E.Y.A.S.

Ibid. 1997. *A Cast of Contradictions*. Vancouver: D.E.Y.A.S.

Davis, Sylvia and Martha Shaffer. 1994. *Prostitution in Canada: The Invisible Menace or the Menace of Invisibility?* <http://.walnet.org/csis/law/sdavis.html>

Davis, Sylvia and Martha Shaffer. 1994. *Prostitution in Canada: The Invisible Menace or the Menace of Invisibility?* <http://.walnet.org/csis/law/sdavis.html>

Dean, Ruth and Melissa Thomson. 1998. *Teen Prostitution*. San Diego: Lucent Books.

Federal/Provincial Territorial Working Group on Prostitution. 1998. *Report and Recommendations in respect of Legislation, Policy and Practices Concerning Prostitution-Related Activities*. Ottawa: Federal/Provincial Territorial Working Group on Prostitution.

Fraser, Paul Q.C. 1985. *Pornography and Prostitution in Canada: Report of the Special Committee on Pornography and Prostitution*, Volume 2. Ottawa: Government of Canada.

Godin, Roger, Dr. Fred Mathews and John Meston. 1991. *Does Anybody Care? Proceedings of the Follow-Up Consultation on Juvenile (Adolescent) Prostitution*. Halifax: Children's Aid Society of Halifax.

Government of the Yukon Women's Directorate and Bureau of Statistics. 1994. *Multiple Roles, Multiple voices. A survey of Yukon Women: Their concerns, their priorities*. Whitehorse: Government of the Yukon Women's Directorate and Bureau of Statistics.

Hill, Brian. 1996. *Safe Places for Youth: Programming, Strategy and Examples*. UNICEF.

Hornick, Joseph P. et al. 1997. *A Futuristic Focus on Child Sexual Exploitation: Where Do We Go From Here? Working Paper for Canadian Research Institute for Law and the Family*. Vancouver: Canadian Research Institute for Law and the Family.

Jesson, Jill. 1993. *Understanding Adolescent Female Prostitution: A Literature Review in British Journal of Social Work*, V. 23: 517-530.

Jiwani, Yasmin and Susan M. Brown. 1999. *Trafficking and Sexual Exploitation of Girls and Young Women: A Review of Select Literature and Initiatives*. Vancouver: FREDA.

Johnson, Joan. 1992. *Teen Prostitution*. New York: Franklin Watts.

Kingsley, Cherry. 1997. *Finding Our Way: Report of the Youth Involvement Project*. Ministry for Children and Families: British Columbia.

Krawll, Marcia B. 1994. *Aboriginal Peoples Collection: Understanding the Role of Healing in Aboriginal Communities*. Ottawa: Solicitor General Canada.

Lowman, J., M.A. Jackson, T.S. Palys and S. Gavigan, eds. 1986. *Regulating Sex: An Anthology of Commentaries on the*

Ressources sur les pensionnats



Les ressources suivantes sont offertes à titre de service public. La Fondation autochtone de guérison n'appuie pas nécessairement ces documents ou leur contenu. Nous avons inclus des documents qui se rapportent aux sujets abordés dans ce numéro. Une liste de ressources avec de nouvelles références est publiée dans chaque numéro. Référez-vous aux autres numéros pour des ressources supplémentaires.

Pour une liste complète de ressources sur les pensionnats communiquez avec Wayne K. Spear, Communications, FADG 1-888-725-8886, Poste 237.



continued from page XX

Findings and Recommendations of the Badgley and Fraser Reports. Vancouver: School of Criminology Simon Fraser University.

MacInnes, Ross. 1994. *High Heels and Teddy Bears.* Calgary: Street Teams.

Manitoba Child and Youth Secretariat. 1996. *Report of the Working Group on Juvenile Prostitution.* Winnipeg: Manitoba Child and Youth Secretariat.

Mathews, Frederick. 1987. *Familiar Strangers: A Study of Adolescent Prostitution.* Toronto: Central Toronto Youth Services.

Ibid. 1987. National Consultation on *Adolescent Prostitution:* Mont Tremblant, Quebec, Sept. 27-29, 1987 Discussion Paper. Toronto: Canadian Child Welfare Association.

McCarthy, Bill. 1995. *On the Streets: Youth in Vancouver.* Victoria: Province of British Columbia, Ministry of Social Services.

Mcevoy, Maureen and Judith Daniluk. 1994. Wounds to the Soul: The Experiences of Aboriginal Women Survivors of Sexual Abuse in *Canadian Psychology* 36:3. 221-235.

McIntyre, Susan. 1994. *The Youngest Profession: The Oldest Oppression.* PhD Thesis. University of Sheffield: Department of Law. Ministry of Attorney General, Provincial Prostitution Unit. 1999. *Being Aware: Taking Care.* Vancouver: Provincial Prostitution Unit.

Pellatt, Anna. No date. *Juvenile Prostitution: A Consideration of the Child Welfare Response.* Calgary: Legislative Planning.

Prostitution Policy, Service and Research Committee for the Calgary Community. No date. *Handbook for Action Against Prostitution of Youth in Calgary.* City of Calgary: Prostitution Policy, Service and Research Committee for the Calgary Community.

Province of British Columbia and Justice Canada. 1995. *Community Consultation on Prostitution in British Columbia.* Victoria: Government of British Columbia.

Piccolo, Elizabeth, et al. 1994. *Urban Native Youth Speak Out: A Youth and Young Mothers Wellness Survey.* Victoria: Victoria Native Friendship Center.

Rabinovitch, Jannit. 2000. *First Year end Report of Out From the Shadows and Into the Light.* Vancouver: Save the Children Canada.

Ritch, Adele and Margaret Michaud. 1985. *Juvenile*

Prostitutes – A Profile: Report on Juvenile Prostitution. Ottawa: Solicitor General Canada.

Royal Commission on Aboriginal Peoples. 1996. *Gathering Strength*, Volume 3, Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples. Ottawa: Canadian Communications Group.

Rutman, D., H. Durie, A. Lundquist and N. Jackson. 1999. *Sexual Exploitation of Youth: Literature Review and Consultations with Aboriginal Agencies.* Victoria: British Columbia Ministry of Health.

Ryserse, Catherine. 1992. *Thursday's Child. Child Poverty in Canada: A Review of the Effects of Poverty on Children.* Toronto: National Youth in Care Network.

Samson, Colin, James Wilson and Jonathan Mazower. 1999. *Canada's Tibet: The Killing of the Innu.* United Kingdom: Survival.

Save The Children Canada. 2000. *Leaving the Streets: Youth Forum to Address the Commercial Sexual Exploitation of Children and Youth.* Vancouver: Save the Children Canada.

Ibid. 2000. *Annual Report 1999/2000.* Toronto: Save the Children Canada.

Save the Children Sweden. 1998. *Important Steps in the Fight Against the Commercial Sexual Exploitation of Children.* Stockholm: Save the Children Sweden.

Sprung, Cornelia. 1995. *Assessing the Violence Against Street Involved Women in the Downtown Eastside/Strathcona Community.* Vancouver: The Ministry of Women's Equality.

Vancouver/Richmond Health Board. 1999. *Healing Ways: Aboriginal Health and Service Review.* Vancouver: Vancouver/Richmond Health Board.

Warburton, Jane and Marian Teresa Camacho de la Cruz. 1996. *A Right to Happiness: Approaches to The Prevention and Psycho-Social Recovery of Child victims of Commercial Sexual Exploitation.* Geneva: NGO Group for the Convention on the Rights of the Child.

Werner-Leonard, Andrea and Frank Trovato. 1990. *An Analysis of Native Mortality in Canada.* Calgary: Department of Sociology, University of Alberta.

White, Lavina and Eva Jacobs. 1992. *Liberating Our Children: Liberating Our Nations. Report of the Aboriginal Committee:* Community Panel Family and Children's Services Legislation Review in British Columbia. Vancouver: Family and Children's Services of British Columbia.

World Conference on Religion and Peace. 1996. *Multireligious Response against the Commercial Sexual Exploitation of Children.* New York: United Nations Plaza.

The Aboriginal Healing Foundation

Suite 801-75 Albert Street
Ottawa, Ontario
Canada
K1P 5E7

Phone (Ottawa) 237-4441
Toll-free: 1-888-725-8886
Fax: 613-237-4441
Email: programs@ahf.ca
Web: <http://www.ahf.ca>

Executive Director
Mike DeGagné
Senior Executive Assistant
Linda Côté
extension 236

Director of Finance
Ernie Daniels
Executive Assistant
Leanne Nagle
extension 261

Director of Research
Gail Valaskakis
Executive Assistant
Jackie Brennan
extension 306

Director of Communications
Kanatiio (Allen Gabriel)
Executive Assistant
Marilyn McIvor
extension 245

Community Support Manager
Karen Jacobs-Williams
Administrative Assistant
Mary Debassige
extension 327

healing words

Volume 4 Number 1 WINTER 2003 · A Publication of the Aboriginal Healing Foundation



www.ahf.ca

inside

Sexuality & Education

PAGES 4 - 7

Men & Sexual Health

PAGE 8

Traditional Parenting

PAGE 17

Aboriginal Family
Trends

PAGE 20

Sexual Offending

PAGE 22

Healing Lodges

PAGE 28

Fathering Behind Bars

PAGE 34



This issue of Healing Words: Aboriginal Men and Healing

Dear Readers

When the theme *Aboriginal Men and Healing* was decided upon, way back in late Summer, we thought that what usually applied to other issues would also apply to this one: lots of hours of research, but very few good finds. It is a fact that digging for the kind of information we feel is relevant to our readers is usually a difficult task. Much is written from a western perspective by western experts, and much is not relevant to healing from the trauma of residential schools. It was therefore a surprise when we began writing a list of issues that had a connection to healing and Aboriginal men. The list grew and grew. Then, when the research began, although it was a slow start, it became obvious that there was a lots of information that was good, exciting, and pertinent.

We also discovered, through talking to many Aboriginal people, groups, and organisations that this issue was a really important one to explore, as it was emerging more and more on Aboriginal communities' healing agendas, in every corner of Canada. We realised we had a real opportunity to explore this convergence of interest. So, with a now very thick file on the subject, we decided to print a single bumper issue for Fall and Winter, rather than two separate issues on the same theme. We also thought that it would be a

useful contribution to the general aspiration for change and a new start usually embodied in new year resolutions!

There is no doubt that a new stage in the healing process is emerging, or bubbling just under the surface. The first hint of this is the realisation that many healing initiatives, initially attended and supported by men, are then abandoned by them. This is not a new thing, and it is fair to say that Aboriginal women have for a very long time sustained personal and collective efforts to heal themselves and their communities and have been the main inspiration and implementers of community healing initiatives.

However, healing is like a bird with two wings. In many communities, Women represent a now very strong wing of this bird, men a very weak one still. The bird, as a result, cannot fly, but is left floundering on the ground, one wing trying desperately to make it fly, its efforts hampered by the weakness of the other wing. THE STRENGTH OF THE OTHER WING IS NEEDED, MEN ARE NEEDED.

continued on page 27





Hi there,

Dear Editors,

My name is Shelley Goforth. Presently, I am a one of the students of the Master of Aboriginal Social Work program, at Saskatchewan Indian Federated College, at the Saskatoon campus. I was lucky enough to be in the first class of this special program. The program is special because it was designed to train Aboriginal social workers to address residential school abuse, and intergenerational effects, through a blend of Aboriginal and Western therapy methods. I am submitting two papers that I wrote during my studies. You can use one or both if you wish. It was suggested to me that I publish my papers and I think that *Healing Words* would be the best place to do so.

Also, presently, I am near the end of my program, and I must write my final research paper. My final research paper is a big project. Throughout my program of studies, I have been reading your newsletter. It would be very beneficial for me to receive back issues of *Healing Words* as they would help me write my final paper which is focused on healing from residential school abuse, and intergenerational effects, through the use of Aboriginal and Western therapy methods. I would also like to be added to your list to receive ongoing publications.

Sincerely,
Shelley Goforth.

Dear Shelley,

Have you heard of synchronicity? You talk about finding *Healing Words* as a good place for your essay, just as we are looking for articles about culture and family. The present issue of *Healing Words* is dedicated to Men, with a focus on their place in the family, and issues related to Aboriginal fatherhood, incarceration and sexual Offending.

continued on page 2

Healing Words

To receive *Healing Words*, write to us at Suite 801, 75 Albert Street, Ottawa, Ontario, K1P 5E7 or phone 1-888-725-8886. (In Ottawa, phone 237-4441). Our fax number is (613) 237-4442 and our email is grobelin@ahf.ca or wspear@ahf.ca. Keep in mind that the newsletter is available in French and English and is free. Also available on-line! <http://www.ahf.ca>

Healing Words Editors:



Giselle Robelin:
grobelin@ahf.ca



Wayne K. Spear:
wspear@ahf.ca



Published and distributed four times a year, *Healing Words* is a free publication that concerns issues related to Canada's Aboriginal residential schools (including hostels and industrial, boarding, and day schools) and healing.



Healing Words ISSN: 1703-5813

Submit your articles, letters, or other contributions by fax, mail, or email to:

The Editors, *Healing Words*
75 Albert Street
Ottawa, Ontario
K1P 5E7

Our fax number is (613) 237-4442 and our email addresses for submissions are:

grobelin@ahf.ca
wspear@ahf.ca



Please include a short biography with your submission as well as a return address and phone number. We may need to contact you about your submission.

The ahf does not pay for published submissions, but we do provide contributors with copies of the newsletter.

The views expressed by contributors to *Healing Words* do not necessarily reflect the views of the ahf.

All submissions are subject to the approval of the editorial team and may be edited for spelling, grammar, and length.

men and healing issue

A SPECIAL
THANK-YOU TO
ALL OUR
CONTRIBUTORS



Aboriginal fatherhood is not a subject which has been looked at by many people. From weeks of research, I discovered that although it is recognised more and more as an important facet of healing in communities, there is almost nothing on the subject.

So thank-you very much for your article. It is with great pleasure that we include it in our newsletter.

I will keep your second article on file, for later. However, many young and not so young people ask us for some material for their own or classroom use. If you agree, I will add your essay to the list of documents on Residential Schools we can send to enquirers. Make sure in your reply that you give us permission to do so.

Congratulations, Shelley, on your choice of career. It is always wonderful to see young Aboriginal people choosing to acquire knowledge with the intention to serve their communities.

I will send you the issues you asked for. Did you know that all our issues are available on line at <http://www.ahf.ca>?

Meegwetch,

Giselle.

*

Anin!

My name is Anita Prince, my spiritual name is Zoongizi Ode Ikwe (Strong hearted Woman). I am a member of the Sagkeeng First Nation band also known as Fort Alexander. I am and have been intergenerationally affected by the Residential School catastrophe. I've been on my healing journey for some time. I have met many helping and caring people on my journey. Very proud to say the people I have met on my journey are my own people, anicinabe. Too many to name. I have three beautiful children, Justin, Cody and Megan, one sweet and Oh so lovely grand-daughter, Millie. My partner is Jeff who has helped me in my roller coaster ride of emotions during my journey. I am very grateful and thankful today for all I have. I have come to realize healing is a life long practice and it is up to me to want to help myself; nobody else can do it for me. I have learned to honour my feelings and be proud of who I am, an anicinabe quay. I have come to know and understand we, as anicinabe people, have a beautiful, kind and caring culture and we are truly a strong and gifted people.

Kitchi megwetch for *Healing Words*.

Dear Anita,

Your strength, kindness, gratefulness and wisdom are shining through your letter, Anita. I am sure whoever reads this message in *Healing Words* will be inspired and encouraged. It is true that the healing journey is made of daily acts of will, with victories and set backs. But as you mentioned, when you decide to heal, help that you never imagined does appear to support you. You clearly are very committed to continue your own healing and encourage others, and we are very touched that you decided to share your experience with others.

Healing is an act of reciprocity which has mysterious connections with the process of constant equilibrium of the universe. As human beings, and as we heal and reestablish balance within ourselves, with others and with creation, we become more able to help others and participate in the establishment of a greater balance and harmony wherever we live on Mother Earth.

Healing Words is a collective effort to participate in this process through sharing and helping our Aboriginal readers in every corner of Canada realise what you say so clearly to Anicinabe people: Aboriginal Peoples have beautiful, kind and caring cultures and they are truly strong and gifted peoples. Thank you very much, Anita, for your letter.

In the Spirit of Healing,
Giselle.

*

I am interested in ordering the publication *Healing Words* – preferably around three copies of it. I work for a federal prison/psychiatric hospital, and the patients here would greatly appreciate a newspaper like this. I'd like three copies: one to keep here in the IRC, and two others to distribute to the units. Thanks.

I am very interested in receiving current and past issues of *Healing Words* if that is possible. I work for the Ben Calf Robe Society in Edmonton and unfortunately I was not aware of your publication before, but I see it as a very valuable resource for our program.

Margaret Mitchell.

*

To *Healing Words*

I am so happy to see such a useful and informative publication available. The material submitted is very inspiring and healing. I have taken this paper and amazed at the people who are interested in receiving your publication. I have endured many years of physical, mental, sexual, spiritual and emotional abuse. I have been on the recovery road for that last seven years. Your articles will be one of the tools that I place in my **emotional toolbelt**. Meegwetch, from a very grateful individual. (Could you please send about 10-15 publications? We do have about 15-20 First Nations students - many of whom are wanting to learn more about themselves and the First Nations culture. We would love to receive your paper on an ongoing basis. Meegwetch!)

Sending lots of warmth and sunshine,
Julie DeVries.

Dear Julie,

Thank-you! It is our constant heartfelt wish that *Healing Words* help make some difference in our readers' lives. Our own inspiration comes from the incredibly courageous people and communities that are helping themselves and others towards a more balanced and healthy inner and collective life. But it is really nice to hear from those who discover *Healing Words* and find it useful. It gives us renewed energy and an ever-greater measure of inspiration. So thank you, Julie, for your warmth and enthusiasm (and sunshine!). They are deeply appreciated.

Giselle & Wayne.



Aboriginal perspectives on healthy sexuality

From: Finding Our Way: A Sexual and Reproductive Health Sourcebook for Aboriginal Communities, Aboriginal Nurses Association of Canada and Planned Parenthood Federation of Canada, Ottawa, 2002.

The theme of inter-relatedness and connections runs through all traditional Aboriginal thinking, including healthy sexuality.

Traditional Views of Sexuality

Although common themes exist among traditional Aboriginal views, each nation and community has grown from unique cultural roots and spiritual beliefs. Legends and ceremonies of the different tribes and nations give glimpses into how people lived before the arrival of the Europeans. It is not possible to describe in much detail the traditional views of sexuality. The following are the perspectives of a few individuals on sexuality for First Nations, Inuit and Métis peoples.

Sexuality from a First Nations Perspective

From a long time ago, First Nations people saw sexuality as a gift and a source of great pleasure. We express our sexuality physically, mentally, emotionally and spiritually, in ways which are influenced by our cultures, families and spiritual beliefs.

Sexuality was not shameful. Community adults taught children openly about their bodies, the moon time and other sexual and reproductive passages. Children were often present at a birth. Sexuality was a gift and there were rules about how to respect that gift.

In most First Nations, sexual promiscuity and perversion were regarded as harmful, and even dangerous to the well-being of the people. Rape was uncommon and regarded as a very serious offense, for which there were heavy consequences. Incest was a taboo in all tribes, and most had stories warning of its dangers. Sexual acts between adults and children were prohibited as well.

Sexuality from an Inuit Perspective

Inuit saw living together as a young couple as okay, and quite often if the young mother was unable to look after her child, it would be taken care of by the extended family. Every parent wants

their child to do the right thing, but in the olden days, if young girls had babies, it was not seen as a shameful or bad thing to do. If the girl was seen to be too young to raise the baby, the baby would be loved and taken care of by a family member. It wasn't until the Europeans came and brought their own way of thinking that living together in common-law became a bad thing and shameful. Even though there is more modern education about relationships nowadays, and there seems to be more openness about sexuality and reproduction, more babies are born today than there were then. I don't understand why this is. It would seem that with more education about protection and prevention today, young people would be more aware than we were then. But still babies are born much more frequently now.

The methods and the approaches [for preventing pregnancy] are so different now. Inuit had their own way of prevention but quickly were influenced by the Europeans. The Europeans saw things only according to their way of thinking, without realizing Inuit ways were more effective for Inuit ...

No one was sheltered from birthing knowledge. Children and young adults gained experience from watching, and men often assisted their wives. The entire family was involved more actively in the events surrounding pregnancy and birth than is the case today ...

- Inuk woman from Labrador

Sexuality from a Métis Perspective

The unions of Métis were not exclusive to each other – there were also unions between Métis and First Nations and Métis and non-Aboriginal. Métis people of the day easily intermarried regardless of racial or ancestral background. These were the positive, free and happy times in Métis history.

Métis men were often seen as more openly sexually active or more sexually promiscuous than Indian or white. They were fun loving, dashing, brave. The men and women both became “hot” items. A lot of men and women on either side wanted them. Think of the good looks of First Nations and the good looks of



non-Aboriginal people, and you get a Métis with twice the good looks of either. But seriously, the men and women were often married into the white society or Indian society. But, the more the priests came in, the more their influence, the more the idea of sex being dirty pervaded all Aboriginal communities. Before that it was natural and beautiful, an act of love, a union between a man and a woman, and as a result of their love there came other beauty in children. The children cemented the love between the man and woman.

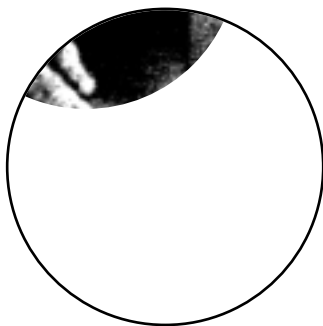
- Métis man living in a Métis settlement in Alberta

Before the introduction of modern medicine, the Kokums (Grandmothers) were the keepers of the knowledge of herbal medicines, including medicines for birth control. They were the midwives in the community and had knowledge of a whole range of medicines to cure any illness in their families. The knowledge for using many of these medicines was shared from First Nations to the Métis.

As with the First Nations, eventually the church became more heavy handed, and the Métis were taught that traditional ways were unholy. The topic of sex became taboo and unmentionable. Men and women joined in marriages unaware of what was normal and what was not. Family violence was hidden, as was child abuse. Birth control was strictly forbidden. The birth of illegitimate children was condemned by the church.

Aboriginal Perspectives: Traditions, Sexuality, Education

Extracted from Aboriginal Sexual Offending in Canada, John Hylton
Collection Research, Aboriginal Healing Foundation



.... incidence, reporting trends, and societal responses have all been shaped by the dominant beliefs and values about the role of women and children at different times in history. But Aboriginal societies had quite different beliefs, values and traditions and, as a consequence, their experience with rape and child sexual abuse was also quite different

Aboriginal Views Of Sexuality

Aboriginal peoples, whether First Nations, Metis or Inuit, have witnessed high levels of violence and sexual abuse within their communities for many decades. Aboriginal women and Aboriginal children have been particularly affected (Nightingale 1994). But as La Rocque (1994) has pointed out, men of all backgrounds, cultures, classes and economic circumstances have assaulted women; sexual violence appears to be a global and universal phenomenon.

Most cultures have mechanisms in place to minimize the extent of sexual abuse. Usually, mores and customs provide guidance about the range of acceptable interactions between the sexes, as well as protection for those who are vulnerable. Such mores and customs also prescribe the punishments for violations of accepted standards of behaviour. Traditional Aboriginal societies were not unlike many other cultures in this regard. Specific mores and traditions set out standards for sexual expression within varied cultural frameworks.

In the traditional Aboriginal view, sexuality was typically viewed as the force of life within each individual. At the core of the creation process, sexual energy was regarded as the energy of life longing for itself. Love was seen as the attractive force that held together the very elements and particles that made up the universe.

Sexuality was considered a powerful and sacred force, one that was to be respected. Young men and women were taught to have deep respect for the power that flowed through them (Bopp & Bopp 1997a; 1997b). This perspective encouraged Aboriginal people to respect themselves and others.

Many North American Aboriginal tribes had behavioural norms which “promoted positive interpersonal relations by discouraging coercion of any kind, be it physical, verbal, or psychological”(Brant 1990; p. 1). These behavioral norms have been referred to as an “ethic of non-interference.” This ethic has been identified as one of the most widely accepted principles of behavior in Aboriginal cultures. Throughout history, this ethic contributed to the maintenance of harmonious relations and was highly effective in suppressing intragroup and intergroup hostility. Brant (1990) has also shown that Aboriginal societies had complex and effective strategies, such as teasing, shaming and ridiculing, for reinforcing and promoting such cultural norms.

Aboriginal societies educated children about sexuality. This education sought to achieve a balance between two fundamental attitudes; that sexuality was a natural part of life but, also, that there must be boundaries and limits (Bopp & Bopp 1997a: 1997b). Thus, it was considered

As Aboriginal experts have pointed out, to deny that violence and sexual abuse were problems in traditional Aboriginal societies would only serve to perpetuate distorted and romanticized images

natural for young people to want to explore their sexuality, but it was usually not considered appropriate for unmarried men and women to have sex before they were married. Within these traditions, the guiding principles of each culture maintained the “sacredness” of sexuality.

As in all cultures, violations of community standards did occur in traditional Aboriginal societies. LaRocque (1994) notes that there is evidence that violence against women did occur in Aboriginal societies prior to European contact. She also points out that legends told of male violence against women. As Aboriginal experts have pointed out, to deny that violence and sexual abuse were problems in traditional Aboriginal societies would only serve to perpetuate distorted and romanticized images (Supernault 1993). At the same time, there is no evidence that the nature or extent of sexual abuse within traditional Aboriginal communities resembled, even in the most remote way, the problems that exist today.

In Aboriginal societies, the onus of control to observe appropriate boundaries was, in the first instance, on each individual. Boundaries were learned, beginning early in life, and they provided guidance about how to think and act in the sexual area of life. Aboriginal communities also had a range of specific taboos, warnings, proverbs and prescribed protocols that served to teach community members how to behave, and what to avoid with respect to sexuality and gender relations. Individuals, families and communities continuously taught and reinforced these rules and boundaries, and the historical record indicates that these methods were highly effective in maintaining community standards (Bopp & Bopp 1997a: 1997b).

Aboriginal perspective on sexual abuse

The Aboriginal perspective on sexual abuse holds that the abuser is unhealthy and has lost touch with spiritual and cultural roots and teachings. While abuse is seen as a serious threat to the victim’s well being, the community’s well-being is also affected. Abuse is seen as interfering with the victim’s development, but it is also seen as undermining traditional cultural and social dynamics within families and communities.

The Aboriginal concept of justice is closely tied to the notion of restoring community harmony. This approach is based on a belief in the interconnectedness of all aspects of life (Bopp and Bopp 1997a: 1997b). Hence, in the traditional way, the victim, the abuser and the community all have an important role to play in resolving the dispute and healing the wounds. The goal is to restore social harmony. These approaches were used in addressing violations of community standards related to sexual behaviour as they were in many other areas of community life.





Sexual Abuse and Violence: The Context of Aboriginal History

The history of sexual violence in Aboriginal societies is incomplete, but there is a general consensus among experts that European contact helped to undermine traditional values and practices in Aboriginal communities, such as those related to justice, equity, and respect. One outcome of contact, perhaps the most devastating, was the breaking down of traditional norms, standards, and enforcement mechanisms within Aboriginal communities. Experts believe this created conditions that allowed the incidence of sexual abuse and violence to grow unchecked, since the resources available within the community to deal with the abuse were greatly diminished.

The undermining of traditional Aboriginal practices and beliefs, particularly through the establishment of reserves and residential schools, left many communities without even a basic way of teaching community members about healthy living (Ellerby and Ellerby 1998). The result was often a lack of proper sexual education. Providing healthy role models was also an important educational tool, but this also became difficult as community cohesiveness began to deteriorate. Thus, many experts have concluded that the colonizing process that began hundreds of years ago is a root cause of many problems in Aboriginal communities today.

Standards of behaviour have changed so drastically in some Aboriginal communities that family violence and sexual abuse are now sometimes regarded as a part of everyday life. In 1985, for example, a Northwest Territories task force on spousal assault found that “a surprising number of victims were unaware that being beaten was not a normal part of life” (Supernault 1993; p. 14). This represents a marked change in attitudes and expectations from those that prevailed in traditional Aboriginal societies.

In a study of sexual abuse in Inuit communities, Kuptana (1991) also discusses a most disturbing finding; the existence of the myth that child sexual abuse was or is acceptable in the Inuit culture. While Inuit organizations and leaders believe that child sexual abuse is totally unacceptable, Kuptana points out instances where the justice system has made statements which lead people to believe that child sexual abuse is commonplace in Inuit culture. She suggests that the courts have, at times, accepted interpretations of traditional Inuit values and attitudes which have perpetuated this myth. She points out that in Inuit traditions, Inuit believed that children should be children until they were ready to take on responsible roles as providers of life. These responsibilities included learning to hunt, to cook, to sew, to build snow houses, to train a dog team, to learn the arts of oral traditions, dances, and songs, to learn to parent, to live in harmony with fellow Inuit, to share,

to survive, to cooperate, and to contribute to the well-being of the community. She points out the need for the traditional Inuit values of respect and the value of children to be reaffirmed.

In their review, Bopp and Bopp (1997a; p. 40-41) contrast some traditional beliefs, values and practices with those that exist in some Aboriginal communities today. In many traditional Aboriginal societies, the following boundaries were common:

- No sex between adults and children;
- Unmarried men and women must wait to have sex until they are married;
- Once married, a couple must remain faithful to each other. They must not have sex with other people;
- It is wrong and harmful to have sex with someone else’s spouse;

It was taught that these rules protected the people from many evils, including various kinds of disease, disunity, jealousy, broken families, and wounded hearts and spirits.

It was also taught that the boundaries were taught to the people in a sacred manner, and that the deeper reason for honoring these teachings came from a profound reverence for life itself.

Today, many people have gradually come to accept the following attitudes and behaviours as “the way it is”:

- young people having sexual intercourse regularly even as early as the age of 12 or younger;
- promiscuity (i.e., people having sex with many different partners);
- having sex as a recreational activity; gang bangs (a group of males having sex with one female in quick succession);
- rape (forcing sex on someone);
- adult-child sexual intercourse, foundling or other interactions;
- sex used as a bargaining chip to get what you want (either by withholding sex or offering it);
- disconnection between sexual relations and the responsibility for resulting children; and
- sexual acts between humans and animals

It has been noted that the current imbalance in some Indian, Metis and Inuit communities cen-



Although Aboriginal cultures are quite varied, there were common approaches to education in many Aboriginal cultures prior to European contact. These elements included the use of storytelling and examples as the main method of teaching, the involvement of Elders, and the embedding of education in the traditions of each culture



ters on the distress experienced by the Aboriginal family. The Royal Commission on Aboriginal Peoples (1996), for example, has observed that there was a clear division along sex lines in most Aboriginal societies. Roles complemented one another and contributed to the well being of the family and community. Survival depended upon an equal balance and respect for the roles of both men and women (Patterson 1982). For example, Ojibwa women were essential economic partners in the annual cycle of work. Their skills were not only used for the performance of domestic chores but also for the construction of hunting tools (Royal Commission on Aboriginal Peoples). Metis families similarly divided responsibilities between men and women. One report, for example, tells of the men doing the hunting, while the women did all the tanning of the buffalo hides, jerky meat making, pemmican and moccasins (Royal Commission on Aboriginal Peoples). Similarly, mutual dependency and respect was the norm in Inuit culture.

However, colonization perpetuated both racism and sexism. The internalization of these beliefs has been a significant force in shaping present circumstances.

Residential Schools: A Brief History

Although Aboriginal cultures are quite varied, there were common approaches to education in many Aboriginal cultures prior to European contact. These elements included: 1) the use of storytelling and examples as the main method of teaching, 2) the involvement of Elders, 3) and the embedding of education in the traditions of each culture (Kennedy 1970; Grant 1996; Haig-Brown 1989; Miller 1996). It was a system based on respect, sharing, caring, healing, and a willingness to help others (Grant 1996; p. 22). Men and women understood that as they grew in spirit and wisdom, they had a duty to teach and maintain the well-being and continuity of the community. there were lessons to be learned. Some came wrapped in legends, some came as encouragement





to attempt a task, and some as cultural necessities developed through centuries of interaction with other Shuswap people.”

Euro-based educational approaches, in contrast, were deliberately designed to undermine the language, culture and traditional ways of Aboriginal peoples. Both the methods used and the content were foreign. Education amounted to directed and forced acculturation (Barman, Herbert & McCaskill 1987). As the Royal Commission (1996, Vol 1; p. 333) has noted:

“The main goals of the residential school program were to christianize, assimilate and transform the child’s way of life so that it approximated European standards as closely as possible (Buckley 1992).”

Gender roles of Aboriginal children were defined according to the social and economic needs of the Europeans. For example, boys were taught to become farm hands, while girls were taught to be in subservient domestic position (Miller 1996; Grant 1996).

The residential school system had important and complex negative effects for many Aboriginal communities. For Aboriginal people, the connections

between the schools’ corrosive effects on culture and the dysfunction now experienced in their communities is clear. The residential school system was a concerted attempt to obliterate cultural practices, associations, languages, traditions and beliefs (ChrisJohn and Young 1994). The results included: the destruction of Aboriginal peoples’ relationships with nature, the destruction of the identities of many individuals, the undermining of family and community relationships and structures, the loss of traditional values, the loss of traditional institutions and practices related to socialization and education, and the destruction of systems of spirituality and healing (Chrisjohn et. al. 1997; Grant 1996). The inter-generational impacts are incalculable but also significant.

Sexual abuse in Aboriginal communities today is linked with the loss of traditional Aboriginal values and practices. Many communities were left without basic ways of teaching community members about healthy living. The loss of traditional customs and practices also undermined capacities to educate children about sexuality. And the exposure to sexual abuse and violence resulting from colonization has allowed abusive patterns to be accepted and perpetuated (Ellerby and Ellerby 1998).



“Portrait of Native students at St. Paul's Indian Industrial School.” ca. 1901. Middlechurch, Manitoba.

National Archives description: “The Native students are posed in school uniforms, the boys hair is cut very short, the girls wear hats The students are posed in straight lines against the brick school wall with their teachers .”

National Archives of Canada, PA-182251

Help!

Healing Words is looking for pictures of residential schools and Aboriginal people for upcoming issues. You can send electronic copies or the pictures themselves – we will handle them *very carefully* and keep them only long enough to scan them (a few days). We also receive many requests for school pictures from Survivors and their descendants. In some cases the schools no longer

exist and family members have passed on, and so pictures and records are among only a few ways these people can learn about their family’s and community’s history. You’ll be helping us out and contributing to the telling of the residential school story as well ...

For more information, please contact us at *Healing Words* (see page 2 for address).



Men and Sexual Health

From: Finding Our Way: A Sexual and Reproductive Health Sourcebook for Aboriginal Communities, Aboriginal Nurses Association of Canada and Planned Parenthood Federation of Canada, Ottawa, 2002.

When our societies were land-based, the division of labour was gendered [different for men and women]. Men worked outside the community as hunters and warriors and women within, in the areas of childcare, agriculture, food preparation, and housing. These divisions accommodated the work required for a land-based lifestyle ... It was the men who procured the necessary items which were then turned into food, shelter or clothing.

Much has changed since all Aboriginal people lived off the land and the water. Some still do live a traditional lifestyle, but most families and communities are no longer completely self-supporting and only a few nations govern themselves. Overall, Aboriginal men adapted well to the changing economy of the Europeans, becoming traders, guides and trappers, in spite of many barriers. The 21st century is an exciting time to be a Métis, Inuit or First Nations man – we are reclaiming many of our traditional lands and starting successful businesses, beginning or continuing our healing journeys, and forming stronger connections to our partners, children, families and communities. It is also a time of struggle as we begin to understand the full effects of the changes we have survived.

For all people, sexual health is closely connected to our personal identity, our roles in society and our feelings of self-worth. Colonization took away men’s roles as providers and protectors, and racism often prevented us from getting jobs or developing businesses that would allow us to be self-supporting providers for our families. For some, addictions and violence have resulted – too many men and boys live with a poor ability to have healthy relationships, to protect our sexual health from HIV/AIDS and other sexually transmitted infections, and to be free from sexual and physical violence.

As Métis, Inuit and First Nations men, we are beginning to examine how our roles have changed and to look at our own sexual health. Feeling good about ourselves, and the people we love, is important to good health and healthy sexuality. Good sexual health contributes to overall personal well-being, and in turn helps build stronger families and communities.

Métis men are not apt to talk about sex, whereas women are more apt to talk about it

We are scared to deal with our own issues. You know, as a man you want to be the “tough guy.” You know? And that is a real big barrier we have to learn how to get through, especially as younger men. I guess when you get older as a man you become more open and willing to discuss these things. But when you are younger you don’t want to deal with it – you are still invincible.

- Métis man from northern Alberta

Sexual Health Issues of Concern to Aboriginal Men

Below are some key issues to address and ways that health care providers and others can support Aboriginal men to improve their sexual health.

Begin to Talk About Ourselves

The most important thing that men can do right now is to begin to talk openly and honestly about ourselves. We need to talk to each other, to our partners, our children, our parents, and to health care providers and Aboriginal leaders. We need to talk about our changing roles, our hopes and fears for our communities and our nations, our past experiences and our needs for the future.

Renewed Involvement with Our Children

In land-based economies, parents and children spend a great deal of time together, teaching and learning, playing and working. Now, as a result of the need to work away from the family, and social and personal problems, many Aboriginal men are more distant from their families. Closeness to our children has been lost, and the whole family, as well as communities, are feeling this loss. Men are important role models for their sons and daughters, as well as important teachers of traditions and values.

In traditional societies, both women and men were instructed, from early ages, about their bodies and about the differences between men and women. Women were well respected in their communities because they were the givers and carriers of life. Boys and men were taught how to respect women by male and female Elders. They were taught the traditional value of respecting children based on Medicine Wheel teachings.

Service providers can assist Aboriginal men in remaining connected, and in reconnecting with their families, by actively including them in programs from prenatal support to parenting programs and sexuality education sessions. Also, they can encourage young men to question stereotyped gender roles of mothers and fathers, and involve men in the planning and delivery of education and awareness programs.

Pilot coordinator Lerinda says:

“Honour and integrity are taken from men when their children are taken away. We should continue to identify men as warriors in the sense of being the protectors of land, women and children. That’s their place in society. Let men know that their power lies in their role as a protector.”

The Effects of Diabetes and Other Illnesses

Diabetes and its related conditions can affect men’s sexual functioning. More than 50 percent of men with diabetes have difficulties with having or maintaining an erection and may have difficulties with ejaculation or orgasm. Long-term smoking can also cause problems with erections. We often think of other conditions, such as high blood pressure and prostate cancer, as diseases of “old men” but they can affect us when we are in our mid-life or younger. It is important for us to get regular health check-ups to prevent illness and to diagnose and treat these conditions early. If we have an illness, we should always ask about what to expect and about side effects of treatments and medications, including any effects on sexual functioning

The Long-Term Effects of Violence

Too many Aboriginal men have experienced sexual and physical violence, either as children, youth or adults, in their families or communities, or in residential schools. Being a victim of violence has



many direct and hidden effects – addictions, depression, and difficulties in relationships, in parenting, in practising safer sex, etc. In some cases, we become part of the cycle of violence by hurting others. Power and sexuality expressed as violence are harmful to everyone, and active healing through treatment programs, healing ceremonies and health centres is needed.

Healing for Men

Healing from harmful effects of the past begins with the individual deciding it is time and finding help to heal. Support is out there for us including counselling, support groups for men, and treatment centres. Unit 11 – The Residential School Experience – describes several community programs supported by the Aboriginal Healing Foundation. Similar opportunities for Aboriginal men exist in many communities and urban centres.

Some Possible Effects, or Indicators, of Past Sexual Abuse

Not all survivors of child sexual abuse clearly remember the abuse they experienced. Here are a few possible signs of forgotten abuse. Others might remember the abuse, and also experience these long-term problems. Treatment can help reduce these effects.

- Difficulties with sexual functioning such as maintaining an erection (impotence), premature ejaculation, lack of desire, and obsession with sex
- Difficulties with intimacy, lack of trust in others, “one-night stands” instead of long-term relationships
- Dependency on or misuse of drugs, alcohol or food
- Confusion about sexual identity (whether you are gay, straight or bisexual) – while abuse does not determine sexual identity, victims can link the abuse to their sexual identity in their minds. Sometimes this also leads to homophobia which means a fear of gays, lesbians and bisexuals.
- Self-abuse, re-abuse and abuse of others — if you feel worthless and

- ashamed because of the abuse, you might hurt yourself, seek out situations where you are re-abused, or abuse others
- Anxiety, panic attacks, memory blackouts, flashbacks and nightmares
 - Anger
 - Shame
 - Guilt
 - Physical symptoms, such as headaches, choking sensations, blurred vision, pain in the genitals, buttocks or back, might be related to abuse.

Sexually Transmitted Infections

Sexually transmitted infections such as gonorrhea, human papilloma virus (genital warts), hepatitis B, hepatitis C, syphilis and HIV/AIDs can have serious health consequences for a man, his partner and their unborn children if undetected and untreated. You can prevent getting and passing on a sexually transmitted infection by choosing not to have sex, or engaging in low-risk sexual activities or using condoms every time you have sex. Some infections can be cured with antibiotics, while others cannot be cured but they can be controlled. For more information about sexually transmitted infections, or to be tested, you can contact your health clinic or doctor, sexual health clinic, or STD or HIV/AIDS information lines.

Changes Related to Aging

As men age, we go through a more gradual change in hormone levels than women experiencing menopause. Even so, a drop in the level of the testosterone hormone can result in: losing muscle and bone mineral density, gaining body fat, having weaker heart function, and going through emotional and sexual changes. Some men find these changes difficult and worry about impotence or death. It is also important to be aware of the increased risk of prostate and other cancers. We need to talk to our partners, families and friends and to get regular health check-ups.



An unusual photograph – the caption reads:
“Canadian School Train. Pupils of Indian, Finnish, Norwegian, French and British extraction attend classes at Nemigos near Chapleau, Ontario, [ca. 1950.]”

Source: National Archives of Canada PA-111570

THE EFFECT OF FAMILY DISRUPTION ON ABORIGINAL AND NON-ABORIGINAL INMATES

http://www.csc-scc.gc.ca/text/rsrch/reports/r113_e.pdf

Report by Shelley Trevethan, Sarah Auger & John-Patrick Moore,
Correctional Service Canada

& by

Michael MacDonald, Department of Justice Canada and Jennifer
Sinclair, Assembly of First Nations



This project began in the summer of 2000, as a joint effort between Correctional Service Canada, the Assembly of First Nations, the Department of Justice Canada, the Department of Indian Affairs and Northern Development, Native Counselling Services of Alberta and the Aboriginal Healing Foundation. The project involved conducting an offender survey in correctional facilities in the Prairie region to examine the effect of family disruption and attachment on Aboriginal and non-Aboriginal inmates.

The study found that larger proportions of Aboriginal than non-Aboriginal inmates were involved in the child welfare system when they were children. Approximately two-thirds of Aboriginal inmates said they had been adopted or placed into foster or group homes at some point in their childhood, compared to about one-third of non-Aboriginal inmates. An important question, particularly for Aboriginal inmates, was whether children who were born in the 1960s or earlier were more often involved in the child welfare system. The answer to this question appears to be no. Among Aboriginal inmates, there were no significant differences based on age of those adopted, or placed into foster or group homes.

The report confirms other research, demonstrating that Aboriginal inmates had a more extensive history in the criminal justice system and less stability while growing up than non-Aboriginal inmates. However, this appears to be less the case when they were young children than when they were adolescents. Furthermore, when involvement in the child welfare system is examined, no significant differences exist between Aboriginal and non-Aboriginal offenders on perceptions of stability. Since larger proportions of Aboriginal inmates were involved in the child welfare system, this seems to contribute to the differences between Aboriginal and non-Aboriginal inmates in childhood stability.

Most inmates said they were attached to their primary caregiver even though many reported a great deal of instability in their childhood home life.

However, those who reported an unstable childhood were less attached to their primary caregiver than those who reported a stable childhood.

Adolescent stability does not seem to affect the current relationship with a spouse or children. Among both Aboriginal and non-Aboriginal inmates, those with stable and unstable adolescent experiences had a similar amount of contact with, and attachment to, their spouse and children. However, an unstable adolescence may affect the current relationship the inmate has with other family members, such as mother, father and siblings. This may be the result of less contact with these people during childhood and the relationship may have remained distant through adulthood. Interestingly, among Aboriginal inmates, those with an unstable adolescence reported more regular contact with their grandmother than those with a stable adolescence. This may be because as a child they often lived with their grandmothers and maintained this relationship. Almost three-quarters of the Aboriginal inmates said that they were currently attached to Aboriginal culture, that is, they considered it part of their everyday life and they felt a sense of belonging. Furthermore, 80% said that they were currently involved in Aboriginal activities, such as circles, ceremonies, sweat lodges and smudges.

Interestingly, attachment to Aboriginal culture seems to be re-developed upon entry into the federal correctional system.

Effects of Residential School

Approximately one-fifth of the Aboriginal respondents reported attending a residential school. It is likely that the small number of inmates who reported attending residential schools is due to the age of the inmate population, most of whom were too young to be involved in residential schools at the time they were operating. It is clear that those who attended residential school described their experience as very negative. Most said they had no access to cultural or spiritual activities while they were attending the residential

school. Further, more than three-quarters said that they had experienced physical and/or sexual abuse at the school.

Of particular interest is the effect of residential school experiences and the family/cultural attachment. As such, the sixth research question asked, “how many Aboriginal inmates attended residential school, and how do they describe their experiences.”

Of the 172 Aboriginal respondents to the question about residential school, 35 reported attending a residential school (20%). Among the First Nations respondents, 29 were involved in residential schools (24%) and among the Métis respondents 5 were involved in residential schools (11%). It is likely that the small number of inmates who reported attending residential schools is due largely to the age of the inmate population sampled, most of whom were too young to be involved in residential schools at the time they were operating.

Among those who attended a residential school, they spent an average of 31 months, or over two years, within the school. While they were attending the residential school, one-quarter saw their family only once a week. When asked to rate their experience at the residential school on a scale of 1 to 5, with 1 being very negative and 5 being very positive, the average score was 1.78, meaning that most saw the experience as quite negative. The majority (83%) said that they had no access to cultural or spiritual activities while they were attending the residential school. Further, 77% said that they had experienced physical and/or sexual abuse at the school. Of those who had experienced abuse, the majority (87%) said that the perpetrators were staff.

According to one respondent:

I was abused physically... I changed so much. I was told I was a bad girl and that's what I turned out to be. I was lonely. My brothers were there for awhile





but they left when they got older. I was told “it happened to us so why should it stop”. Some kids were sexually assaulted.

Another resident noted:

[It] was very de-humanizing. I felt inferior and fearful due to alcohol – reminded me of dad. I was lonely and ashamed of being Native. The morning prayers were a haunting experience as it reminded me of my own home. We ganged up on anyone who wanted to attack us – we attacked them instead.

Three Aboriginal inmates did not respond to the question.

No significant differences emerged between those who attended residential school compared to those who did not attend in terms of their youth and adult criminal history or their risk and need scores upon entry to the federal facility. Similarly, no significant differences were found in terms of current relationships with family members. Another analysis examined whether there were differences among those who attended residential school from those who did not attend residential school in terms of involvement in traditional activities. Overall, no significant differences appeared between those who attended residential school compared to those who did not attend residential school. Similar proportions of those who attended and did not attend residential school were currently attached to Aboriginal culture (83% and 73%, respectively) and spoke an Aboriginal language (71% and 65%, respectively). In addition, similar proportions said they were involved in Aboriginal activities while growing up (57% and 50%, respectively) and currently (74% and 81%, respectively).

The way forward?

The results from this research can be used in a number of ways. It provides Correctional Service of Canada with information on issues facing the inmate population, which can be used to develop appropriate programs. With such a large proportion of offenders, particularly Aboriginal offenders who have been involved in the child welfare system, this appears to be an area that needs further attention. It was clear from the interviews that many inmates felt that nobody had ever asked them questions about their childhood. Furthermore, the desire of these people to see a better life for the next generation of children was obvious. The Department of Justice Canada can

benefit from this research in terms of assisting the development of criminal law and youth justice policy, justice and community-based program funding, as well as furthering an understanding of the devastating effects of witnessing family violence. Other federal and provincial/territorial departments can use the information to aid in policy and program decisions. For instance, it provides evidence of the importance of focusing on the child welfare system and issues children are facing. The research also confirms what some Aboriginal organizations have been saying concerning the importance of addressing child welfare legislation, and issues of poverty and street youth.

Finally, this research emphasizes the importance of federal and provincial governments and non-governmental organizations working together to address issues relating to the child welfare system. It is important for government and Aboriginal organizations to begin developing integrated approaches between the policy and program silos that compartmentalize the way we deal with issues relative to children, youth and offenders. From program restructuring within federal correctional institutions to the way we approach youth justice and the population we target as at risk, positive outcomes depend on the development of policy alongside the understanding of what is occurring in the communities.

This study is a stepping stone for better understanding of youth initiatives that can impact the lives of Aboriginal youth. Because it focuses on offenders serving time in federal correctional facilities, it is not surprising that a great deal of disruption or negative childhood experiences is evident. Therefore, it is important to examine this issue in the broader community. In-depth research on childhood attachment and stability among a non-offending population is necessary for a greater understanding of this issue.

With ever increasing numbers of Aboriginal people being incarcerated, it is important to look at ways to keep families and children/youth together. If we can identify when youth are being put into care and their first involvement with the criminal justice system, then we can look at the times when preventative measures can best be utilized. It is vitally important that departments who focus on crime prevention, corrections and youth justice use the findings of this research to influence the work that they are doing with Aboriginal youth.



Fort Qu'Appelle Indian Industrial School
1884, Lebret, Saskatchewan

Source: National Archives of Canada PA-182246



DISPATCH
NO. 4 FROM
THE DOWN
UNDER
FRONT LINES

Promoting
Aboriginal Men's
Health

by Vladimir Williams

DISPATCH NO.4 FROM THE DOWN UNDER
FRONT LINES

The Aboriginal community has long determined that Aboriginal health solutions must involve men as well as women as a family unit.

Yet Aboriginal men have been denied their rightful place within our society through the pursuit and promotion of a range of direct and indirect racist policies which resulted in the stolen generation. This systematic devaluation of the role and importance of Aboriginal men and the failure to substitute suitable and meaningful alternatives which can enhance identity and resilience together with the denial of appropriate employment opportunities, has resulted in the destruction of Aboriginal self-determination.

Aboriginal men and what constitutes best practice or best buys in responding to their needs.

The push for the development of a men's health strategy in NSW has offered the first real opportunity to begin the process of identifying the links between gender and health as it relates to men generally and Aboriginal men specifically.

Through a process of community consultation and participation, NSW Health is in the process of developing key health implementation strategies that seek to address the specific needs of Aboriginal men within a holistic framework, grounded on a social view of health. The development of an implementation plan will complement and support the recently completed broad strategic directions document on men's health called "Moving Forward In Men's Health" (1999).

This paper will seek to identify current progress in the identification of the specific health needs of Aboriginal men and will provide feedback on the key priority areas identified and strategies developed to address these needs.

Tim Agius, Director, Aboriginal Health Branch, Health Services Policy, NSW Department of Health.

<http://members.ozemail.com.au/~menshealth/agius.htm>

The future health needs of Aboriginal men must be viewed and addressed in a way which recognises this reality. Currently, there are few if any studies which have attempted to identify the barriers to improving the health of

What is possible
in recovery is
that your
sexual abuse
symptoms will
diminish, your
self-esteem
will increase
and your
relationships
will be
more satisfying.
In other words,
you can have
a good life!

When Males
Have Been
Sexually Abused

A Guide for Adult Male
Survivors

www.hc-sc.gc.ca

Is recovery possible?

Yes, but look on recovery as a process, not as a project with an end result. You can't expect that at some magic moment in the future your problems will all disappear and you'll be eternally happy. More likely, different issues will come up for you at different points in your life, and you may want to go back to your counselor for a few more sessions.

What is possible in recovery is that your sexual abuse symptoms will diminish, your self-esteem will increase, and your relationship(s) will be more satisfying. You'll feel more in charge of your life. In other words, instead of having the effects of your sexual abuse run your life, you'll be running it yourself. You can have a good life.



DISPATCH
NO. 3 FROM
THE DOWN
UNDER
FRONT LINES

FATHERING & MEN'S
ROLES

by Tex Skuthorpe

<http://www.napcan.org.au>



My name is Tex Skuthorpe. I am a Noonghaburra man from Goodooga, north western NSW. The symbols and stories are from my country – Noonghal land.

This painting shows some of the traditional teaching of boys in the Noonghaburra community and how that learning occurred. Although much

of the early teaching was done by women, this painting focuses on the fathers and men's role in teaching. All the symbols and designs represent parts of the boys' learning.

The central figures show a man passing on knowledge to his children. Some of traditional learning was focused on learning about yourself – understanding, confronting and accepting yourself. This learning was a lifelong experience – I was taught that if ever I thought I knew it all, I would be considered to know nothing, because I had stopped wanting to learn!

The men who taught took on the responsibility to experience everything with the learner. They learnt together and through the process they both learnt about themselves and each other – their fears, strengths, attitudes and beliefs. And from learning and understanding came respect.

The emu represents how food was shared amongst the community and how each part of the emu was used. The old people were given soft parts such as the kidney and liver, young people were given fleshy parts, the tail fat was used as medicine, the leg bones for spear heads and other tools and the feathers were used for ceremony decoration. The adults shared what was left. In some cases there would not be enough food for the person who hunted and killed the emu.

That person selflessly contributed what he could to the community, only taking a share if there was enough. The leaves represent the food, medicines and tools which the boys were taught to gather and make. He was taught which trees could be used to make ropes and fishing nets, which bark was used for painting and making bark canoes and which trees the didgereedoo came from.

The didgereedoo represents the ceremonies that boys would participate in during their initiation and the teachings they would receive about their role in those ceremonies.

The turtle represents the law – it is the animal from which the Noonghaburra law comes. The boys were taught how

he became part of the landscape, how they got their law and what those laws were. Traditional Noonghaburra law was very different to modern Australian law – it was more about responsibility, respect and how to live.

It was also known fully by everyone, so an individual would know if they had broken the law and they would know what the punishment was.

The frog represents the creation – the Rainbow Serpent story. The boys would be taught the story and then asked to pull out the law, message and meanings in the story and

would be asked to think about how they related to him and his life. Every story would be dealt with in this way. In this way, the boys would come to understand where they had come from – their creation, their history and their law.

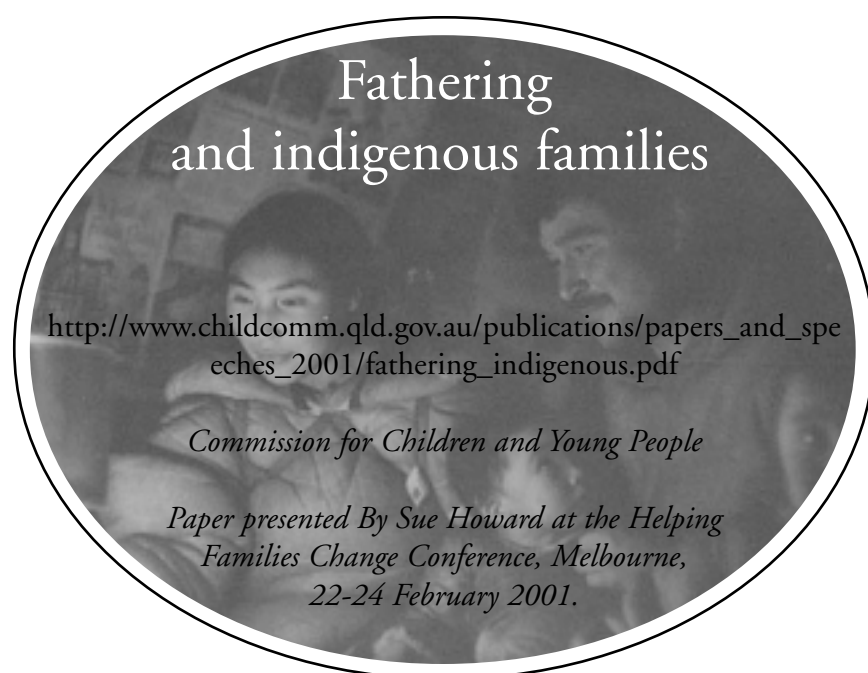
The message stick shows the learning about one of the methods of communication. The message sticks were left at trading places as a way of sharing knowledge amongst all the communities in the area – about who was going through initiation, about marriages and other events that were happening in the community.

The bowerbird and its bower represent the teachings about patience and that everything has an order. Boys would be taken to a bower and told to move a few pieces of the decoration. They would wait very quietly for the bowerbird to return and watch as he hopped around looking for what had been moved. They would see him eventually find the moved pieces and return then to their original position. It taught the boys that everything and everyone had a place in the community and to see that every animal and its behaviour had a message for them about their life.

The two sand goannas represent totems and how the boys were connected to their country. The boys were taught that they came from their totem – that the animals who did not break the law were turned into Aboriginal people and that's how they got their totem. They had to learn and quietly observe everything about their totem – its behaviour, where it lived, what it needed to survive and how it helped the survival of other things. They learnt that they were responsible for looking after everything their totem gave them and everything connected back to them through their totem.

The top part of the painting shows men teaching boys to make and throw boomerangs and ceremony shields. The bottom part of the painting shows boys learning to make tools to hunt and fish – a three-pronged fishing spear and a woomera and spear for hunting. The diamonds represent the making of duck nets which were swung across the river. The two circles represent communication – how all this was communicated through history – through generations to the boys and the responsibility the boys have to pass that knowledge on.

Copyright © Napcan Australia 2001



Firstly, I would like to acknowledge the traditional owners of this land. And next I would like to consider the situation of these traditional owners today. If you are an Indigenous child in Australia, compared with Non-Indigenous children of the same age, you are:

- three times more likely to die before you are one year old.

Between birth and fourteen years, you are:

- 2.4 times more likely to die of homicide
- 3.3 times more likely to die from drowning
- 3.7 times more likely to die as the result of a road accident
- between 3 and 4 times more likely to die from injury, and
- between 10 and 12 times more likely to die from an infection or parasitic disease.

If you survive, you are:

- at much greater risk of suffering from asthma, hearing, skin and chest problems, and have poorer dental health
- between 3 and 4 times more likely to suffer from abuse and neglect
- up to 32 times more likely to be detained in a juvenile detention centre
- nearly twice as likely to leave school before completing year 12
- twice as likely to be an unemployed youth, and

- if you are a male, 3.5 times more likely to commit suicide.

As these numbers demonstrate, the impact of white settlement on Aboriginal and Torres Strait Islander peoples has been profound. This paper will provide a brief overview of the diversity of Indigenous culture prior to white settlement, address, in some detail, changes in what has been called the “traditional” Indigenous family structure and the resultant impact on Aboriginal and Torres Strait Islander children and young people, a priority interest group for the Commission for Children and Young People, and identify issues that need to be considered in parenting programs for Indigenous people. Earlier I used the phrase “traditional Indigenous family structure”. This term erroneously implies a homogeneity of family structure across Indigenous Australia which does not, and has never, existed.

In pre-European-contact times, over 700 nations, each with its own culture and traditions, existed on mainland Australia. These nations spoke 250 languages, with the people inhabiting many of the hundreds of islands across the Torres Strait also speaking languages traditional to their regions. The existence of these nations, documented in early times by explorers and anthropologists, identifies Australia as one of the most diverse and intriguing continents in the world.

This diversity means that there is no one “traditional Indigenous family structure”, and while there are commonalities across clans, there are also a range of relationships and behavioural norms specific to different clan groups. Understanding this diversity is necessary for understanding the current situation of Aboriginal and Torres Strait Islander peoples, and must be integral to any programs for them. Before white settlement, clan groups were connected to specific areas of land that represented to them their very being and spir-

itual existence. From birth to death and beyond, Indigenous people were governed by clear principles and values that determined their cultural and social responsibilities, passed down from generation to generation through child-rearing and other practices.

Childrearing practices, patterns and beliefs are based on culturally-bound understanding of what children need and what they are expected to become.

Parenting responsibilities were clear, as were the duties and expectations assigned to the individual, the extended family and the broader community. Connectedness and kinship were, as they still are, an integral part of Indigenous identity and relationships, in contrast to the Western notion of individuality. Training for cultural ceremonies, initiation for achieving adulthood and moral education through story telling and performance were included as primary responsibilities. The role of men was clearly defined, as were the roles of all members in traditional society. Men were seen as protectors, providers, leaders and skilled hunters. This afforded them respect which was accompanied by the reciprocal obligation of meeting specific responsibilities. Failure to accomplish this provider and protector role had repercussions or punishments for the person, as defined by cultural lore.

According to the continuum described by Judith Evans in her 1994 report to UNICEF on childrearing practices and beliefs in Sub-Saharan Africa, Aboriginal and Torres Strait Islander families, as a result of white settlement, can be considered to be in a state of transition. Evans argued that when a “modern” and a traditional Indigenous culture meet, the Indigenous society will start to follow the goals of the “modern” society, with a resultant disintegration of its earlier set of goals and values. The previously relatively stable norms, beliefs and practices around childrearing become unclear. Parents can come to feel a sense



of powerlessness and lose confidence in their parenting skills and child rearing practices may also become inconsistent.

Since childrearing practices in most societies are designed to:

- Guarantee the child's physical well being
- Promote the child's psycho-social well being
- Support the child's physical development
- Promote the child's mental development and
- Facilitate the child's interaction with others outside the home

– then the above challenges, which appear when a society is in a time of transition, generally place the well being of the child at risk. However, the term “transition” does not adequately reflect the effect of colonisation on Indigenous Australian societies. Colonisation has been a powerful, destructive force, leading to individual, family and community trauma over many generations of Aboriginal and Torres Strait Islander peoples. Initially, frontier violence left many groups traumatised and dispossessed, introducing the traditional owners of the land to disease and racism.

Legislation removed people to reserves, took children from their family, and separated husbands and wives. Relationships with the land, cultural and spiritual beliefs and ceremonial practices, and social and family relationships were fractured, replaced by a dependency on Western policies and people who had no understanding of, and in many cases, no interest in, what these Indigenous peoples had lost. When Communities were established, the administration and the authority of these Communities were in the hands of the “protectors”. Use of traditional language and cultural practices were forbidden, denying Indigenous people their values, beliefs and mores, and robbing them of this core of their identities. Aboriginal men, for example, were no longer responsible for the physical and emotional safety of the family. They were not permitted to hunt for the essential food for the family. As their traditional roles were denied them, a major source of their sense of identity was eliminated.

The policies of removal and subjugation contributed to the break up of Indigenous families and erosion of the security that the traditional family unit once provided. This has been exacerbated in many cases by incarceration of one or more parents, and removal of the children into state care:

...we didn't know anything about stealing or anything about that. One morning we got a knock on the door – the Police came to take us away. It was back in the early seventies. They separated us up, the four kids and put us into different homes. We didn't have any understanding of why this had happened.

The institutional care given to many of these children meant they had no experience of living in a family and consequently no appropriate nurturing behaviours or modelling of parenting. Indeed, the loss of parenting skills has been identified as one of the effects of the removal of children in the report, *Bringing Them Home*. Dignified, proud, self-sustaining and healthy by tradition, Indigenous Australians today live a very different existence. Alcoholism, violence, abuse and poverty are the legacies of the colonisation process, as the statistics I referred to earlier in this paper attest. This conference is about “Helping Families Change”. Parenting programs are generally seen as doing this, as being effective measures to promote and protect the well being of children.

It is important, however, that we continue to seek to identify and describe features of highly successful programs. James, for example, argues that, “The more significant question ... is not so much whether prevention works, but rather which approach is most effective for a certain population, under a given set of circumstances?” That is, there is a need to identify factors at the community level that impinge on program design and implementation, and ultimately, effectiveness.

When we contemplate programs for Indigenous communities, it is critically important that we consider the factors which have the capacity to impinge on the effectiveness of the programs. One factor that needs to be consistently acknowledged and addressed is the transgenerational trauma that has been experienced by Indigenous people. This trauma manifests itself in many ways but one effect is a distrust of government or other agencies, particularly those responsible for the well-being of children and families. It is recognised that even Non- Indigenous families who have never experienced any form of official assessment or intervention in their parenting role, either personally or generationally, often lack the confidence to ask professionals or paraprofessionals for parenting help or information. Considering the history of intervention and family destruction experienced by Indigenous families by government agencies, it must be expected that discussions about “proper parenting” from mainstream departments identifiable with those that must take responsibility for removing Indigenous children from their families, is viewed with suspicion, even alarm. Another issue that needs to be widely recognised is how ‘proper parenting’ is culturally determined. This includes acknowledging that even what is meant by the term “parent” can vary from culture to culture, in terms of who is considered to be a “parent”, as well as what a “parent” should do.

In many Aboriginal clans, childrearing responsibilities were shared beyond the biological parents to their siblings, while Elders had a specific socialisation role. Torres Strait Islander customary adoption also challenges Western notions of “parents”. There are also differences from culture to culture in what is considered to be good or “proper” parenting. An interesting study reported by Malin, Campbell and Agius, for example, looked at the childrearing practices of two Nunga Aboriginal families and two Anglo families. While stressing that “Nunga families are as different from each other as any family differs from another,” the authors identified clear cultural differences in childrearing practices. The Aboriginal children were encouraged to be independent, self-regulating and self-reliant. “Dorothy”, the mother, trusted that they were competent at looking after their younger siblings, even when quite young themselves. She used more indirect means of disciplining her children such as selective attention, non-intervention, modelling and loaded conversation. The Anglo mothers, in contrast, encouraged dependence and attention-seeking behaviour. Aware of these differences, one of the Nunga mothers expressed her concerns in this way:

These are the kinds of things that government workers will see and turn around and say that maybe I'm not a fit mother. Because they are only seeing things through their white culture, they will misinterpret the way I discipline the kids, and they won't notice that my kids are happy and loved and growing up in a way that they can look after themselves and do the right thing by their family ...

It is clear that these factors affect what is seen as “appropriate parenting”, and hence parenting programs.

Any program is based upon particular beliefs about the way families should be, the ways parents and children should interact, and the types of people the children should grow up to become. An exclusively Western view of this is not appropriate for all peoples. Parenting programs need to be inclusive of the culture of the particular group of parents they are designed to help.

Culture is an important part of a parenting program because it is central to an individual's identity. Restoring familiarity with essential aspects of “traditional” culture and then pride in their cultural identity is necessary for Indigenous adults before appropriate parenting behaviours can be addressed in a parenting program. Clarke, Harnett, Atkinson and Shochet argue that the starting point must be the process of healing, with individuals, families and communities first coming to terms with their pain. Rebuilding culture and reestablishing pride may help lead to a new sense of identity which promotes a new form of Indigenous “family” to encompass supportive family relationships like those which existed previously. This brings me to





the final consideration for program development which is inclusion of the role of fathers. It is only very recently that it has been recognised that parenting programs are often actually about mothering and that there is a need for programs specifically targeted at supporting men to be more effective in their fathering role. The Commission for Children and Young People has been concerned for some time about the invisibility of fathers in many parenting programs. Given the suicide and incarceration rate of young Indigenous men, the poorer outcomes for Indigenous males on every measure, and their pronounced marginalisation from parenting roles and responsibility, the Commission sees this as a matter for urgent consideration.

As a consequence, the Commission, is, as part of its Focus on Fathering Project, collaborating with the Aboriginal and Torres Strait Islander Advisory Board (atsiab), the Queensland government’s peak advisory body on Indigenous issues, to develop and trial an Indigenous fathering program that meets the needs of children whose fathers are in prison. Involvement of respected local Aboriginal and Torres Strait Islander men and women is seen as integral to the development of the program.

Invitations to the scoping meeting in Cairns in July 2000 and to participate in the Reference Group went as broadly as possible to groups such as the Cairns Indigenous Men’s Support Group, Gumba Gumba Elders, Yarrabah Community Council, Injinoo Land Trust and the Aborigines and Islanders Alcohol Relief Service (aiars).

Invitations were also extended to government and non-government stakeholders including: the Family Court of Australia; the Queensland Police Service; the Parole Board; the Youth Justice Unit of Families, Youth and Community Care, Queensland; the Cairns Domestic Violence Service; St Johns’ Boys’ shelter; St Margaret’s Girls’ shelter; and Warringu Women’s shelter. The meeting of these local community members in Cairns scoped the program and propose that it:

- will have components INSIDE and OUTSIDE the prison
- will consider issues of CULTURE, IDENTITY and PRIDE
- must be based in COMMUNITY and involve ELDERS and relevant COMMUNITY GROUPS
- must build on the positive things or programs that are already happening inside and outside, and
- consider COMMUNICATION and INFORMATION as key aspects.

From this scoping meeting, a Reference Group was established to provide advice and direction to the project. Gumba Gumba is playing a key role, and in December 2000, two members visited Tasmania to experience the Fathers’ Day activities organised as the culmination of a fathering program at Risdon prison.

What will the fathering program look like, in terms of both its content and delivery? The Commission initiated this project through the support of atsiab, and an atsiab member chairs the Cairns Reference Group, but we do not really know, and will have little further input into decisions about the nature of the program. The program is for a particular group of Indigenous men, coming from particular Aboriginal and Islander communities. To be relevant to them, to be meaningful for them, and to have the chance of making a difference for them, it must be developed and delivered by respected people from those communities. It must, indeed, be their program.



AHF Evaluation Update (October 18, 2002)

It is very important to understand that the following figures are estimates extrapolated from the results of the process evaluation survey (February 2001 representing 274 organizations). Since March 1, 2001 an additional 237 *new* organizations have received funding.

Individual healing refers to therapeutic contexts where the focus is on personal progress. Individual healing services have been provided to an estimated 90,053 participants.

Group healing has the whole community as a target; approximately 73,336 participants have attended group healing events.

Healing projects identified roughly 14,153 individuals with special needs (e.g. suffered severe trauma, inability to engage in a group, history of suicide attempt or life threatening addiction).

It is estimated that an additional 106,036 individuals could be serviced if projects had adequate time and resources. When all project needs are combined, an estimated \$147,743,745 would be required.

About 20,399 individuals have received training.

Current estimations indicate that teams include 3,117 paid employees, roughly 1,832 full time with about 2,743 of them being Aboriginal and about 1,558 of them survivors.

In a typical month, over 21,148 volunteer service hours are contributed to ahf projects. If we conservatively assign a value of \$10/hour to volunteer services, then \$211,482 dollars per month or \$2,537,790 per year is provided by volunteers.

Assuming new projects have been at least as successful as earlier projects in securing support from partners, an approximate \$9,480,874 has been contributed by other funders. Similarly, it is estimated that \$7,628,773 may have been secured in on-going funding and the estimated value of donated goods or services to date would be \$14,731,197.

Traditional Parenting Skills in Contemporary Life

by Shelley Goforth

(Shelley is a student of the Master of Aboriginal Social Work program, at Saskatchewan Indian Federated College, and she is quoted in the Readers Comments section)

This article outlines a summary of traditional aboriginal parenting skills. In this outline, I will use a generalist approach. I recognize that traditional parenting skills differed from tribe to tribe. However, I will focus on similarities between tribes. Second, I will describe how this traditional knowledge base has been affected by colonial policies, in particular, the residential school era. Thirdly, I will discuss the applicability of traditional aboriginal parenting skills in contemporary life. In this last section, I will discuss challenges faced by aboriginal parents today. I believe that aboriginal families face many challenges in returning to a healthy state of family functioning. I will refer to this process as a reconstruction process, in which there are many complications.

I chose this topic because I am fascinated by the wisdom of how children were raised traditionally. I believe that bringing forward the knowledge of the past will assist aboriginal families of today to achieve a path towards healing. Our ancestors displayed great wisdom in preparing the individual for life. Although we cannot go back to the past, we can benefit from the wisdom of the past (Morey and Gilliam, 1974, p.2).

Many aboriginal families still follow traditional approaches in raising their children. However, there are thousands of aboriginal families that do not know what the traditional methods are. As a result, I will be writing about traditional Aboriginal parenting skills as if they were in the past tense. Aboriginal communities' knowledge of traditional child rearing skills has been negatively impacted by the residential school era. "The introduction of residential schools which separated children from their families and communities was especially destructive to the traditional way of life" (Indian Association of Alberta, p.13).

Another factor I will seek to explore is the applicability of these skills in contemporary society. Contemporary society, or the larger mainstream society, attempts to dominate every aspect of the aboriginal family, including how they teach their children. I believe that many aboriginal families are on the road to regaining wellness. This wellness entails the process of reclaiming and reconstructing traditional childrearing practices. As aboriginal people, who live among a larger society, we have learned to adapt to this society

through adopting a perspective that we can take the best of both worlds. Thus, in the reconstruction process, we must take the best of two worlds and use a combination of traditional and contemporary parenting methods. I feel that there are many contemporary methods, which in affect promote traditional concepts.

Traditional Childrearing Practices

Native communities have invaluable beliefs about the importance of our families, our children and our communities. There is the recognition and growing acceptance that we have our own systems in place, which will continue. We never lost the skills. They are still there to varying degrees in different aboriginal families (Raising the Children, 1992, p.6). I believe that it is our duty and responsibility to trace back our history, and to preserve and pass our beliefs on to the next generation. The Indian Association of Alberta is of the same view. They state, "We, the living generation, are the cultural bridge linking our past to the future. Thus, it is our responsibility to continue our culture by teaching it to our children and grandchildren so that they can pass it on correctly to their descendants" (p.106). A lot of our culture, especially in the area of traditional childrearing, has not been written down. Our culture was not written down because we were oral people. All our history, our legends, our ways of believing, everything was passed on to the next generation orally. Nowadays, it is not uncommon for this information to be written. However, I have found a gap within the literature. I believe that we need to write this information down, in order to improve our chances of preserving and passing on our knowledge to the next generations. Many aboriginal families do not have access to an Elder who may teach them traditional parenting skills.

Native people possessed profound child psychology wisdom (Bentro, Brokenleg and Bockern, 1991, p.34). In fact, Native American philosophies of child management represent what is perhaps the most effective system of positive discipline ever developed (p.35). To expand on this description, Bentro, Brokenleg and Bockern (1991) state, "these approaches emerged from cultures where the central purpose of life was the education and empowerment of children. Modern child development is only now reaching the point where this holistic approach can be understood, validated and replicated" (p.35).

Child rearing was considered to be a sacred responsibility (Aboriginal Nurses Association of Canada, p.49). This responsibility extended into conception. It was believed that learning started before birth. It was during pregnancy that the mother shapes the unborn child's emotions and transfers feelings such as love, caring and compassion (Judy Bear). The Elders believed that a woman should be of good physical and mental health before she conceives. She should give up

bad habits such as smoking, drinking, poor eating habits, worry, anger and fear. If a woman was pregnant, her husband was expected to observe the same health and mental precautions as well and to offer his support to his wife in order to make the pregnancy easier and more enjoyable (Aboriginal Association of Nurses, p.8 &21). Elders say that the unborn child is a separate spirit who will be affected by what the woman sees, feels, does, thinks, hears, eats and so on (9 &17). This concept is illustrated by Morey and Gilliam (1974), "They believe it will have a bad effect on the child if they talked about sad things or thought bad thoughts. Since these bad thoughts go into the system of the child, it is very important that the mother think positively with happy thoughts" (p.13). This teaching is further extended into breastfeeding, "The mother feeds the child from her breast, and all the things she has learned, and all her good thoughts, begin to go into the system of the baby" (p.14). Breast-feeding was considered to be an important element of child rearing which was a necessary link between mother and child. According to Morey and Gilliam (1974):

Nowadays they don't breastfeed anymore; they use a bottle. A lot of traditional people complain about it. "You don't use your breast anymore; you use the bottle and cow's milk. That's why the younger generation no longer listen to their parents, why they run away from home and do whatever they please. In the past when children fed at their mother's breast, they listened to their parents (p.17).

In traditional Native society, it was the duty of all adults to serve as teachers for younger persons (Brentro, Brokenleg and Bockern, 1991, p.37). Children were nurtured within a larger circle of people, not only by the biological parents. Children experienced a network of caring adults (p.37). In fact, a kinship oriented system trained children to see themselves as related to virtually all with whom they had regular contact (p.37). Winona Wheeler, in an interview for Eagle Feather News, (2002) illustrates the circle of protection and caring which surrounded the children:

Imagine four circles. There is a little circle in the center with the babies and the children. Around that circle is another one, with Elders, grandfathers and grandmothers. Around that circle are the women and then around them are the men. The men formed the first line of protection, they protected all from danger and their primary focus was the entire community. The next line of protection was the women and their focus was on family, then there were the Elders who were raising the children. There was balance and no one job, no one role was more important than the other. Especially among the Plains societies, which were egalitarian, everyone's role was equally valued (p.1).





The circle of protection and caring ensured that no family slipped through the cracks. Many tribes had clan systems. Clan systems supported all of its members. Child-care and discipline were divided among many community members so that no single person was overburdened. Child abuse was rare as children were safeguarded under the watchful eye of the extended family (National Indian Child Welfare Association, 1996, p.4). Another part of the safety net were the traditional healers and helpers of the community, e.g., medicine men. Natural helping systems addressed the mental health needs of parents and children.

Aboriginal parents treated their children with great respect and consideration. It was believed that children were loaned to you for a certain time and that you do not own your children (Indian Association of Alberta, p.46). The use of corporal punishment was virtually unknown (Aboriginal Nurses Association of Canada, p.49). Children were raised in a manner that ensured they had a high self-esteem. Traditional parenting was characterized by patience, kindness and lecturing. According to the National Indian Child Welfare Association (1996), this was achieved based on the following beliefs:

In many tribes, children were perceived as gifts from the Creator, entering this world in perfect harmony. Since they were recent gifts from the Creator, children embodied innate wisdom and their opinions were thought to have special significance. Thus, maltreating a child might result in the return of the child's spirit to the Creator and the loss of that child (p.4).

The birth and growth of children was celebrated. For example, they were celebrated in naming or other ceremonies, and at dances and pow-wows. Elders would praise the children and often make prophecies about their future (p.24). Children were nurtured within the four areas of their development; physical, emotional, mental and spiritual.

Native childrearing was strongly influenced by the principle of guidance without interference. Children were given increasing opportunities to learn to make choices without coercion (Brentro, Brokenleg and Bockern, 1991, p.41). This principle was grounded in a respect for the right of all persons to control their own destiny and the belief that children would respond to positive nurturance but could not be made responsible by imposing one's own will on them (p.41). Guidance without interference did not mean that children were allowed to do as they wished or that they did not receive any guidance. Instead, a child learned self-control and self-restraint (p.39). Methods of teaching these aspects were unique. Every tribe had special songs to sooth children and stories served the purpose of entertainment and teaching of lessons and morals (National Indian Child Welfare Association, 1996, p.24). According to Bentro, Brokenleg and Bockern (1991):

Children were taught that wisdom came from listening to and observing Elders. Ceremonies and oral legends transmitted ideals to the younger generation. Stories were not only used to entertain but to teach theories of behaviour and ways of perceiving the world. Such lessons became more meaningful with repetition; the more one listened, the more was revealed. Stories facilitated storing and remembering information and functioned as a higher order mental process that ordered human existence (p.39).

Learning from adults as role models was a central concept of traditional child rearing. Children learned by observation. As the child grew, he/she would emulate the behaviour of older children and adults. Children were provided with the opportunity to develop competence by games and creative play, which simulated adult responsibility. For example, dolls and puppies taught girls nurturing behaviours while boys were given miniature bows and arrows in preparation for the hunting role (p.39). Older children were given the responsibility of caring for younger children (p.39).

Child development was characterized by providing freedom for the children to develop at their own pace, with many opportunities to learn from nature, adults and other children (National Indian Child Welfare Association, 1996, p.24). Children were also treated as being competent. A lot of autonomy was provided as a way for the child to learn. Efforts of the children, and their contributions, were viewed as meaningful. Children were viewed as valued, needed, important and responsible. "Native Elders believed that if children are to be taught responsibility, they must be approached with maturity and dignity" (Brentro, Brokenleg and Bockern, 1991, p.8).

The Residential School Era

Today, parent's pain and suffering is reflected upon our children. There has been an intergenerational breakdown (Four Worlds International, 2000, np.). The parents who grew up in residential schools were deprived of traditional parenting role models. So they came out of these schools with no experience of family life to draw upon. Their teachings were largely based upon institutional norms. As a reaction to this dehumanizing process, many vowed not to treat their children with the same authoritarianism they grew up with. But knowing what not to do is not the same as knowing what to do. So a lot of parents went from one extreme to another (Indian Association of Alberta, p.59). Which would mean no guidance, maybe even neglect because at the same time a lot of parents turned to alcohol to numb the pain. A lot of them passed on this strict disciplinarian style of parenting. Because of the history of residential schooling, it is important to

remain non-judgmental about Aboriginal parents. Within Aboriginal communities, there is an existence of generational dysfunction due to extreme trauma – trauma experienced by an entire society spanning four generations (p.13). Aboriginal communities are in the process of healing and rebuilding their communities, which will take some time. The Indian Association of Alberta make a recommendation in which I feel is a necessary element of the healing process. They state:

"Traditionally, our child welfare system consisted of teaching our children parenting skills. The present generation learned parenting skills in institutions or other situations of abuse. Therefore, to return to healthy children we must begin, immediately, teaching parenting skills (p.106).

The Challenges Faced by Aboriginal Parents Today

In contemporary society it is increasingly difficult for the Native family to rely on the safety and security of the extended family or the kinship system. Families do not have the network of support they once had (Franzen, p.13). Many Native families have moved into urban areas in an effort to find employment, schooling opportunities and a better quality of life. With many families split between urban areas and reservations, the distance makes it difficult to provide continuous support (p.13). This has resulted in an increasing emphasis on the nuclear family as distance between extended families has been created. Urban families tend to be more isolated than they would have been if they continued to reside in their reserve communities. Also, many extended families are no longer a source of strength that they once were. Unfortunately, sometimes extended family compound family difficulties.

At the present time, many Aboriginal families are not at a place where they can even consider the use of traditional child rearing methods. For example, how can a pregnant mother living in a situation of domestic violence think only happy thoughts? Why do so many pregnant women continue to abuse alcohol and drugs throughout their pregnancy, while at the same time, receiving no prenatal care? Why do mothers continue to breastfeed their children while intoxicated or on drugs? Why are so many children neglected or sexually, physically and emotionally abused? Although there are no easy answers to these questions, the intergenerational effects of residential schools are evident.

Contemporary society offers many dangers to Aboriginal children. These dangers provide further challenges for parents. It will take strong parents to be able to minimize these dangers. Some of these dangers include the materialistic culture, which negatively affects children. Mass media is distorting the child's view of the world. Whereas





children once learned from parents, grandparents and Elders, the formal education system has taken over a large part of this role. The school system promotes a highly individualistic, competition based system (Four Worlds International, 2000, np.). All of these do not fit with traditional Aboriginal values, but are a reality of what we must contend with.

There is a lot that aboriginal parents can do, in order to minimize the negative effects. They can spend more time with their children, provide guidance and direction, provide exposure to healthy role models, and incorporate family traditions. As a community we must get back to the spiritual orientation and encourage healing ceremonies, rituals and rites of passage for youth. We need to make a connection between our children and Elders. We need to use our traditional beliefs wherever we can, but also use contemporary skills, which will assist our children to be successful in the mainstream society.

The Process of Reconstruction

Many aboriginal individuals, families and communities have turned to the Elders for guidance in the family healing process. Elders can provide guidance in the areas of traditional parenting skills although it must be recognized that many Elders also attended residential schools. However, as in the Elder's traditional role, Elder's today are being looked to as sources to provide traditional knowledge and spiritual guidance. Many Elders still remember the lessons passed on to them by their grandparents.

Today, aboriginal communities face the daunting task of reconstructing a positive model of parenting. Aboriginal parents also face the complexities of teaching their children to live in two worlds, the aboriginal and the mainstream society. One approach, which may be helpful for aboriginal parents, is outlined by Raising the Children (1992):

Ask yourself, "What do I want my children to be like when they are adults?" This question will assist in helping you, the parent, determine what values you want to teach your children. For example, I want my children to be: honest, dependable, responsible, kind and generous. Our behaviour as parents is largely determined by how we were raised. That is, you are most likely to raise your children the way you were raised. If you did not grow up in a nurturing environment, it is possible to create a different atmosphere for your children. The parent, if not happy with how he/she was raised, but who does want life to be different for the children, is now in a position to make the necessary adaptations and to learn positive parenting skills. For many Native parents, a goal for our children is to be able to participate as fully as

possible in the dominant society and still maintain a strong identity as a native person (p.6).

Teaching our children to live in two worlds requires balance. It is vitally important that parents strengthen our children's identity and self-worth so that they will be strong in their interaction with the larger society. We believe it is possible to live as contributing members of a larger society, while at the same time protecting and maintaining our unique ways. Never again must our adaptation to the larger society be at the expense of our languages, values, spirituality or cultural identities (Manitoba Education and Training, 1993, p.3).

It is important to recognize that contemporary parenting methods have much to offer, in the process of reconstruction of the Aboriginal parenting models. Larger contemporary society has moved towards a more democratic style of parenting. In addition, they have put together processes for learning skills such as listening skills, problem solving, anger management and others. Skills such as these can be adapted for use in Aboriginal communities. The key is to make them fit into a way we look at life so that they will work for us (Raising the Children, 1992, p.7).

Aboriginal people need to recapture their concept of a communal responsibility for the welfare of their children (Health Canada, 1994, p.8). Not only have families been affected by residential schools, but also entire communities. Communities can work together for the family healing. For example, they can encourage community Elders to teach traditional parenting skills and offer parenting courses incorporating the community's traditional parenting techniques. They can offer parenting support groups and talking and healing circles (Aboriginal Nurses Association of Canada, p.49). Traditional clan systems can be identified and strengthened. A renewed clan system, led by Elders, can become the natural helper system to existing band social service providers.

In conclusion, I believe that traditional concepts of childrearing have a lot to offer in terms of assisting Aboriginal families to return to a healthier state of family functioning. The skills are still applicable to contemporary life but may need some adaptations. More native specific parenting programs need to be taught throughout Aboriginal communities. It is wise to borrow concepts from the mainstream society, as we need to teach our children to live in two worlds. Lastly, we need to recognize that the reconstruction process will take considerable resources, time, patience and energy. It will be well worth the effort, as it will be for the children.

National Day of Healing and Reconciliation – may 26th each year.	
To whom it may concern:	NAME:
I wish to support the declaration of a National Day of Healing and Reconciliation in Canada for May 26th of each year. This day will focus on healing and will coincide with "the National Sorry Day" which was pioneered by the Aboriginal people in Australia. This is an opportunity for all Canadians to be engaged in activities that acknowledge how far we have come on the reconciliation movement and to examine what challenges we still have to deal with in strengthening relationships when examining some of our collective history.	ADDRESS: SREET/BOX NUMBER city/town postal code
This is an opportunity to focus on individual, family and community healing.This day would offer an opportunity to provide more education on our collective history that has affected us all indirectly or directly. I am confident the churches, government and communities will join in supporting activities on May 26th across Canada on this year and each year there after.	PHONE: fax: EMAIL:
	COMMENTS:
	From the National Day of Healing and Reconciliation Office – Visit our Website: http://ndhrcanada.visions.ab.ca
	If you have sent in an email, would you be willing to go one step further and send out our request to your friends you think would normally support this kind of initiative, to ask them to send an email or letter in support of NDHR? Further, we are asking those who are interested in setting up NDHR activities within their work place, church, traditional ceremony communities to do so and please keep in touch for networking purposes.
	In the spirit of healing and reconciliation thanks for your support, - Maggie Hodgson, NDHR volunteer - 12775-117 St., Edmonton, AB T5E 5J6 Contact: email : maggieh@compusmart.ab.ca or send a fax to: 780 454 8111 to support this day.

Aboriginal Family Trends

Extended Families, Nuclear Families, Families of the Heart

by Marlene Brant Castellano,
Professor Emeritus, Trent University, and a member of the Mohawk Nation



This story about Aboriginal families begins in a particular place, with real persons, in the way that knowledge is constructed in an Aboriginal world.

Those who hear stories told orally are encouraged to listen with their hearts as well as their minds, because the features of experience – of particular experience – are understood to be manifestations of a larger reality, called the spiritual.

In that spiritual realm we are all related, so the stories about the Other are also about us.

And time past becomes very present to us in lessons that have relevance to the life we are living now.

- Marlene Brant Castellano

Aboriginal Perspectives on the Family



Evolving Traditions

When we speak of "family" each of us reaches into a store of images and experiences to give meaning to the term. In every culture there are fundamental roles fulfilled by the family. Family protects and nourishes the child through early years of dependency. It passes on language which provides a code for making sense of the world around and communicating with others. It teaches ways of behaving, by example and instruction, which enable individuals to participate in society.

And the family instills values, the sense of what is important, what is worth preserving, protecting and, if necessary, fighting for.

In contemporary Canadian society the primary responsibilities of the family begin to be shared with public institutions at least by the age of five, when the child begins school. Peer groups, teams and public media assume increasing importance as socializing influences as the child matures. By the time the young adults go off to college or into the work force the assumption is that they will begin functioning, following their own star and taking responsibility for themselves and the new families they form. The family of origin may continue as an important emotional reference point, but it is the defining reality in relatively few cases. The family is the launching pad for individuals.

The Aboriginal family in traditional, land-based societies was, until very recently, the principal institution mediating participation of individuals in social, economic and political life. The extended family distributed responsibilities for care and nurture of its members over a large network of grandparents, aunts, uncles and cousins. Clan systems extended the networks of mutual obligation even further. Families were the units which exercised economic rights to territory and resources. In village, nation and sometimes confederacy families were represented in councils charged with collective decision-making.

As we noted earlier in this paper, many Aboriginal people have moved to the city; many others residing on reserves and in rural towns and villages engage in wage labour rather than traditional harvesting. However, the notion of the caring, effective, extended family, co-extensive with community, continues to be a powerful ideal etched deep in the psyche of Aboriginal people.

The Legacy of Residential Schools

The profound impact of residential school experience that reverberates through successive generations has only recently come to light. **rcap**'s report on suicide makes reference to the "layers of pain" that touch whole communities as well as individuals.

An **rcap** officer investigating charges of sexual abuse at a **bc** residential school told the Royal Commission:

Of the first 10 victims I identified, seven of them had become offenders themselves ... They had been convicted in the past of sexual assault, or were in jail for sexual assault. ... A lot of them were dead. We are talking about people that would have been in their late 30s and early 40s, and it seemed to me that a disproportionate number of men primarily had met early deaths. ... Also, there were a large number that had committed suicide ... In Alkali Lake I was looking for 23 people and seven were dead.(Grinstead in **rcap**, 1995: 58)

Maggie Hodgson, a leader in rehabilitation training and treatment over the past thirty years, told the Commission:





At one time I used to believe the myth that if our people sobered up, our problems would be solved. Now I know that all that does is take one layer off the onion ... We are dealing with a number of different issues ... related to our people's experience over the last 80 or 90 years ... I believe that the whole issue of residential school and its effects is an issue that's going to take at least a minimum of 20 years to work through. (Hodgson in rcap, 1995:56).

Some Aboriginal professionals are describing the impacts in terms of "post-traumatic stress syndrome" that not only haunts those who experienced traumatic events, but also establishes reactive patterns of behaviour that are incorporated into family life and passed on to younger generations (Duran and Duran, 1995:30-35).

In January, 1998, in conjunction with its Statement of Reconciliation in response to the rcap Report, the Government of Canada announced a \$350 million healing fund. The Aboriginal Healing Foundation, a non-profit organization governed by a Board of Directors representative of Aboriginal peoples, was established a few months later to distribute the fund.

The ahf mandate is to support Aboriginal initiatives to heal the effects of physical and sexual abuse suffered in residential schools, including inter-generational impacts.

The Trajectory of Change

Aboriginal families are assuming a variety of forms. Extended family networks in rural communities and reserves continue to provide a stable reference point for younger members who relocate in pursuit of education and employment opportunities. Nuclear families, two-generation families in households of parents and children, are increasingly the unit of family organization in both rural and urban communities. As Aboriginal community membership becomes more heterogeneous in ethnic origin and cultural practice there is a vigorous movement to conserve and revitalize traditional languages, teachings and ceremonial practice. Formal associations and informal networks are emerging to support this move to traditionalism, deliberately embracing norms of "sharing and caring" and extending spiritual and practical support to those made vulnerable by family breakdown. Some call these voluntary communities "families of the heart."

Healing the Spirit

In the early 1970s Aboriginal people became involved in efforts to halt the devastation they saw wrought by alcohol abuse in their communities. With support from the National Native and Alcohol and Drug Abuse Program of Health

Some Aboriginal professionals are describing the impacts in terms of "post-traumatic stress syndrome" that not only haunts those who experienced traumatic events but also establishes reactive patterns of behaviour that are incorporated into family life and passed on to younger generations.

Canada (nnadap) and some provincial support, they developed treatment and counsellor training programs for Aboriginal clientele. Nechi Training Institute and Poundmaker's Lodge in Alberta have been in the forefront of these efforts.

The therapeutic insights developed through these programs uncovered the relationship between substance abuse and the many wounds to the spirit that had not even been talked about, including those deriving from residential school experience and violence within families. Re-connection with culture and community became a powerful means of restoring health and sobriety, reclaiming individuals to become contributing members of the community. Stories of community transformation began to circulate, occasionally documented, as in the film "The Honour of All, the Story of Alkali Lake" (Phil Lucas Productions, 1987).

Conferences sharing experience of healing the spirit have attracted the attention of Aboriginal peoples around the world and stimulated the formation of healing circles and gatherings in countless rural and urban communities. Aboriginal people across Canada are engaged in a process of recovering cultural traditions, turning to Elders for guidance in searching out the enduring knowledge that will serve the people in contemporary times. The late Art Solomon, an Anishnabe (Ojibway) Elder from Ontario, used the metaphor of fire to describe sacred knowledge. He spoke of sifting through the ashes to discover embers from the sacred fire which, when it is rekindled, brings the people back to their true purpose (Solomon in Castellano, 2000:25).

I am indebted to another of my brothers, the late Dr. Clare Brant, the first Aboriginal psychiatrist in Canada, for popularizing the concept that Aboriginal people adhere to ethical rules of behaviour that shape their behaviour (Brant, 1990). I have come to see the movement of returning to tradition as a movement to restore the ethical relationships that give structure to Aboriginal communities. Ethics are rooted in values, the deep beliefs that we hold about the order of reality, often expressed in terms of right and wrong. Conventional behaviours that conform to the ethical rules demonstrate that we belong in a society or community, that we know how to behave.

Efforts to heal the spirit of wounded individuals have grown into a movement "healing the spirit world wide," fuelling widespread commitment to practicing traditional cultures, including participation in ceremonies, conserving and recovering Aboriginal languages, articulating male and female roles in the family, and incorporating traditional values in political and social institutions in the community. The extent of this movement to re-traditionalize in First Nation and Inuit communities was measured for the first time in the First Nations and Inuit Regional Health Survey. The 9,000 First Nations and Inuit respondents in the survey were asked: "Do you think a return to traditional ways is a good idea for promoting community wellness?" Over 80% of the respondents answered "Yes" (fnirhs, 2000:193-4). 53% to 60% of respondents saw some progress being made in several areas of returning to traditional ways: native spirituality, traditional healing, and use of Elders. Balancing these trends, roughly one-third of respondents saw no progress in restoring traditional roles of men and women and relationship with the land.

A practical demonstration of the energy generated by community-based commitment to healing is provided in the work of the Aboriginal Healing Foundation, established in 1998 to distribute \$350 million allocated by the federal government to address the effects of physical and sexual abuse in residential schools. As of this writing, the Foundation has distributed \$156 million to community-based healing in the form of 800 grants. In June 2001 an interim evaluation surveyed just over 300 of the projects funded to date. The survey found that 1,686 communities and communities of interest were being served; just under 59,000 Aboriginal people were engaged in healing projects, less than 1% of whom had been involved in healing previously; and almost 11,000 Aboriginal people were receiving training as a result of funded projects. In an average month 13,000 hours of volunteer service in the community are logged. Program investments are having a multiplier effect unheard of in government services.

About the author

Marlene Brant Castellano, of the Mohawk Nation, has pursued a number of careers – a social worker in child and family services, a full-time wife and mother launching four sons into the world, Professor and Chair of Native Studies at Trent University, and, most recent, Co-Director of Research for the Royal Commission on Aboriginal Peoples. Her teaching, research, and publications centre on social and cultural issues, participatory research methods, and the application of traditional knowledge in contemporary settings. Professor Castellano is Professor Emeritus at Trent University and has received honorary LLDs from Queen's and St. Thomas Universities. She was inducted into the Order of Ontario in 1995 and in 1996 received a National Aboriginal Achievement Award for her contribution to education.

Professor Castellano resides on Tyendinaga Mohawk Territory, where she writes and consults on Indigenous knowledge and social policy while balancing growing commitments as a grandmother.

Sexual Offending, Healing and Community development

Extracted from *Aboriginal Sexual Offending in Canada*, John Hylton. (Collection Research, Aboriginal Healing Foundation).

To obtain a copy of this report, please contact the Aboriginal Heling Foundation: 1 -888-725-8886. In Ottawa: (613) 567-1697

“... it is important to recognize that leadership in refining community development techniques and strategies has been coming from many Aboriginal communities, including communities in Northern and remote areas. Moreover, as will be discussed later, these approaches are currently being used by several Aboriginal communities to implement what are widely regarded as the most effective and successful community responses to sexual offending.”

Long-term, meaningful solutions to the high levels of crime in some Aboriginal communities involve strengthening Aboriginal families, communities and nations. Crime results from complex social, economic and cultural processes. Long-term solutions will come about by addressing living conditions, economic conditions, and social conditions, including education and employment opportunities. The focus of these efforts must be on creating and sustaining safe, secure, and pro-social opportunities for individuals, families and communities. This perspective on crime prevention and crime control accords with the experiences of Aboriginal communities, and with the latest thinking and research from crime prevention experts (National Crime Prevention Centre 2001).

While recognizing the importance of social development, we also believe that the history and present circumstances of each community are unique. Therefore, the social development plan in each community must also be unique. The fact of the matter is that not all Aboriginal communities have crime or sexual offending problems. Many do not. And even where problems do exist, as we have seen, the nature, extent and character of the problems, as well as the range of solutions that are possible, are unique in each case. Therefore, we do not subscribe to a "cookie cutter," or "one-size-fits-all" approach. Even though we recognize there are many common concerns and aspirations, we believe that each community must assess its own needs, be supported to learn from others and, in the end, find its own way.

With regard to sexual offending, there are other reasons why community-based solutions are appropriate. Removing offenders from the community and incarcerating them for short or long periods is not a very effective strategy for protecting the community. While this may be required in some instances, we have seen that most offences are never reported to the police, only a small proportion of offenders are incarcerated, and prison does not result in effective rehabilitation or deterrence. Moreover, most offenders victimize those they know within their own families and communities. In reality, irrespective of any action taken by the justice system, most Aboriginal offenders remain in or return to their communities.

Many books and articles have been written about the principles of community development. This is not the place for a treatise on the subject. Yet, it is important to recognize that leadership in refining community development techniques and strategies has been coming from many Aboriginal communities, including communities in Northern and remote areas (e.g., Northern Health Services Branch 1992, Participatory Community Development Committee 1992, Bopp and Bopp 1997a; 1997b; Hollow Water 1989; Hollow Water n.d.; Hylton 1995; 1993; Warhaft et. al. 1999; Ellerby and Bedard 1999). Moreover, as will be discussed later, these approaches are currently being used by several Aboriginal communities to implement what are widely regarded as the most effective and successful community responses to sexual offending.

Removing offenders from the community and incarcerating them for short or long periods is not a very effective strategy for protecting the community

Some of the essential principles of community development in Aboriginal communities that have been identified include the following:

- Recognize and maintain traditional community values and culture, including the involvement of elders in "visioning" about the community;
- Respect the strength and wisdom of community members;
- Ensure the process and the conceptualization of the issues to be addressed are holistic;
- Ensure the process listens to community members, is flexible and respects the community "drum beat";
- Team work and networking must be a priority;
- Achieve community ownership through the involvement and commitment of community members;
- Let community involvement and participation grow at its own pace as trust, new knowledge, and skills are developed;
- Ensure community solutions are sustainable;
- Continually validate, evaluate, and correct the process through community involvement and participation;
- Work towards solutions, rather than towards programs or jobs as ends in themselves;
- Ensure any assistance provided to the community "facilitates" and "does with," rather than "does for";
- Remain open to new ideas and directions;
- Include awareness and skill development of community members as part of the process;

More practically, community development in Aboriginal communities has been conceptualized as involving several key steps:

- Deciding to change;
- Organizing to make change;
- Establishing a core group;
- Doing a needs assessment;





- Making a plan;
- Getting commitments;
- Putting the plan into action; and
- Evaluating the changes that are brought about as a result.

In addressing sensitive and complex issues such as sexual offending, it is clear that the community must become motivated to take charge of its own future. Once motivated, the community will need to have the opportunity and resources to analyse, to plan, and to implement solutions. This may require the building up of local infrastructures, including the identification and development of a core group of committed community leaders. Needed structures may already be in place, or they may need to be developed. Some communities may require advice, financial resources, and a variety of other supports, for a short or long time.

When it comes to "best practices" in responding to sexual offending in Aboriginal communities, or what we have preferred to refer to as "emerging best practices", the most promising approaches have been developed by Aboriginal communities themselves using Aboriginal community development principles. Like the well known Alkali Lake experience in dealing with alcohol abuse, the two leading examples of community responses to sexual offending are the initiatives in Hollow Water and Canin Lake. In each of these cases, a similar pattern of development occurred:

- Some members of the community decided that there was a problem and that something should be done about it;
- A few leaders began to communicate, raise awareness and consult, network and dialogue with the community;
- Over time, there was a growing community consensus that something needed to be done;
- Research was undertaken by the community to assess needs and possible solutions. An important part of this research had to do with canvassing the community's perceptions, attitudes and ideas;
- Possible solutions were taken forward to other interested stakeholder groups and organizations within the community and beyond, such as community leaders, justice system authorities, and potential funders;
- Despite initial reluctance and even resistance by outside authorities and funders, the community was eventually able to gain support for locally designed solutions through a process of ongoing dialogue;
- Agreement on future directions was reached, and detailed guidelines, protocols and program designs were developed. New initiatives were then piloted, adjusted and implemented;
- Throughout the implementation, the input of the community was continuously sought to insure the will of the community was being respected and the initiatives were achieving the results that had been hoped for.
- Ongoing evaluation and refinement was based not only on the input of external stakeholders, but also the input of the community.

While each community is unique, it is apparent that there are many ways to assist communities in going through such a process. For example, communities that have identified sexual offending as an issue could be assisted with needed financial resources to move through the type of community process

There has been considerable interest in enhancing the role of traditional healing practices, both in Aboriginally-controlled and mainstream health and social service programs. This raises many issues about the degree and type of co-operation between conventionally trained personnel and traditional practitioners

that has proved to be effective elsewhere. These communities could be offered advice and assistance from others who have been through a similar process. Tools that address sexual offending issues, such as needs assessment guides, detailed community development guides, public awareness materials, and sample protocols, could be developed and made available. Resource centers could be established to house useful materials. Training opportunities could be provided for community leaders who want to make a difference in their communities and for those working with victims and offenders. Communication and networking opportunities could be developed through conferences, newsletter and other avenues. These are just a few ideas.

.... we do believe that there is also an important base of experience in dealing with family violence in Aboriginal communities that should be drawn upon. However, once again, we underscore the fact that programs and services for Aboriginal sexual offenders is a new field.

One important issue that needs to be addressed concerns how best to incorporate traditional Aboriginal beliefs and practices into the content of treatment programs for Aboriginal sex offenders. Along with many other uncertainties about where and how to structure and deliver programs, this issue has important program design implications. There has been very little experimentation with different approaches, and it is not yet possible to speak with any certainty about best practices.

In chapter 5, we identified a number of ways in which traditional Aboriginal beliefs and practices could be incorporated into sex offender treatment for Aboriginal offenders. Specifically, we wondered about which of the following ingredients would contribute to effective programming:

- Some, many, most, or all of the program participants are Aboriginal;
- Some, most, or all of the program content incorporates traditional Aboriginal beliefs and/or practices;
- Some, most or all of the program content is based on the standard cognitive-behavioral/relapse prevention approach to the treatment of sex offenders generally;
- The program is delivered in whole or in part by Aboriginal therapists; and
- The program has been partly or wholly developed by Aboriginal experts, including elders

How to approach sex offender treatment is part of a broader debate about how traditional Aboriginal and western approaches to healing should accommodate one another. There has been considerable interest in enhancing the role of traditional healing practices, both in Aboriginally controlled and mainstream health and social service programs. This raises many issues about the degree and type of co-operation between conventionally trained personnel and traditional practitioners. Some have gone so far as to advocate integration of the two healing systems.





Western treatment approaches, if they have adjusted to traditional practices at all, have tended to treat such services as "stop gap" or transitional measures for disadvantaged sub-populations that should be available until such time as adequate professional services developed and delivered on a western model can be provided to all. This approach assumes the superiority of orthodox, western approaches, and the gradual eclipse of traditional health and healing. This approach is not accepted by the proponents of traditional health and healing in Canada, who regard it as an expression of colonial assumptions. Further, such a reductive view is not supported by current thinking, even in the western paradigm, which suggests "illness care" is over-valued and a broader understanding of health and wellness is needed. This current thinking supports many of the practices and approaches of traditional healing, including the holistic inclusion of mental, emotional and spiritual aspects in the overall design of health and healing services.

A number of possible relationships between traditional and orthodox practitioners have been identified by the Royal Commission (1996):

1. *Hub-Spoke Integration.* In this option, traditional healers (the spokes) are trained to deliver treatment services under the supervision of western-trained professionals (the hub). Traditional practitioners are viewed as auxiliaries in an under-resourced treatment system. Their expertise is minimized, and their scope for independent practice is limited. In this model, the long-term goal is to increase the availability of western-style care services;
2. *Support Service Provision.* In this option, traditional healers work with western experts to provide specific support services. Their services might be limited to interpretive assistance, or widened to include psychotherapeutic or ceremonial functions. Within a narrow range of such secondary functions, this model grants traditional healers an independent role in the care system. It imagines that this role will be lasting, (except insofar as traditional practices lose value for Aboriginal people), but it does not protect or promote traditional practices for their own sake;
3. *Respectful Independence.* In this option, traditional and western health and healing services are developed and provided in parallel systems where each system has respect for the other. Referrals are made back and forth and, occasionally, both types of practitioners co-operate in providing healing services. Each system is considered to have value, each learns from the other, and traditional healing is thought of as one specialty field among many others in health care. In this model, the choice to consult one or the other of the two systems – or both simultaneously – resides with the client.

New Paradigm Collaboration. In this (futuristic) model, traditional and western practitioners would work together to develop creative new techniques and practices that promote and restore health, using the best elements from both systems or recombining those elements into wholly new ways of approaching health and healing. This model does not advocate melding or synthesizing the two traditions into a single, integrated alternative. Rather, it imagines that both systems would be irrevocably changed by co-operation with the other, while continuing to maintain spheres of independent practice. It also anticipates that new methods of healing, new treatments, and new therapies could emerge from the cross-fertilization.

"New Paradigm Collaboration" is attractive to many, Aboriginal and non-Aboriginal alike. Indeed, some traditional healers support this approach as an immediate strategy to achieve human health and well-being because Aboriginal philosophies of health and healing have so much to offer to a sick and de-spiritualized world. But not all practitioners agree. Some are positively disposed to exploring and expanding areas of commonality and potential collaboration, while others are sceptical and suspicious; they favour continued isolation from orthodox healing and Canadian law.

The grounds for co-operation between health and healing systems can be exaggerated. Traditional healing and orthodox healing differ in profound ways. The idea of increased co-operation has many strong opponents who are concerned about the possibly negative results of integrating traditional and orthodox health care systems too quickly or too tightly.

Historically, the practitioners of western healing have argued the general superiority of their methods and often shown little regard for alternatives or complementary practice. It is not surprising then, that many traditional healers view "co-operation" as code for their co-option and domination. However, as western orthodoxy changes in response to pressure for reform, the ground for two-way, respectful co-operation may widen.

Based on these considerations, the Royal Commission (1996) felt the appropriate goal for public policy in the short- and medium-term was "respectful independence." To achieve this goal, traditional healing will require support for internal development and self-regulation. Western practitioners will require strong professional leadership to encourage respect for and cooperation with Aboriginal healers and elders. In the long-term, it will be up to future governments, practitioners in both healing systems, and clients to oversee the terms of cooperation between the two systems. We believe it is appropriate to experiment with different models and approaches, as circumstances permit, so that a variety of options can be more clearly defined and more closely monitored to determine their effects.

Cultural Traditions –The Education of Boys

From: Finding Our Way: A Sexual and Reproductive Health Sourcebook for Aboriginal Communities, Aboriginal Nurses Association of Canada and Planned Parenthood Federation of Canada, Ottawa, 2002.

Mary Coon, a woman of the Cree of Mistassini, relates the story of the education of boys and the Bear Ceremony.

The first lessons happen when the first girl in the home menstruates. The boys are told simply that she is becoming a woman and that they must treat her with the respect that a woman deserves. They learn to be more attentive to all that women do for them.

The Bear Ceremony celebrates the boy becoming a man, because he is a hunter able to bring home enough meat for his family, and he has learned

about sharing. During the ceremony, a "godfather" smears the boy's hair with bear fat to remind him of the Elders' teachings about hunting and respect for life. Then he smears fat on the rifle to signify that one must only kill enough animals necessary for food. The men talk about their experiences in the woods, and what they have learned. The mother has made and decorated all the cases and bags for the meat, the guns and cartridges. When her son returns, she is there to listen to his hunting stories and to prepare the animal to be eaten. She serves the men the prepared meal. She thanks her son in this way for bringing the food. The balance of give and take between men and women is demonstrated.

Aboriginal Sex Offenders and Incarceration

*Extracted from Aboriginal Sexual Offending in Canada, John Hylton
Collection Research, Aboriginal Healing Foundation.*

Aboriginal people who become involved in the justice system, like Aboriginal people in Canada generally, have often been severely disadvantaged. This is reflected in socio-economic deprivation and all the problems that poverty brings – unemployment, family disruption, exposure to crime and violence, and abuse of substances, to name a few.

On any given day in Canada, there are some 1,500 adult and young Aboriginal sexual offenders under supervision of various provincial, territorial and federal correctional authorities. These offenders represent 20%-25% of all sex offenders in the Canadian correctional system. While there are a disproportionate number of Aboriginal offenders in the corrections system generally, Aboriginal sexual offenders are even more disproportionately represented, in part because they are more often convicted of serious sexual offences involving violence. Aboriginal sex offenders are typically inmates in correctional facilities, while only about one in three are involved in some form of community supervision program. Usually, they are incarcerated on the Prairies or in the North. Most appear to have been severely disadvantaged as children and young adults in terms of family instability, education, employment, social supports, exposure to abuse and violence, abuse of alcohol and drugs, and in many other ways.

Sex offenders in the criminal justice system are the “tip of the iceberg.” Only one in one hundred violent offenders are eventually incarcerated. The ratio for sex offenders is probably much less. Moreover, many Aboriginal sex offenders commit crimes in rural and isolated communities, while others commit crimes in communities where, for a variety of historical and cultural reasons, reporting rates to the police are especially low. Thus, it may be estimated that there are some 150,000 Aboriginal sexual offenders in Canada. The actual number could easily be much higher

We do not know how many offences these offenders commit. However, there are some 600,000 sexual offences committed in Canada each year. If Aboriginal offenders are responsible for 20% to 25% of these offences, as the incarceration statistics reported in this chapter suggest, Aboriginal sexual offenders could be responsible for some 120,000 to 150,000 offences each year. Of course, estimating these numbers requires making an

assumption that Aboriginal and non-Aboriginal offenders are detected and processed through the criminal justice system in the same proportions. Such an assumption cannot be made and, therefore, numbers derived in this way can only be regarded as “ballpark” figures.

What we do know is that about 85% of Aboriginal sex offenders are adults, while 15% are young offenders. As best as can be determined, the vast majority of offenders are men (92%) who victimize family members or acquaintances, although about 8% of Aboriginal adult offenders and 20% of Aboriginal young offenders are women. As in Canada generally, victims are primarily women and children; however, higher proportions of Aboriginal women are victims of violence and sexual abuse when they are children. There also appear to be significant differences in the risk of victimization between communities, and even within different segments of the same community. There are some indications that residents of reserves and Inuit communities are particularly at risk.

Despite the substantial and sustained efforts of a few Aboriginal organizations that have attempted to focus attention on the issue of sexual abuse, surprisingly little is known about victimization and offending patterns in Aboriginal communities, and about how Aboriginal offenders are dealt with by the criminal justice system, or about Aboriginal community perspectives on the extent of the problems and what should be done about them. Getting a perspective on the enormity and features of Aboriginal sexual offending thus requires a good deal of estimation, extrapolation and outright guesswork. Clearly, the available information does not provide an adequate base upon which to build detailed needs assessments or plans.

The Characteristics Of Aboriginal Sex Offenders

A number of studies have examined various demographic and other characteristics of Aboriginal offenders and Aboriginal sexual offenders to assess program needs, explore etiology, and determine whether differences exist between Aboriginal and non-Aboriginal offenders who have committed similar offences. The findings from these types of studies are amazingly consistent and, therefore, only a few will be reviewed below.

In his analysis of Aboriginal sex offenders in the Native Clan's Forensic Behavioural Management Clinic in Winnipeg, Ellerby (1994) found that Aboriginal sex offenders were more likely than non-Aboriginal sex offenders to exhibit the following:

- Issues associated with abandonment, displacement, and racism;
- Issues associated with an absence of or confusion about personal identity;
- Chronic exposure and history of maltreatment, including verbal, physical, sexual, emotional and psychological maltreatment;
- Exposure to poverty and death due to illness, suicide and violence;
- Deficits in education, employment skills, financial position and social supports;
- Longer and more violent records of offending; and
- Histories of more aggressive sexual behaviours.

For all of these reasons, Ellerby found that the Aboriginal sex offenders at his clinic were more disadvantaged. As a result, treatment and successful reintegration were more challenging. This was particularly the case, as often happened, when Aboriginal offenders from rural or remote areas were released into the community with insufficient social supports and follow-up care.

In her study, Blanchette (1996) found that Aboriginal sex offenders were more likely to have had problems with alcohol or drugs. However, the locations of their crime and the characteristics of their victims also differed. Aboriginal sex offenders often committed their offences in Aboriginal communities, and almost all of their sexual offences were committed against members of their immediate or extended family.

In his review of case histories, Johnston (2000) found that both Aboriginal and non-Aboriginal sex offenders showed a pattern of alcohol/drug abuse and behavioural problems. Sex offenders were also more likely to be from families where there had been parental absences, foster home and





other substitute care arrangements, poverty, and physical and sexual abuse. A history of alcohol and drug problems among many Aboriginal offenders has also been identified in other studies (e.g., La Prairie 1995; 1996).

In a 1997 sample of Aboriginal federal inmates, 15% reported having attended residential schools. Aboriginal inmates were also more likely to report family and personal histories involving suicide, suicide attempts and self-injury, as well as employment and education deficits (Motiuk 2000).

In 1996, LaPrairie surveyed 142 correctional personnel as part of a larger review of Aboriginal corrections issues. According to those surveyed (p. 36): the main similarities between Aboriginal and non-Aboriginal offenders are: drug and alcohol addiction, poor upbringing/poverty, abuse and violence in lives, type of offences committed, and lack of education. The main differences between Aboriginal and non-Aboriginal offenders were cultural (including shyness), degree of family and personal problems (such as addictions to alcohol) and entrenchment in poverty.

LaPrairie notes that there were also considerable differences among Aboriginal offenders, including: 1) cultural factors (adherence to traditional language and beliefs, identification with specific Aboriginal nations, etc.), 2) family background, 3) location of origin (southern, vs. northern, urban vs. rural or remote) and the related ability to adjust to the institutional regime.

In LaPrairie’s view, the characteristics of Aboriginal offenders are similar to those of the majority of people who go to prison and, for treatment and programming purposes, she believes the similarities between groups of offenders may be greater than the differences. In particular, she contends that the attitudes, peer group support, and personality factors that contribute to the commission of crimes are similar for both Aboriginal and non-Aboriginal offenders, and are shaped by family background, poverty, school experiences, exposure to violence, and isolation from opportunities, options and environments that shape pro-social attitudes. However, she points out that Aboriginal and non-Aboriginal offenders are often different in terms of family background, as well as in terms of geographic and cultural factors.

The National Crime Prevention Centre (1995) also found that Aboriginal inmates are often more disadvantaged than a comparison group of non-

Aboriginal offenders. Alcohol use was more common (76% vs. 65%), Aboriginal offenders had less education (20% had grade 10 or more vs. 30% for non-Aboriginal offenders), and fewer were employed at the time of their offence (17% vs. 30%). Only 22.5% of Aboriginal offenders reported any type of vocational training, and two-thirds had no previous skilled employment experience. A high incidence of family violence, sexual assault and incest among Aboriginal offenders was also noted.

Although the types of findings reported above have been very consistent across many other studies, the interpretation of these findings is made more difficult because the characteristics of Aboriginal offenders are similar to the characteristics of many Aboriginal people living in some Aboriginal communities. Therefore, it is not at all clear that the identified characteristics effectively distinguish Aboriginal people who offend from those who do not. For example, in 1995, LaPrairie studied the characteristics of Aboriginal people living in the inner cores of four large Canadian cities. Her research revealed:

- Three-quarters of all persons interviewed had suffered childhood abuse;
- Among these, one-quarter had experienced abuse “of the most severe kind;”
- For most of the people interviewed, abuse and violence were facts of childhood and adult life;
- Many were experiencing a high incidence of current instability in home and family life;
- Many were chronically transient, moving around a great deal;
- Many experienced severe or moderate problems in dealing with their own consumption of alcohol;
- Many have few skills and little formal education;
- Many experienced chronic unemployment.



“A group of nuns with Aboriginal students.” ca. 1890

Source: National Archives of Canada: PA-123707



This poem is dedicated to all who have been or are suffering from the effects of this deep dark shameful secret of sexual abuse. Please find someone you can trust and speak to. This secret is killing us. Don't let it win

My Secret

It made me feel so dirty, unworthy and unclean
I kept it all inside of me, filling me with pain

It made me go crazy, lashing out in pain.
It hurt me and my family tearing us apart

I grasped the only things I knew would help
Help me numb the pain
The sniff, the booze, the pills and sex
Became my dearest, dearest friends
They became my only comfort, distorting all my pain

I've had this deep, deep dark secret that filled my life with pain

I looked deep, deep inside of me and spoke of my pain
It made me feel so awful, dirty, unworthy and unclean
I cried and cried and little did I know
My tears had washed away my fears
Of being dirty, unworthy and unclean
Today I can look and I can see,
With love and understanding
My tears had washed away my secret
That filled my life with pain
So everyone that's out there
Please be aware this secret is still out there
Still filling us with pain

- Anita Prince.

Pinganodin Lodge
Residential School Survivor's Program:
Suite 100-119 Ross Avenue.
761-9835

In August of 1992, a group of Aboriginal and non-Aboriginal people gathered together to discuss some common concerns about the need for Aboriginal services. There was one particular issue that surfaced as a result of these discussions: The effects of alcohol and drug abuse among Aboriginal males.

“They had a dream,” says John Corston, Senior Outreach Coordinator, Pinganodin Lodge, “They dreamed of a place where Aboriginal males can seek help to heal themselves for their families from the effects of alcohol and drug abuse, using Aboriginal culture, traditions and values”.

Mr. Corston believes that every individual has particular needs based on one's personal history and cultural roots. Every individual needs a personalized program that integrates the available Aboriginal and non-Aboriginal resources in the community. Pinganodin Lodge works with its clients on an individual basis to access the most appropriate resources available while providing Aboriginal cultural programs to support each person in recovery. Through a Community Annualized grant from the



Aboriginal Healing and Wellness Strategy, Pinganodin Lodge employs an Outreach and Family Support Counsellor. The counsellor designs, develops and implements a culturally-specific outreach program for Aboriginal men suffering from addictions and provides supports services for their families.

“Increasingly, men in our program wish to get in touch with the traditional teachings and spiritual elements of Aboriginal culture” says John. To accomplish this, the Lodge provides healing circles for its clients on a regular basis. The Lodge also provides a healing circle for Aboriginal inmates at the Ottawa-Carleton Correctional Centre.

Pinganodin Lodge has just completed their move into a 20-bed residential facility located in downtown Ottawa. Currently under renovations, it will be available to their clients in early September to assist them in their rehabilitation and re-integration into society with life skills and relevant occupational training. Other services that are offered by Pinganodin include: counselling, outreach, alcohol and drug treatment referrals; cultural support; traditional teachings; employment referrals and group activities. For more information contact John.

continued from cover

Of course, this is a metaphor, an image. We know that issues that are particularly relevant to men are now being tackled in many communities. But overall, isn't it pertinent image ?

Looking at the title of the articles presented in this issue, you will probably see why this progress has been slow. The losses, obstacles, & problems that men are facing at this time are numerous and complex, and therefore must surely seem overwhelming and disempowering. On the other hand, we have always be able to say, in every *Healing Words*, that healing HAS BEGUN, healing is possible, healing is a choice, a right and a personal responsibility.

Healing is like a train which long ago left the station and is slowly, steadily, but surely rolling towards its destination. The tracks (knowledge) are there, the fuel (will) is being supplied in ever-better quantity, and the speed (progress) increasing: the train will continue to roll until it arrives at its final destination. Every so often, the train picks up passengers – more and more of them – as they are ready to go. The emerging desire is for more men to get on this train.

So there you are – two metaphors to choose from: a bird and a train!

All in all, we looked at the issue of healing from a man's perspective: Fatherhood, Sexual health, Men Suicide, Incarceration. All of these topics are areas of concern. On the subject of incarceration, we became very aware of the perpetuation of a cycle affecting yet another generation of Aboriginal children whose fathers are absent because they are in prison. We tried to counterbalance this article by sharing some of the strategies we searched for and found. We also found that the issue of Aboriginal Fatherhood really needed to be documented in Canada. Some work has been done in the States, and, as you will read, in Australia. If you do have some input on this issue, we would love to obtain it and share it with our readers. Most of our articles point to healing strategies and practices which can be applied to these issues.

Once again, it has been a labour of love to produce this issue. What we discovered and read through this research and production process, whether it was about incarcerated fathers or sexual offending, affected us, but really strengthened our desire to honour and encourage men's tremendous efforts and progress towards healing. And to thank all those who support their effort and bring them on board the healing train.

We wish to thank all our readers who take the time to phone, e-mail, or write to us. We appreciate your comments, and hope you find we act on your suggestions. Thank you also for all the poems and contributions.

In the Spirit of Healing,
G.R.

HEALING LODGES FOR ABORIGINAL FEDERAL OFFENDERS



Introduction

In the last five years, the Correctional Service of Canada (CSC) has introduced a new concept in federal corrections for Aboriginal offenders. "Healing lodges" offer services and programs that reflect Aboriginal culture in a space that incorporates Aboriginal peoples' tradition and beliefs. In the healing lodge, the needs of Aboriginal offenders serving federal sentences are addressed through Aboriginal teachings and ceremonies, contact with Elders and children, and interaction with nature. A holistic philosophy governs the approach, whereby individualized programming is delivered within a context of community interaction, with a focus on preparing for release. In the healing lodges, an emphasis is placed on spiritual leadership and on the value of the life experience of staff members, who act as role models.

Two important considerations prompted the creation of healing lodges. There has been significant concern among members of the Aboriginal community that mainstream prison programs do not work for Aboriginal offenders. Furthermore, there is a dramatic over-representation of Aboriginal peoples in Canada's correctional system. While representing only 2.5% of the general Canadian population, Aboriginal offenders make up 17.8% of federal penitentiary inmates – a figure that has doubled since 1987. In Saskatchewan, for example, Aboriginal peoples are incarcerated at a rate 35 times higher than the mainstream population.

Estimates suggest that these numbers are growing. A recent follow-up study by CSC of Aboriginal offenders who have been admitted to the Okimaw Ohci Healing Lodge, the Pê Sâkâstêw Centre, and the Stan Daniels Healing Centre, revealed a relatively low federal recidivism rate for some Aboriginal healing lodge participants. This is an early indication that this approach is having a positive effect. It also demonstrates that the CSC is achieving some success in fulfilling its mandate to safely and successfully reintegrate offenders.

Pê Sâkâstêw

In consultation with the Samson Cree First Nation near Hobbema, the CSC planned the first facility for Aboriginal men, Alberta: the Pê Sâkâstêw Centre (pronounced bay-saw-ga-stay-o), meaning "new beginnings" in Cree.

Pê Sâkâstêw Centre is a federally owned minimum-security facility, located on land owned by the Samson Cree First Nation and leased to the CSC. Consultations with community Elders on the values and beliefs of the Samson Cree led to an architectural design that reflects the Aboriginal world view. Six circular buildings are arranged in a large circle on the 40-acre site. Symbols significant to the Samson Cree First Nation, such as the medicine wheel, the four directions, and the colors red, yellow, white, and black, were integrated into the centre's design.

The programs at Pê Sâkâstêw Centre are based on the belief that Aboriginal spirituality is central to the healing process for Aboriginal offenders. Elders from surrounding Aboriginal communities instruct inmates in traditional values and spiritual practices, while offering counselling and serving as role models. Aboriginal values and beliefs inform the programs, whether they are

specifically Aboriginal in subject or not. Thus, inmates who are unfamiliar with Aboriginal practices have a chance to learn about them, while those who are familiar with them are re-exposed to the traditions that will aid them on their path to healing.

Prince Albert Grand Council Spiritual Healing Lodge



In 1994, the CSC, the Saskatchewan Ministry of Justice, and the Prince Albert Grand Council began discussing a shared Aboriginal/federal/provincial healing lodge for male offenders in the Wahpeton Dakota First Nation Community. In August 1997, the Prince Albert Grand Council Spiritual Healing Lodge was opened.

The mission statement of the Prince Albert Grand Council (PAGC) Spiritual Healing Lodge is:

To provide First Nations people with a solid grounding in their culture, values and customs; to address the mind, body, spiritual and emotional needs of the individuals, to develop and increase the role and level of responsibility of First Nations in dealing with people who are in conflict with the law.

The structure of the PAGC Spiritual Healing Lodge reflects its commitment to Aboriginal culture, values, and customs. The PAGC Spiritual Healing Lodge has a staff of 15 people, including an Elder. The buildings are situated on five acres of land in a circular pattern around an inner courtyard.

The main lodge contains a spiritual room, meeting rooms, a dining room/social area, and a visiting room. The doors and windows are not locked, nor are there any security alarms on the property.

The focus at the PAGC Spiritual Healing Lodge is on self-healing through programs and Aboriginal spirituality and culture. In addition to having an individualized healing plan, each inmate works with his caseworker and an Elder to develop a "healing contract." In this document, the offender's goals are identified, as well as the obstacles he faces in achieving them. The lodge programs deal with the spiritual, mental, physical and emotional dimensions of healing. The PAGC Spiritual Healing Lodge's commitment has created a safe and supportive environment for male offenders who want to follow a traditional Aboriginal spiritual path to healing.

Stan Daniels Center

The Native Counseling Services of Alberta and the Stan Daniels Healing Centre have developed programs to help prepare offenders for their release into the community. The Stan Daniels Healing Centre provides a safe, supervised, and supportive residential environment for male Aboriginal





Prevention program, a four-week (28-day) Substance Abuse program, and activities and ceremonies (including the Sundance Ceremony).

The Stan Daniels Healing Centre’s mission statement is:

To contribute to the wholistic development and wellness of the Aboriginal individual, family and community. By respecting differences, we will promote the fair and equitable treatment of Aboriginal people and advocate for the future development of our organization and our partners. By developing and maintaining strong partnerships and honoring relationships, we are committed to evolve proactively with our changing environment. We will continue to strategically plan and deliver culturally sensitive programs and community education through accountable resource management.

The Stan Daniels Healing Centre is located in an urban area. With an emphasis on Aboriginal core programming, and a commitment to healing and the safe reintegration of Aboriginal offenders into the community, the centre offers offenders an alternative to the standard correctional approach.

Ochichakkosipi Healing Lodge



Since 1990, the Ojibway First Nation of Ochichakkosipi in Crane River, Manitoba, has been working toward creating a community-based centre where First Nations can help their people find healing. In 1998, the CSC began to work with the Ochichakkosipi First Nation toward this objective.

The goal was achieved in February 2000, when the CSC began transferring Aboriginal offenders to the Ochichakkosipi Healing Lodge.

The Ochichakkosipi Healing Lodge is a 24-bed facility located on a picturesque, Lake Manitoba peninsula. An Aboriginal architect designed the earthen spiritual centre, which consists of a tipi-inspired central lodge, four residences, and a nearby family cabin for visitors, all designed to inspire spiritual healing and growth.

offenders. The centre's healing philosophy emphasizes a strong cultural identity as the foundation for building self-esteem.

Elders play a critical role as spiritual and cultural teachers. With guidance from Elders, feedback from residents, and the contributions of staff, residents are given the opportunity to heal, to grow spiritually, and to reconnect with Aboriginal culture. Services offered at the Stan Daniels Healing Centre include a Relationships program, a Loss and Recovery program, a Family Life Improvement program, an Elders Healing Circle, a Relapse

The mission statement of the Ochichakkosipi Healing Lodge reads as follows:

The Ochichakkosipi Healing Lodge will assist its members to heal, grow spiritually and to reintegrate successfully into family and the community. In so doing, the Lodge will assist the Correctional Service Canada to meet its own objectives.

The Ochichakkosipi Healing Lodge is more than a correctional program. It is a community that focuses on the mental, physical, spiritual, and emotional healing of all the members. The lodge emphasizes the importance of traditional values, beliefs, and practices. A healing plan is designed to meet the specific needs of each member of the healing community. Offenders are encouraged to attain the goals of personal development set out in their healing plan, with help from staff, Elders, and other community members.

The goal of the Ochichakkosipi Healing Lodge is to develop initiatives that will help other communities become healing communities.

Willow Cree Healing Lodge



In 1994, the Beardy's and Okemasis First Nation, near Duck Lake, Saskatchewan, created a Wellness Committee, which focused on correctional issues. The committee has been vital in generating interest among community members and Elders in the healing and reintegration of offenders. As a result, releasing circles have been used effectively in the community.

Plans are currently in place to construct a 40-bed facility for Aboriginal male offenders in the Beardy's and Okemasis First Nation community. The design of the healing lodge will reflect the culture of the surrounding Aboriginal communities. Involving the community, and primarily the Elders, in all aspects of programming will reinforce a community-based, holistic program, delivered within the CSC framework.

A culturally-appropriate environment, combined with a traditional healing process at Willow Cree Healing Lodge will foster the Aboriginal offender's personal growth, cultural identity, and the development of living skills within the context of a balanced lifestyle. In each program offered, an Elder and a facilitator or counselor will work hand-in-hand.

Waseskun Healing Centre

The healing lodge approach has also found its way into the halfway houses that the CSC supports. Among these is one that is now called the Waseskun Healing Centre, which is located approximately an hour from Montreal in the foothills of the Laurentian mountain range.

After 10 years of operating as the Waseskun Centre, the facility officially became the Waseskun Healing Centre in 1999.





The Centre offers services in French and English and provides residential therapy for men and women referred from Aboriginal communities, and from prisons and federal penitentiaries. Programming is informed by a community-based holistic healing philosophy that incorporates both western and traditional therapeutic approaches. Fundamental to the Waseskun Healing Centre philosophy is a strong belief in the responsibility of Aboriginal communities to participate in the healing journey and reintegration of their members. To date, Waseskun House and Healing Centre has helped approximately 400 men reintegrate into their communities.

Somba Ke' Healing Lodge

Located just outside of Yellowknife, NWT, the Somba Ke' Healing Lodge seeks to work with all cultures in as many northern communities as possible, towards reintegration of clients into their communities. They currently are under contract to CSC as a community residential facility, in the treatment of Aboriginal federal offenders. CSC hopes to initiate discussion towards establishing a Section 81 Agreement with Somba Ke' in the near future.

The mission of the Somba Ke' Healing Lodge is:

To provide culturally sensitive treatment programs for residents of the Northwest Territories and Nunavut with a focus on the mental health and addictions problems arising from trauma including residential school abuse, family violence, grief and loss of aboriginal residents and northern inmates incarcerated in federal and territorial institutions.



Their programs are run in conjunction with a Traditional Healing Program, and include such topics as Anger Management, Family systems/Healthy Relationships, Addictions Recovery and Traditional Knowledge and Culture. Their goal is to help their clients regain hope and confidence for themselves, their family and their communities, as well as to reduce the rate of recidivism.

*Extracted from the page Working Together of the
Correctional Service of Canada Web site:*

[http://www.csc-
scc.gc.ca/text/prgrm/correctional/abissues/challenge/11_e.shtml](http://www.csc-scc.gc.ca/text/prgrm/correctional/abissues/challenge/11_e.shtml)



A Survivor

In front of me a book
For years left unopen
The child within wants out
The child within wants, needs?
What's the want? What's the need?
Did not feel, did not receive
How could he know? To know is to open!
Re-live the hurt, re-live the pain
Re-live the nightmare...What a dreaded journey!!

Five year old, another night I do not want
A vile, demented groping hand
Tears. Tears – Can't you see the tears?
OH! Most Holy Spirit see my hurts, feel my pain
The child not knowing it would be a lonely eleven years

Through hazy reality, I hear a woman moan
My precious baby girl crying
No milk – both breasts too sore to feed
Why? Why? I need to heal

God grant me the serenity
I'm a victim. I'm a product
Wounded but still a warrior
A SURVIVOR
This cycle will break!!

- Edward Gamblin, Inmate of the United Church Residential
School (Norway House, Manitoba)

PLEASE NOTE: Aboriginal Sex Offending in Canada

Erratum

The description of the Bowden Institution's Aboriginal Healing Program contains an error on page 177. The report states:

History and Current Status of the Program:

This program in the federal penitentiary at Bowden, Alberta was initiated in September of 1996, but it no longer operates. It provided cognitive-behavioral therapy for groups of 12 Aboriginal and non-Aboriginal inmates.

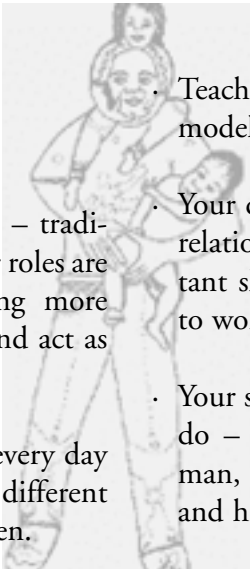
The operators advise that the Aboriginal Healing Program for First Nations sex offenders has been operational since its inception in September 1996 without significant interruption. The operators also advise that they have an extremely low drop out rate.

STRONG MEN, STRONG FAMILIES

Dads and men are important

There are lots of different kinds of dads – traditional, stepparent or a single parent. Their roles are changing. Dads and men are becoming more involved with helping to grow up kids and act as role models.

When dads are involved with their kids every day it builds stronger relationships. Kids do different things with men than they do with women.



- Teach your kids respect by being a good role model.
- Your daughter will learn about male/female relationships by watching you – it is important she sees you showing care and respect to women in the family.
- Your son will watch you and copy what you do – this is how he learns about being a man, male/female relationships, friendships and his role in the community and family.

Ideas for men to help build strong families

- Yarn with and listen to your kids.
- Take an interest in what your kids do at school.
- Spend time with them doing things they like.
- Show your kids good things you like to do – teach them something new.
- Join in their games.
- Share ideas for growing up kids with their mum.
- As kids grow up they might do things differently to you but they still need love from their dad.
- Let your kids know when they are doing something good.

Being a new dad

Things will change when you’re a new dad. Even your relationship with the mum can change. When you start growing up kids you might have less time to spend with each other. New dads might sometimes feel left out when the baby is born because the mum has less time and energy to spend with them. Your help to look after the new baby will help everyone. It is also a good way to get to know your kids and learn about being a dad.

Role models

How you act teaches your kids how to act when they grow up. What would you like them to learn?

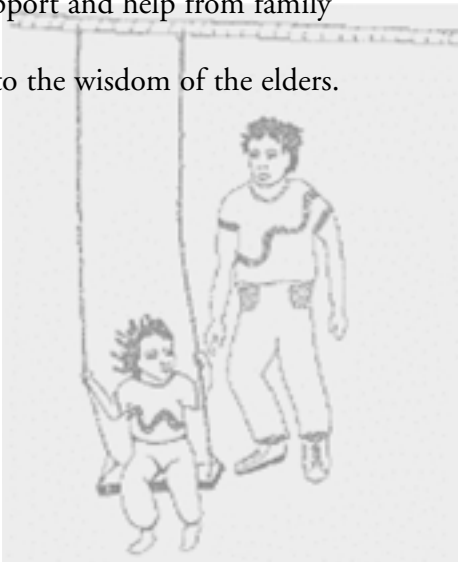
Try some of these ideas:

Men say they’re doing a good job when their kids are:

- happy, healthy and strong
- doing well at school to have enough education to get a job
- staying out of trouble with the police
- staying in touch with family and community when they grow up
- showing respect for family, elders and others in the community
- staying in a happy relationship when they grow up.

Making families strong. Families are strong when they:

- share resources and knowledge
- have close relationships with brothers and sisters
- share responsibility for growing up kids
- spend lots of time together
- get support and help from family
- listen to the wisdom of the elders.



On Fatherhood

When I first met my wife she had a seven year-old son named Billy. At that time I was struggling with my addictions to alcohol and drugs and did not know how to be a father to him, let alone take care of myself. He is now twenty-one years old and we have a close relationship that is built on respect and acceptance.

I was in the delivery room when my daughter Brooke was born. I was so proud. When I held her for the first time, I remembered being careful and gentle because she was so tiny and fragile. She was four when I began to take an honest look at myself and saw how fragile my life was. I wanted change.

Change happened slowly through a process of personal mistakes and events that made me see what I was doing to myself and family. Once I gained an awareness, I made a commitment to myself that I was going to make a healthier change in my life. The doors of opportunity began to open up to me then. I started to reach out to people for help. I went to meetings, support groups, workshops and eventually went back to college and completed a Diploma program in Addictions Studies. All these things that I have done for myself have had positive impacts on my children. Over the years I have learned to be a loving and caring father – qualities that have always been in me. I just needed to discover them for myself.

I became a father again June 24th, 2001 when my son Dylan was born. As a father it brings me joy to watch him play, laugh, cry. To tell him, “I love you” and “that all your needs are okay with me.” Those are the small moments that I cherish as a father.

In closing I acknowledge my mother Sarah who I love and respect. To my wife Margaret for her strength and understanding, and to all women on Mother Earth. To my father Moise, Mahsi.

In the Spirit of Healing,
Frank Hope

DISPATCH
NO. 2 FROM
THE DOWN
UNDER
FRONT LINES

MASCULINITY and
MENTAL HEALTH:
An Aboriginal
Mental Health
Workers Perspective
by Richard Akbar

<http://members.ozemail.com.au/~menshealth/akbar.htm>

Introduction

My name is Richard Akbar an Aboriginal descendant from the Wongi people of the Laverton, Leonora district in Western Australia. I am employed by the Derbarl Yerrigan Health Service and work as a support worker in the mental health program.

Before I begin I would like to acknowledge the following.

Firstly to the elders and the traditional owners of this land for allowing me to be here. To the organisers who made this conference possible and to my team mates from the Mental Health Support program who have given me the opportunity to be here today. Today I would like to talk to you about mental health and how it effects Aboriginal men

and their masculinity. Also I would like to explore some of the problems they encounter. In the second part of my presentation I will talk about the work I do and about the Derbarl Yerrigan Mental Health Support program. Finally I would like to give a personal view about the future and how we can work towards giving better health to Aboriginal men.

The problem

Mental Health is fast becoming the growing epidemic that will test the resources and resolve of health professionals as we approach the beginning of a new century. For Aboriginal and Torres Strait Islander people its continued rise as a major health problem could if not addressed put us on a path that may see us disappear as a people within 150 years.

Masculinity: the meaning

Let us first look at the meaning of masculine.

In the Australian Oxford Dictionary it describes the word masculine as 1) Of or characteristic of men. 2) Manly vigorous.

These words in themselves do not describe what we may see as masculine qualities or how we perceive masculinity.

I would like to offer some words that could reflect what society might see as ideally masculine.

- Strong
- Protective
- Confident
- Kind
- A worker
- A provider.

Now some words that are associated with how the men I see present themselves.

- Fearful
- Confused
- Ashamed

- Angry
- Lost

Not qualities we could describe as ideally male or masculine.

To understand where these words come from we need to look at the clinical aspects of the problem and then some of the underlying and historical and current social issues that effect Aboriginal men.

The most common or major diagnosis of mental illness fall into three areas. These are: Schizophrenia – Major Depression – Bipolar disorders.

Mental disorders due to a general medical condition.

Examples

- Sexual dysfunction – Sleep disorder – Mood disorder
- Psychotic disorder – Amnesiac disorder
- Dementia – Delirium.

Substance related disorder.

Examples

- Alcohol – Amphetamines – Caffeine
- Cannabis – Hallucinogens – Inhalants
- Nicotine – Phencyclidine (Angel Dust)
- Sedatives, hypnotics or Anxiolytics
- Poly Substances.

Looking at the clinical problems the ones that are more prevalent to the men I work with are Schizophrenia, Major depression, Sexual dysfunction, Sleep disorder, Mood disorder, Psychotic disorder, and Substance related disorders. Let's now look at the other underlying factors, social and historical, that effect Aboriginal men with a mental illness.

Historically the effects of colonisation and the repercussions to us as the first people of this land can only be described in terms of a psychological trauma that we are still suffering. In relation to health of Aboriginal men we are still dying twenty years earlier than our non-aboriginal brothers. Smoking and related disease are our number-one killer. In my view I see suicide and deaths in custody as the other factors that are effecting our health and our role as men in our own families and the Aboriginal community.

There are social factors that also influence how Aboriginal men view their masculinity. The removal from traditional land, removal from biological parents and family, forced urbanisation and marginalisation. Loss of political voice is also something to be considered when we look at the social issues that Aboriginal men are trying to come to terms with. In many instances Aboriginal men no longer see themselves as the warrior, providers for their families or role models in their own community. Rather as welfare dependents with no voice and if suffering from mental illness no real future.



providers for their families or role models in their own community. Rather as welfare dependents with no voice and if suffering from mental illness no real future.

The work

Having looked at the problem I would like to speak a little about the work I do and the program I am involved in. I am a team member of the Derbarl Yerrigan Health Service – Mental Health Support Program. The program began in 1995 as a joint initiative between Ruah Inreach and the Derbarl Yerrigan Health Service. For some you may know Derbarl Yerrigan Health Service by its old name, the Perth Aboriginal Medical Service.

In 1998 the team then known as acss or Aboriginal Community Support Service moved from Ruah to the Derbarl Yerrigan Health Service’s new premises and took on our current name.

We have two separate teams with a total of nine personnel. The teams are a mix of non-aboriginal and aboriginal workers. A more detailed picture of our structure can be found in our handbook.

Ours is an Inreach support service working with Aboriginal people who have a diagnosed mental illness.

As a worker I have both female and male clients for whom I provide support in helping them to cope with the medical psychosocial and social issues associated with their illness.

As an aboriginal man I also have a vested interest in helping other aboriginal men in need of help to heal themselves. The work I do is one-on-one intensive support but also may require me working in partnership with other family members. Both the clinical and social problems these men present with are complex. There is no definitive answer as to how I address these problems, as each case is different. Probably the most effective tool I have is being able to develop a relationship based on trust. Also, because we are able to work long-term with the client, continuity of contact has an advantage. Another distinct feature in being able to assist these men is the ability in our program to cross boundaries not only geographically but also across the different services.

Which means we are not restricted to a purely medical focus but can use a broader range of skills allowing us a more holistic approach to our work.

The Future

Future work in my area and its continued success will ultimately be something that our clients determine. It is hard for me as a worker to predict what outcomes will emerge but I remain optimistic. Ideally, continued partnerships and a cooperative approach between aboriginal and non-aboriginal agencies needs to continue.

In regard to Aboriginal men and those men I work with there is a need for more of our men to become involved in their care. Currently there is a move amongst us to reclaim our sense of masculinity in the form of men’s meetings. The most recent being the 1st National Indigenous Male Health Convention held at Ross River Homestead. Unfortunately I was unable to except the offer to speak because of work commitments. However I was able to attend the first men’s business meeting held with men from the Derbarl Yerrigan Health Service last month. To my knowledge this was the first time that a group of Indigenous men working within one aboriginal health organisation in Perth has been given that chance. For that I thank those with the vision to make it happen and for the support of the women who maintained the service while we were away.

DISPATCH
NO. 2 FROM
THE DOWN
UNDER
FRONT LINES

... continued
MASCULINITY and
MENTAL HEALTH:
An Aboriginal
Mental Health
Workers Perspective

<http://members.ozemail.com.au/~menshealth/akbar.htm>

In conclusion the future health of Aboriginal men lies within.

We cannot do it alone but given the tools and the time we can improve our own health.

When that time arrives and we achieve the health status of our non-indigenous brothers then we will stand together united. Giving us the confidence to strengthen our culture, our families, the community and ourselves.



The Jingle Dress dream

I see an elderly woman walking with me amongst the wind,
I try with all my might to understand her old language.
I ignore her and will try to understand her later.

I fell down hard the last time and her voice is distant but I
do not answer.

I cry because I am lonely and scared.
I have had no dreams of her yet.
I wonder if she sees or hears me cry?

I struggle to fight my way back up but there are just too
many of them.
I scream and cry in pain, telling myself I have to withdraw from
this horrible reality of self destruction.

I wiped my tears and cleaned up myself again.

There, I finally hear the old woman's voice calling me into
her direction.

She became clear and understandable, I smelled the cedar all around
me.

She gave me a silver coned jingle dress with my colors,
a dress that I have searched for has finally arrived.

Since then, it has given me freedom and self esteem.
She now sings and dances beside me spiritually.

Meegwetch,

Phoenix Bunting
Lac Seul First Nation.

FATHERING BEHIND BARS

<http://www.aifs.org.au/institute/afrc7/howard.html>
Sue Howard, Children's Commission of Queensland

“The family support needs of parents in prison, their spouses and their children ... are everyone's business ... and no-one's concern.”

The Children's Commission of Queensland serves to promote the well-being of children and young people around the state. It is particularly concerned to support children and young people who are marginalised and in vulnerable situations in society. As an example of our advocacy for a specific group of such children, the Commission is furthering discussions with the Department of Corrective Services in Queensland regarding the impact on the child of incarceration of a parent, and has proposed several strategies to help mitigate against it. While acknowledging that the needs of children of incarcerated mothers are pressing, as part of the Focus on Fathering Project during the year 2000, we are interested in exploring issues relating to fathers in prison.

In particular, the Commission is concerned with statistics which indicate the over-representation of Indigenous people in prisons. The Crime and Justice Statistics for 1999 (Office of Economic and Statistical Research (OESR) 1999) show an Indigenous incarceration rate of 1768 per 100,000 compared with a non-Indigenous rate of 139 per 100,000 (OESR 1999). That is, the Indigenous rate of incarceration is nearly 13 times higher than the non-Indigenous rate. The figures are even worse for Indigenous young people.

The rate of youth detention of Indigenous young people compared with non-Indigenous young people is 425 versus 19, per 100,000. That is, Indigenous young people are incarcerated at 22 times the rate of non-Indigenous young people.

Overwhelmingly, these prisoners are male, and we can assume that many of them are fathers. Given the history of Indigenous people, in terms of dislocation and cultural fragmentation, the questions of how Aboriginal and Torres Strait Islander males learn to be men and learn how to father are particularly problematic ones. Incarceration adds a further dimension. The first paper in this symposium indicated the Commission's interest in parenting programs, because of the important role a responsive and supportive family environment can play in the ongoing well-being of children. This paper gives some background into a project the Commission is undertaking in collaboration with the Queensland Government's Aboriginal and Torres Strait Islander Advisory Board (atsiab) to develop and deliver on a trial basis a fathering program for Indigenous inmates at Lotus Glen Correctional Centre in North Queensland. An awareness of the effects of incarceration of a parent on their children is the starting point for this project.

The Commission would like to acknowledge the contribution of Boni Robertson and Barry Malezer of the Gumurrii Centre of Griffith University, Queensland, to the content of this paper.

The effects of incarceration on children

The long-term effects of incarceration can be devastating on the family, often called the “hidden victims of crime” (Howard 1994; Seymour 1998). Parents remain parents, even when incarcerated, yet public policy and programs for

prisoners often overlook children as a group of secondary victims. This is particularly surprising given the mounting evidence that, along with substance abuse treatment, education, and job skills, having a family to return to is one of the most important factors in an offender's successful reentry into society (Florida House of Representatives Justice Council 2000; Healy, Foley & Walsh 2000). There is also an argument that, while prisoners' children remain largely unrecognised and uncared-for, they are “a potential reservoir of future criminality and deviant social behaviour” (Shaw 1992 p.192). There has been very little research in this area, and what has been done is hindered by small sample sizes and inadequate comparison groups and does not usually extend to longitudinal studies (Seymour 1998 p.471).

The implications of imprisonment on men as fathers have received even less attention (Hairston 1998 p.619). As a recent report of a Queensland study of parents in prison, auspiced by the Catholic Prison Ministry (Healy et al. 2000 p.5) points out, “The family support needs of parents in prison, their spouses and their children ... are everyone's business ... and no-one's concern.” Nevertheless, this paper will now briefly summarise some of what we do know about the effects of imprisonment on the family. A significant issue when women are imprisoned is the provision of alternative care for their children, as women are more likely to be the primary caregivers. In the above study of Queensland parents in prison and their families, Healy (2000 pp.15-16) found that gender was a significant factor in the stability of care arrangements for children of inmates.

Children of male inmates are more likely to be cared for by the nonincarcerated parent – that is the mother – than children of female inmates. Children of female inmates are variously looked after by the other parent, grandparents, aunts and uncles or are placed in foster care. This is one aspect of the fragmentation and disintegration of the family which may be experienced, though the partners of male prisoners are more likely to work to maintain family ties. Regardless, it is very difficult for relationships to develop and flourish when one person in that relationship is in prison. Intermittent contact, and a sense of losing touch with loved ones can cause all parties great anguish. Howard (1994) argues that families may feel similar grief as is experienced with the death of a loved one, and she refers to studies which have shown “that a higher percentage of wives of inmates experience more grief symptoms than do wives of prisoners of war and servicemen missing in action.” Yet the normal outlets for grieving are often denied because of the nature of the loss. This appears to be more traumatic for a child who had a good relationship with the parent before incarceration (Howard 1994).

Visitation procedures are often not conducive to the maintenance of family ties (Florida House of Representatives Justice Council 2000; Healy et al. 2000) and can be particularly difficult for children. An awareness of this has led the Children's Commission to begin negotiations with the Department of Corrective Services to implement some child-friendly changes to their practices. We acknowledge their responsiveness in agreeing to: amend their strict rule on the number of visitors to cater for families; provide toys in the





visiting area; and allow video conferencing for children from Cape York and the Gulf of Carpentaria to stay in touch with their imprisoned parent. It is very common for families to feel stigmatised when a member is imprisoned. For certain crimes, such as sexual offences against children, this can be intensified. Such “social stigmatization” is probably most damaging on the children of the offender who may be harassed or ostracised (Howard 1994). Families may also feel shame, embarrassment, and even guilt for what has occurred. Studies of children whose parents are separating indicate that children often blame themselves for the trouble between their parents. This self-blame can also occur in the case of incarceration. Alternatively, the child may blame the other parent. Such feelings can negatively impact on the child’s self-image and on family relationships.

The financial hardships the family of a prisoner can experience have been quite well documented (Florida House of Representatives Justice Council 2000; McDermott & King 1992). In many cases where the father is imprisoned, the family income is seriously affected by the loss of the breadwinner, and family costs increase through the expenses involved in phone calls to the inmate, travelling to the prison for visits and perhaps in providing financial support for the inmate. It is common for families to feel helpless and confused when a close member is incarcerated (Howard 1994). One of their greatest needs is for information, both to understand what is happening to their loved one, and so that they know what to expect in terms of the procedures for contact. This confusion can be intensified for children whose understanding of the world in general is still developing. Overall, the little evidence we have seems to indicate that the effects on families and hence their needs may vary depending on the stage the family member is at in the imprisonment process, from being charged through to post-release.

In considering the development of fathering programs for prisoners, it is important to remember that most male inmates are relatively young, have low levels of education and are poor at the time of their arrest (Hairston 1998; Healy et al. 2000). Drug or alcohol dependence are also likely to be present. Secondly, the antisocial behaviour of prisoners that led to incarceration often includes violence, and may include child abuse. However, Healy and her colleagues (2000 p.8) point out:

Although the prison environment is often destructive to family relationships, it can also provide a window of opportunity for change. National and international research indicates parents in prison are often motivated to use this period to reflect on their relationships with their children and to improve their capacity to parent ...

This paper will now consider issues relevant to the target group for this particular project: Aboriginal and Torres Strait Islander families.

Aboriginal and Torres Strait Islander families

As pointed out in the first paper in this symposium, the proportion of children within the Aboriginal and Torres Strait Islander population is much higher than the overall proportion of children in the State, and stands at 46.9 per cent (abs 1996). This means that for every Indigenous adult there is an Indigenous child, which has enormous implications for socialisation and emotional and economic provision for the child. This disproportionate number of children to adults in today’s terms has implications in many areas, from housing to mentoring, and creates a different dynamic from that of the population of the rest of the State. In communities where many of the adult males are absent through incarceration, the adult to child ratio is even less. The implications for socialisation, support and economic provision for these children are profound.

Other social and economic factors such as poverty, unemployment and limited education also place pressure on relationships. The Human Rights and Equal Opportunity Commission in its *Social Justice Report* of 1999 gives the following indications:

In the 1996 census the median income for Indigenous people aged 15-29 years was \$171 per week. This is two-thirds of the median income for the total population aged 15-29 years. The unemployment rate for Indigenous youth in 1996 was 28.6 per cent ... double the corresponding rate for all youth. While the unemployment rate declines for adults aged 30 years and over, the rate of unemployment among Indigenous Australians remains more than double that of all Australians.

By the age of 19, an age at which involvement in tertiary education might be expected, only 12% of Indigenous people were in full-time education. This is one-third the rate for the total population at the age 19. (Human Rights and Equal Opportunity Commission, 1999).

The previous paper in this symposium pointed out that images of fathers and fathering vary greatly, and that much of the research done in Australia does not acknowledge issues of cultural diversity. Mainstream approaches, based on Western understandings of the world, may not necessarily transpose to Indigenous contexts. The concept of “family” from an Indigenous viewpoint must be integral to any of the Children’s Commission work promoting the protection and well-being of Aboriginal and Torres Strait Islander children. There is a significant misconception today about the Indigenous people of Australia being two homogeneous groups (Aboriginal people and Torres Strait Islander people). To the contrary, in pre-contact Australia, over 700 nations using 250 languages existed on mainland Australia (Gibbs 1993). In addition to this, many of the hundreds of islands across the Torres Straits

In considering the development of fathering programs for prisoners, it is important to remember that most male inmates are relatively young, have low levels of education and are poor at the time of their arrest. Drug or alcohol dependence are also likely to be present. Secondly, the antisocial behaviour of prisoners that led to incarceration often includes violence, and may include child abuse.

were inhabited by island people speaking languages traditional to their regions (Beckett 1989). ‘Indigenous Australians’ are considered to be the composite of all these nations (Council for Aboriginal Reconciliation 1994:1). To attempt to develop a singular concept of Indigenous family will not be an easy task.

Traditionally, Aboriginal and Torres Strait Islander people existed as tight ecological communities / families where children learnt their place in, and a responsibility to, their community from an early age (Berndt & Berndt 1974). All aspects of the communities were bound to their environment; the land and water; their culture, which provided a functional way of life; their religion or spirituality; and their families, both immediate and extended (Berndt & Berndt 1974), with family structures being in no way nuclear. Traditional parenting responsibilities were: functional, relating to duties and expectations of the community (food gathering etc.); ritualistic, including training for cultural ceremonies, initiation for achieving adulthood; moralistic, through story telling and performance; and extended, in that brothers and sisters of the father/mother assumed many duties and responsibilities not considered by western families (Gibbs 1993).

Family was the most binding and integral element of Indigenous societies. A child’s development and rites of passage, physical and emotional safety and cultural education were the responsibility of the community and family. Socialisation of children occurred through continual interaction with siblings, immediate and extended family members and parents, also in the broadest contexts with uncles and aunts. Extremely strong emotional ties underpinned the essence of how the Indigenous community existed and its ability to deal with issues. Individual identity was connected totally to the group, environment and cosmic world.

Through colonisation, Aboriginal and Torres Strait Islander families have more adapted than evolved to their contemporary position. The traditional ways of being have been fragmented and dislocated.





“ ... the program must start with a recognition of the loss of identity and cultural fragmentation experienced by descendants of those who inhabited this land before the European settlers. ”



A number of reports have drawn attention to the over-representation of Aboriginal and Torres Strait Islanders in Australian jails. *Pathways to Prevention*, the Report for the National Campaign Against Violence and Crime and the National Anti-Crime Strategy (Developmental Crime Prevention Consortium 1999) recognised the importance of intervention and the need to consider groups such as Indigenous peoples explicitly. The Queensland Government continues to try to address the recommendations of the *Royal Commission into Aboriginal Deaths in Custody* report (1991) but Indigenous over-representation remains an issue.

Development of a Fathering Program at Lotus Glen Correctional Centre

In its approach to the development of such a program at Lotus Glen Correctional Centre, the Children's Commission was cognisant of the need for cultural sensitivity and so sought a key Indigenous body in Queensland, the Aboriginal and Torres Strait Islander Advisory Board (atsiab), as its partner. The Commission's proposal to atsiab included an explicit statement of the principles which would underpin the project. These were:

- The involvement and support of the community
- The central role of Elders
- Collaboration between stakeholders
- Recognition of cultural and linguistic diversity
- Valuing of Indigenous knowledge & experience.

Interest from the Board was great and a project plan was collaboratively developed. Key features of the project are the involvement of Board members, the strong support of the management and relevant staff at Lotus Glen Correctional Centre and of relevant groups in the local community, and the establishment of a local reference group consisting of community members and Lotus Glen staff representatives to shape the program. While the project is managed by the Children's Commission, it is felt that it is crucial that the community own the actual fathering program.

The Commission is also cognisant of the effects of incarceration of a parent on their children as discussed earlier. This will inform the program, help frame its evaluation and also point the way for future action. Two workshops have been held with key stakeholders, one in Brisbane to help initiate the issues paper, and one in Cairns with the local community, to scope the project and identify issues. These sessions immediately raised an important question of varying definitions of "father". Given the brief explanation above of various constructions of Aboriginal and Torres Strait Islander families, Western definitions of father are inadequate to encompass the diversity of males who may take responsibility for aspects of raising a child.

Other key points raised in the discussions are briefly outlined here. The prisons that these men are sent to are usually a long way from their communities, and resource constraints mean that it is usually difficult, if not impossible, for their families to visit on a regular basis. When fathers and young single men are taken from their community and put in jail, the composition of the community changes, and the social dynamics are changed. This affects

all relationships and eventually impacts on community well-being as a whole. If a large proportion of the males from a community is absent, it seems even more likely that young Aboriginals and Torres Strait Islanders will not have a significant male figure in their lives. In these sessions, there was a concern expressed that having a father in prison creates a role model for young men which, it appears, they often emulate. The over-representation of Indigenous boys in youth detention centres is seen by some Elders as a new rite of passage that they have adopted, which culminates, when they reach 18, in a sentence to the "big house". Other issues identified are not unique to Indigenous prisoners. From the father's point of view, he may feel shame because he cannot provide support (eg financial support) to his family. The inmate and the family both have a need for relevant information and for this to be presented in a manner and language that is accessible to them. Involvement of respected local Aboriginal and Torres Strait Islander men and women is seen as integral to the development of the program.

Invitations to the scoping meeting in Cairns and to participate in the Reference Group went as broadly as possible. From this scoping meeting, a Reference Group was established to advise a soon-to-be-appointed Project Officer. It is anticipated that this person will be a community member. The program will be developed and delivered over the next few months, under the direction of this Project Officer, with advice from the community Reference Group, with a report due to the Commission by the end of November.

There are many challenges in trying to develop an appropriate fathering program for this particular target group, especially if it is to address the issues in a holistic way, and not artificially separate out the fathers' skills in relating to their children from factors such as family violence and issues of substance abuse which may seriously affect an individual's control over their own behaviour. It is also apparent from a preliminary literature review and from discussions with Aboriginal and Torres Strait Islander leaders that the program must start with a recognition of the loss of identity and cultural fragmentation experienced by descendants of those who inhabited this land before the European settlers. Rebuilding culture and reestablishing pride may help lead to a new sense of identity which promotes a new form of Indigenous "family" to encompass supportive family relationships like those which existed then. This will help foster the positive growth and development of Aboriginal and Torres Strait Islander children and may be a small step towards breaking the cycle which leads to incarceration.

Conclusion

Only in recent years has the effect of incarceration of a parent on their children been recognised. In Australia, we have also increasingly become aware of the over-representation of Aboriginal and Torres Strait Islander men in our prisons. This, coupled with the large proportion of Indigenous children and young people, leaves many Indigenous youngsters missing out on ongoing contact with a number of significant family members on a regular basis. But rather than seeing imprisonment as the end of the line, for some offenders, it could provide a window of opportunity.





Individuals behave in the way they best know how to meet their needs, both material and emotional, for any given situation. When the repertoire of behaviours is limited through lack of understanding, limited skills including interpersonal skills, and particularly low self esteem, the responses are frequently maladaptive. Most dysfunctional behaviour, including criminal behaviour, has its cause in such deficits. When the situation is compounded by cultural fragmentation, poverty, substance abuse and violence, the responses become more maladaptive and the outcomes even more destructive. Any processes that increase understanding or improve skill levels, particularly interpersonal skills, decrease the likelihood of such destructive outcomes.

The time some offenders spend in prison is the longest period that they have ever spent in any one place. This time not only provides an opportunity for teaching them practical skills but also offers an opportunity to increase their understanding of communication and relationships, particularly with their family. This is not suggesting that all offenders are able to be rehabilitated, as that is clearly not the case, but that effective prison programs can provide an opportunity for change, and a new way of coping.

These sentiments are reflected in the following quotation:

Much deviance is expressive, a clumsy attempt to say something ... let the crime, then, become a starting point for a real dialogue, and not an equally clumsy answer in a spoonful of pain. (Christie, 1982, as cited in Healy et al. 2000)

Supporting incarcerated Indigenous males to build positive relationships with their children offers them and their children a new starting point. It could provide the children with the male support, role models and relationships they need, while increasing the fathers' sense of belonging and inclusion. Providing this support, while not an easy task to attempt, is an essential one, for the sake of these children.



<http://www.ahf.ca>

announcements · funded project information · publications ·

links · bulletin board · search engine · contact us · news releases

The Aboriginal Healing Foundation



history BRIEFS

Glen Vowell and Andimaul Day Schools *The Salvation Army and Indian Education*

There has been a relative abundance of information published about the boarding and residential schools operated by the Catholic, Anglican, and Presbyterian churches. Of less familiarity are the many more day schools operated by these groups and others, including the Salvation Army.



"Indian girl fishing, Skeena River, at Kitwanga, B.C." 1915. Source: National Archives PA-011213

The Glen Vowell Day School was located in the Babine & Upper Skeena Agency, on the "Sic-e-dash"(Sid-e-dakh) reserve in British Columbia.

Established February, 1901, the school was taught by an Officer of the Salvation Army, J.P. Thorkildson. 32 children were enrolled in 1906, 24 in 1909. Average attendance in 1906 was 21.

The Andimaul Day School was established in October, 1907 with 29 enrolled students. Located on the bank of the Skeena River, the school was taught until 1910 by Salvation Army officer Capt. Duncan Rankin.

At this time, the Salvation Army was generally viewed by the Department of Indian Affairs Agents as a "fanatical sect." Nonetheless, the Government provided funds for Glen Vowell and Andimaul and wrote favourably on their work.

Of the day school system overall, Deputy Superintendent General of Indian Affairs, Frank Pedley, wrote in 1910:

“White children do not find school life more attractive than days of liberty without intellectual effort, and the Indian children are, no exception to the rule. But in the former case, school life is made attractive by well-known means, and behind everything else is the interest or the authority of the parent. These pleasant features of school life, its rivalry and its rewards, have been heretofore most frequently lacking in the Indian schools, and the apathy if not the active hostility of the parent must be reckoned with. Moreover, the Indian child has to study in a foreign language, he leaves the home where an Indian language is spoken and comes to a schoolroom where English is spoken. His case can only be compared with that of an English child who pursues his studies in a German or French school.”•

Sources: See ANNUAL REPORTS OF THE DEPARTMENT OF INDIAN AFFAIRS. Website: <http://www.nlc-bnc.ca/indianaffairs/index-e.html>



Suicide in The Northwest Territories: A Descriptive Review

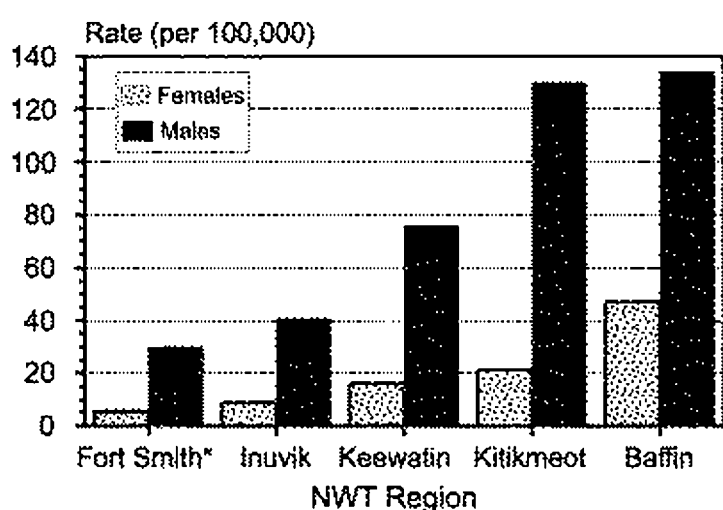
Sandy Isaacs, Susan Keogh, Cathy Menard and Jamie Hockin
Health Protection Branch - Laboratory Centre for Disease Control

http://www.hc-sc.gc.ca/hpb/lcdc/publicat/cdic/cdic194/cd194c_e.html

The incidence of suicide among the populations of the Northwest Territories (NWT) is notably higher than in the rest of Canada. A comparison of three five-year time periods between 1982 and 1996 reveals an increasing incidence rate, particularly for Nunavut, the eastern half of the NWT, occupied primarily by Inuit people. This is largely attributable to increased use of hanging as opposed to other methods of suicide. A coroner's record review of suicides occurring between 1994 and 1996 demonstrates the preponderance of young males and of Inuit among those who committed suicide, the majority of whom committed suicide in familiar settings, usually their own homes, and often while others were on the premises. Thirty-six percent of those who committed suicide had experienced a recent family or relationship breakup, and twenty-one percent were facing criminal proceedings. Understanding the impact of these and other reported circumstances on the imminent risk of suicide requires further investigation.

Over the 11 years from 1986 to 1996, there were 261 deaths due to suicide in the nwt. The average annual rate of suicide for the nwt was 41.3 per 100,000 population. The direct age-standardized rate was 36.7 per 100,000. The crude suicide rate for Nunavut (77.9 per 100,000) was almost four times the crude rate for Western nwt (19.9 per 100,000). Direct age-standardized rates were 67.4 per 100,000 and 18.9 per 100,000, respectively. On a regional basis, the further east the region is located, the higher the crude rate of suicide for both males and females.

Average annual suicide rates (per 100,000) by NWT region, 1986-1996

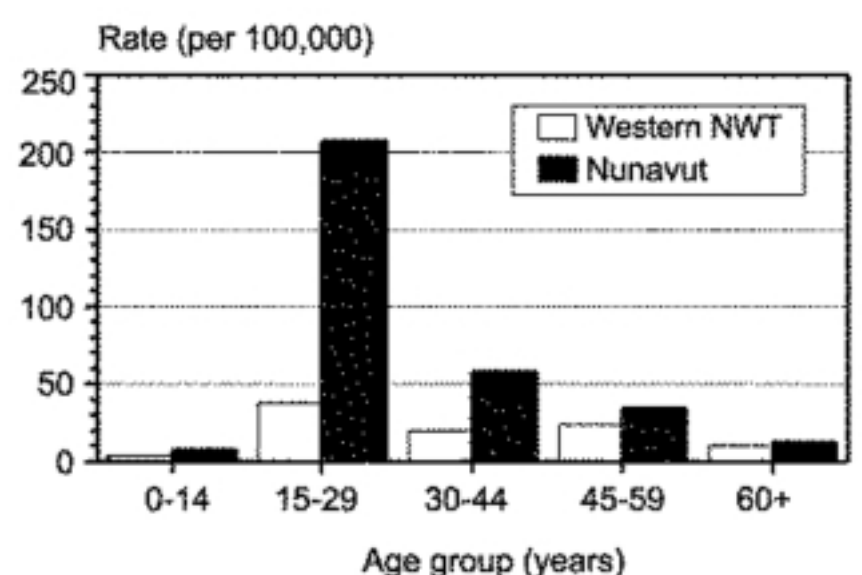


* Fort Smith refers to the region as defined prior to 1988 and includes the 1997 regional health board jurisdictions of Yellowknife, Ft Smith and Ft Simpson.

A coroner's record review of suicides occurring between 1994 and 1996 demonstrates the preponderance of young males and of Inuit

The higher rate of suicide for Nunavut compared to Western nwt is maintained across age and sex groups. The average annual suicide rate for males is 119 per 100,000 in Nunavut and 34 per 100,000 in Western nwt, while the respective rates for females are 32 and 17 per 100,000. Those aged 15-29 are at highest risk. In our calculations of annual suicide rates by ethnic group, the highest rate occurred among the Inuit, at 79 per 100,000, compared with 29 per 100,000 for the Dene and 15 per 100,000 for all other ethnic groups in the nwt, primarily non-aboriginal.

Average annual suicide rates (per 100,000) by age group, Western NWT and Nunavut, 1986-1996

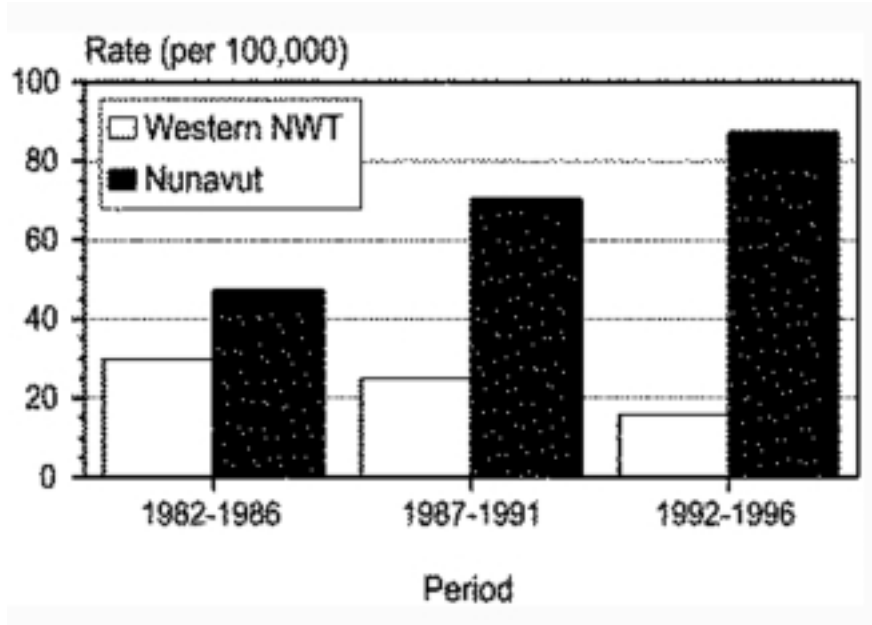


Trends

Figure 3 illustrates an increase in the suicide rate for Nunavut over three five-year periods from 1982 to 1996. The average annual rate for the most recent period (1992-1996) is almost twice that of the first period (1982-1986). Conversely, the rate of suicide for Western NWT declined over the same time span.

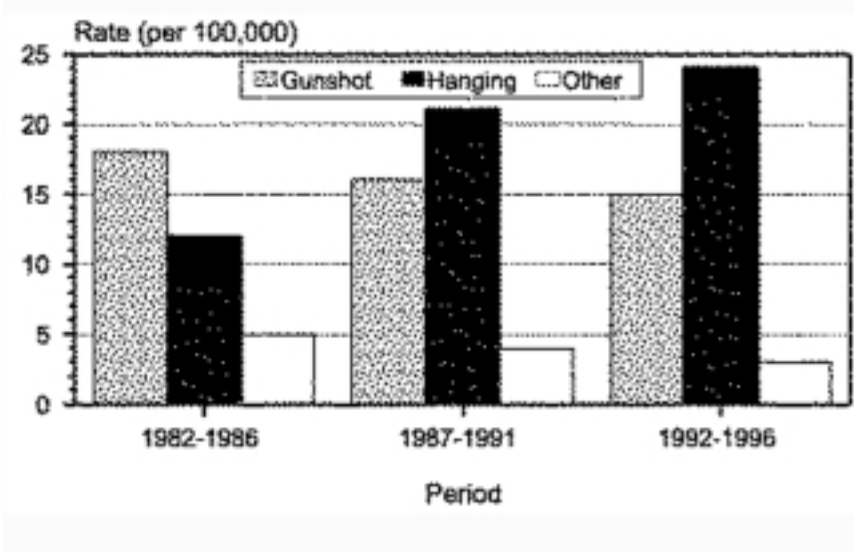


Average annual suicide rates (per 100,000) by 5-year period, Western NWT and Nunavut, 1986-1996



For the nwt as a whole, the rate of suicide by hanging doubled over the three time periods while rates by other methods showed a moderate decline. In Nunavut alone, suicide by hanging jumped from 27 per 100,000 for the period 1982–1986 to 57 per 100,000 for the period 1992–1996; suicide by firearms also rose from 19 to 28 per 100,000, a 50% increase.

Annual method-specific suicide rates (per 100,000) by 5-year period, Northwest Territories, 1982-1996



Results of Coroner’s Record Review

Demographic Profile

Of the 78 cases of suicide reviewed for the period 1994–1996 using coroner’s reports, 61 (78%) were male, 56 (73%) were between 15 and 29 years of age, 68 (87%) were Inuit, 53 (68%) were single and never married, 41 (53%) were unemployed and 60 (77%) lived with family members.

Time of Occurrence

Suicide events were almost equally distributed across the three years with 26 in 1994, 24 in 1995 and 28 in 1996. A moderate peaking of events (26/78 or 33%) occurred during the third quarter of the year (summer), July to September. Most suicide acts (actions that led to death) were estimated to have occurred between evening (10 pm) and morning (10 am) [44/71 or 62%]. The length of time between the act and discovery averaged 8 hours, with a median of 2 hours, and ranged between 0 and 108 hours ($n=76$). The peak 4-hour period for committing the suicide act was between midnight and 4 am (20/71 or 28%).

Place of Occurrence

Thirteen suicides (17%) occurred among residents of Western nwt and sixty-five (83%) among residents of Nunavut. Among the three regions of Nunavut, Baffin Region had the highest number of suicides (36), representing 46% of all suicides in the nwt between 1994 and 1996. The suicide occurred most often near or in the home of the deceased (58/78 or 74%). Twenty-four suicides (31%) took place by hanging in a bedroom closet.

Method of Suicide

Our review of coroner’s cases revealed hanging as the most frequent method of suicide used by both sexes (13 or 77% of females, and 36 or 59% of males). Among the 68 Inuit who committed suicide, 46 (68%) died by hanging and 20 (29%) died from a gunshot wound. Of the 10 non-Inuit suicide cases, 7 (70%) died from a gunshot.

Circumstances Surrounding the Suicide

The events most frequently identified as coincident with the suicide were a family or relationship breakup in the last year (28 or 36% of cases) or a pending criminal proceeding (16 or 21%). Ten of the sixteen individuals with pending criminal proceedings were facing charges of sexual or other assault.

Efforts to resuscitate the suicide victim occurred in 30 cases (39%). These resuscitation efforts occurred more often if the method of suicide was hanging (24/49 or 49%) as opposed to the use of a firearm (4/27 or 15%), or if the individual was discovered within the first hour following the suicide act (21/31 or 68% vs 7/35 or 16%). Attempts were made to resuscitate all 16 individuals who used hanging and who were discovered within the hour following their suicide act.

Alcohol and drug consumption

Blood alcohol results were available on 61 of the 78 cases (78%). Results were not available on others primarily because of an inability to take adequate samples of body fluids (blood or urine) from individuals discovered some time after death. Of those sampled, 35 (57%) had no alcohol detected in their blood, and another 6 (10%) had alcohol levels below the legal limit for impairment (17 mmol/L). Those considered impaired at the time of death numbered 20 (33%). Adults 25 years and older were more often intoxicated at the time of death than were youths aged 24 or less (12 of 24, or 50% vs 8 of 37, or 22%).

Drug screens based on urinalysis were available for 37 cases (47%). Of these, 8 tested positive for cannabinoids. No other illicit drugs were detected.

Events 24 hours preceding death

Almost all of the suicide victims (73 or 94%) were reported as being with others during the 24 hours prior to their death. Forty-six suicides (59%) were reported as occurring while others were on the same premises. In 68 (88%) of the 78 cases, one or more distressed or unusual behaviours were noted during the 24 hours before death, including 21 cases (31%) who made a statement of suicide intent. Attempts to assist the individual with his or her distressed state were reported in 14 cases (18%).

Social and mental health history

Thirty-one of the suicide victims (40%) had a history of previous suicide attempts, and forty-four cases (56%) were reported to have made a statement of suicide intent at some time in their past. More than one quarter of the victims (27%) had lost at least one friend or relative to suicide. The records showed that 22 of the suicide victims (28%) had sought help for





social or mental health problems, 10 (13%) had seen a professional caregiver in the week prior to the suicide and 50 (64%) had a history of emotional distress or depression. Thirty-six cases (46%) had a reported history of alcohol abuse, and 22 (28%) had a history of drug abuse. Nineteen suicide cases (24%) had a criminal and/or other conviction on record. All 16 individuals with criminal convictions were males (26% of the males).

Discussion and Conclusions

The upward trend in the suicide rate among residents of Nunavut over the last 15 years is striking, as is the difference in rates between Nunavut and Western nwt. This information implies a rising risk of suicide among the Inuit of Nunavut, who make up 85% of the population in this region. From 1986 to 1996, the direct age-standardized rate for Nunavut was 67.4 per 100,000 persons, five times the national rate reported in 1992 (13 per 100,000). The age-standardized rate for the nwt as a whole was 36.7 per 100,000, almost three times the national rate.

In both this review and another one involving the aboriginal people of British Columbia, homes were not safe havens for individuals at risk of suicide. Opportunities exist in the home; in the nwt, hanging was the suicide method most often used and is the primary method of recent years. The predominance of hanging, specifically among the Inuit, differs from other suicide studies in which the use of firearms ranks first. The most frequent method of suicide used by Manitoba aboriginals was also identified as hanging.

This report does not offer an explanation as to why suicide rates in the nwt are so high. We do know that, as with other populations in Canada including aboriginal groups, those most at risk of suicide are males and persons 15–29 years of age. In addition, we observed some of the more prominent characteristics and circumstances of the individuals who committed suicide in this nwt population: 36% of the people who committed suicide between 1994 and 1996 had experienced a recent relationship breakup and 21% were facing criminal proceedings. Also in our study, alcohol intoxication at the time of suicide was observed in 33% of the cases. This differs from two other Canadian suicide studies involving aboriginal groups, where alcohol intoxication at time of death was noted in 60% and 65% of cases. In a study of Alaskan natives, 79% of suicide cases involved alcohol.

As reported in the literature, the causes of suicide are complex. There is a need to distinguish between the historic experiences and general characteristics of individuals that place them at higher risk of suicide (distal risk factors) and the more immediate risk factors or triggers (proximal risk factors), such as a family breakup or other stressful life event. In the North, distal risk factors may be systemic to the life experience of many communities – unemployment, poverty, poor education, lack of opportunity and loss of cultural identity. Dealing with the distal issues at a societal level may help to reduce the number of people vulnerable to committing suicide in the long term.

Of immediate need are tools, methodologies and training opportunities that will help to identify currently vulnerable individuals, the situations or conditions that heighten their vulnerability at any one time and their risk behaviours, so that professionals as well as immediate friends and family can be alerted to the imminent danger of suicide. Community members need to be empowered to act with the appropriate resources – within themselves or through access to emergency services – in order to avert future tragedies.

Limitations

The coroner’s files consisted of the investigating RCMP officers’ and coroner’s written documentation of the behaviours and events surrounding each suicide. These were based on the accounts of other individuals who knew the deceased, primarily relatives and friends. Reports concerning the 24 hours preceding the suicide were the most detailed and, because of the immediacy to the event, the most reliable. However, the thoroughness of each investigation and/or completeness of the coroner’s report did vary by case. Consequently, behaviours and events captured in this review are likely underreported.

Suicide rates for the Northwest Territories can vary dramatically from one year to the next due to the small size of the population (65,000) and any subgroup thereof. We tried to compensate for this instability by combining years of data in order to calculate rates and then estimate average annual rates. By inference, there is a need to continue long-term surveillance of the suicide phenomenon in Nunavut and Western NWT in order to detect true shifts in trends and the impact of any new or enhanced interventions that may be introduced.



I Have a Vision

I have vision
This vision is deep, deep inside of me

My vision is at times clouded by my fears and anxieties

So I go and seek a safe and caring place
To look deep, deep inside of me

Through tears and tears, a million tears
I see and I speak of my fears and anxieties
deep, deep inside of me

At times I’ve been called selfish and I just don’t care?
I leave my home and family
Who at times don’t seem to understand

I have this need, deep, deep inside of me
To see and think clearly
This vision inside of me

This vision is of me

- Anita Prince.

INTENTIONAL INJURY: SUICIDE

by Peter McFarlane
<http://www.niichro.com>



Q. Who is the most likely person to commit suicide in Canada?

A. Men between the ages of 30 and 45 have been the highest risk group in Alberta in recent years. Young males in general are high risk and young aboriginal males in some parts of Canada are at very high risk.

Q. How do male and female suicide rates compare?

A. In Canada there are approximately four male suicides for every female suicide.

http://www.canoe.ca/HealthReference/mentalhealth_5.html

The most significant difference in the nature of Aboriginal suicides from the Canadian average is the youth of its victims. Unlike in the general Canadian population, where suicides remain relatively stable or even increase with age, a very large proportion of Aboriginal suicides take the lives of Native teenagers and young adults. In the 15-19 year old age group, Aboriginal people have a suicide rate almost six times higher than the national average; in the 20-24 age group, it is more than five times higher.

Along with the differences in scope, there also appears to be significant differences in the leading causes of Aboriginal and Canadian suicides. In Canada as a whole, victims are twice as likely to have been diagnosed with a mental illness (clinical depression and schizophrenia) and much more likely to have a history of suicide in their family. In Aboriginal suicides, problems associated with community breakdown play a much more prominent role. According to one recent B.C. study, the main characteristics distinguishing Aboriginal from non-Aboriginal suicides were:

- a more powerful effect of adverse community conditions youth
- more family alcohol abuse, with accompanying violence
- more personal alcohol abuse, with accompanying violence
- lower levels of diagnosed mental illness
- more intoxication at the time of suicide
- more impulsive decisions to commit suicide

In narrowing the focus, the B.C. study determined the profile of a typical Aboriginal victim is an unmarried male in his late teens or early twenties. He is likely to have been separated from family members in childhood, often in foster care, or to have come from a family that was itself unstable. In a large number of these cases, physical or sexual abuse was also present. In a

THE WARNING SIGNS OF SUICIDE

Previous attempted suicide(s) - People who have made previous attempts at suicide are at high risk. Up to 50% of those who committed suicide had made previous attempts.

Suicide talk - Often the suicidal person makes either direct or indirect references to suicide by making such statements as "I'd be better off dead", "They'll be sorry when I'm gone," etc.

Personality or behavioral changes - A person's mood may change drastically for no apparent reason. He/she stops participating in activities, hobbies, etc. The person may also express feelings of hopelessness, and worthlessness.

Depression - Not all depressed people are suicidal but most suicidal people are depressed. Signs of depression include change in appetite or weight, change in sleeping patterns, change in pace of speaking or moving, loss of interest in activities, decreased sexual drive, fatigue, feelings of worthlessness.

Preparation for death - Making a will, putting affairs in order, giving away personal possessions, acquiring a gun or pills as a means of suicide and acting as if preparing for a trip.

Alcohol, drug and/or substance abuse - People who abuse alcohol or other substances have been repeatedly shown in studies to be at a higher risk of suicide than those who don't.

Loosening of social ties - A suicidal person may become withdrawn, uncommunicative and seek to be alone.

Recent loss or anniversary of the loss of a loved one - A suicidal person may appear to mourn a death much longer than most. Suicidal people often attempt suicide around the anniversary of the death of a loved one.

Polarized thinking - Suicidal people may become rigid in their thinking and tend to view everything as either "black or white", "life or death", or "yes or no". The person's thinking process may often seem bizarre or muddled with unreasonable generalizations.

Evidence of stress - A change in a person's life such as a recent death, change of job.

Sudden recovery or rebound from either depression or suicide warning signs - This behavior may indicate that the plans for suicide have been finalized and the person is more relaxed since the decision has been made. This may be the last warning sign of suicide before the act is committed.

Source: *Your Life! Our Future!* – Suicide Prevention Resource Kit.



majority (77%), alcohol or drug abuse was also an important factor. The study found that 90% of the victims were unemployed, even though they were slightly better educated than their peers.

It should also be noted that for every suicide that is actually carried out, there are an estimated 50 to 150 unsuccessful attempts. Most of these are “para-suicides,” where the individual goes through with the act of suicide, but inflicts an injury that is not sufficient to end their life. Yet parasuicides, which are generally made by women, must be taken extremely seriously since they often precede a successful suicide attempt.

Parasuicides are rare in males because, as one study suggests, men fear ridicule if they survive a suicide attempt. In place of parasuicides, men find other sources of self-injurious and potentially suicidal behaviour that are considered more “masculine.” These include excessive drinking or drug use, drinking and driving and impulsive criminal acts. These self-destructive behaviours are viewed as counterparts to parasuicides and individuals involved in them must be considered as high suicide risks.

The link between alcohol use and Aboriginal suicides is, as mentioned, a major and complex one. Alcohol is twice as likely to be a factor in Aboriginal suicides than in the general population, and appears to be both a major contributor to suicide and an indicator of the type of self-destructive behaviour and community breakdown that often precedes it.

Community Problems/Community Solutions

A Health and Welfare sponsored study observed that Aboriginal suicide is “the most convincing indicator of the effect of poor social conditions and cultural stress in First Nations, particularly among youth.”

To be successful, a suicide prevention program should focus on the Aboriginal community as well as the individual. As in other areas of injury prevention, the community must be involved in setting up the program, and the program should also focus on the development of skills among Aboriginal people. Risk factors such as unemployment, community stress, and childhood abuse or neglect, can be reduced by programs to enhance job skills, life coping skills and parenting skills. Treatment for alcohol abuse is also a central part of any suicide prevention program.

The types of prevention projects in Aboriginal communities that have shown the most success are those that:

- a. provide education about feelings and depression

- b. attempt early detection of high risk youths so that they can be helped

- c. screen teens in school programs to identify at-risk youths

- d. develop crisis centres and hotlines

- e. improve training of health care professionals on suicide prevention issues

- f. As in the Big Cove example, suicides in the Aboriginal population also have a strong tendency to occur in clusters. This means suicide prevention measures should immediately be put into effect after a suicide

In his suicide prevention workshops, Clive Linklater urges interveners to be proactive, “to visit all the people who you even hear about that are thinking about suicide. Every person at risk should be put on a risk-scale and those who have gone as far as making a plan for their suicide need to be encouraged to talk about it.”

One of the most innovative programs in getting the issue discussed among the young is the Deana Don’t Do It project. It was developed through a partnership between the Peekiskwetan “Let’s Talk Society” and Desmarais, Alberta. Instead of simply presenting the facts on paper, they taped a call-in show where the topic of the day is teen suicide. The callers — all young Aboriginal performers — help to identify and explain youth suicide within the talk-show format.

Project coordinator, Simon Latcham, says the tape tries to increase awareness and understanding of the risk of teen suicide, help people recognize the warning signs and prepare people to offer help or to seek help for a teen who is suicidal. A version of the tape has also been made in the Bush Cree dialect. Virtually all studies of successful prevention programs in Aboriginal communities point to the importance of drawing on the strength and wisdom of elders in designing such programs. One B.C. study even found an inverse correlation between the number of teenage suicides in a community, with a high percentage of elders reflected in a lower suicide rate.

Studies also show that elders, particularly women, have a suicide rate below the national average. Because of their low suicide rate and the stability they offer to communities as a whole, elders can serve as the strong centrepole of a suicide prevention program, unemployment, retirement, illness, etc., may produce stress that promotes suicidal behavior.

Being a Father

Extracts from 10 + 1 Tips to Be an Involved Father
http://www.dadscan.org/fathering_tools.html

- | | | |
|------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1. Support and respect the mother of your children. | 5. Protect your family. | 9. Be an example. |
| 2. Work together as a team, sharing equally in all childrearing tasks. | 6. Spend time together as a family. | 10. Being an involved father is for life. |
| 3. Spend time with your children. | 7. Tell your story. | 10+1. Dads can do it! |
| 4. Show love and affection toward your child. | 8. Promote and encourage your place of work to be father-friendly. | Believe in yourself and your potential to be an active, caring father. Every child deserves a loving, involved father. |

DISPATCH
NO. 1 FROM
THE DOWN
UNDER
FRONT LINES

INDIGENOUS MEN

by Craig Hammond

ABORIGINAL FATHERS: ENGAGING FATHERS
PROJECT

*Craig Hammond, Community Worker (Indigenous)
Engaging Fathers Project*

In my role with Engaging Fathers Project, I work with a great team of people but my main role is to work with Aboriginal Fathers (father figures-pops-uncles-brother). In the five schools that I work in we have about 80 Aboriginal students. The area I work in as a very high unemployment rate, so this could mean a good or a bad thing. (Not many of the dads work so this means they must be a lot at home) but a lot of them go to TAFE [Tertiary and Further Education in Australia] two or three days a week. One of the hardest things for me was to start work with a Non-

Home Environment

The Home Environment can be scary place for any one. When I started my home visits it was not too bad because of how I was raised. What I need to remember is that I am talking to them at a level that they can relate to, not down to them.

The Home Environment has an effect on the children at school also with all the issues that the children of today have to deal with: ‘identity’, drugs, alcohol, one parent family, and all the other things that go on with being a child in today’s world.

Parenting Skills

If you as a father are raised by a mother, what fathering skills have you got? If you have only been raised by your mother, for you as a young man how were you going to learn to be a dad if you didn’t have a dad? This makes it harder for young fathers to adjust because they have children at a very young age; this in turn effects your children. So this is why we focus on “Father Figures” also.

Identity

This is a problem on its own. I see a lot of Aboriginal people who will not identify at all outside school. There are a number of reasons for this. The area where they live (racism in the community) the lifestyle they live, friends. Or some think that they are better than some (Aboriginal) people. One of the problems that some Aboriginal people have is when a child is attending school they fill out a form. On this form they ask you, Are you Aboriginal? When people tick “yes” that’s fine, but they would to know who is Aboriginal, “ Mother or Father.” They feel a bit more comfortable talking to the Aboriginal parent.

Community

Because the work is very community based you must be very community minded also. This means you must already know of the things that are happening in the community. For too long Aboriginal people who get Aboriginal (Community) Identify Jobs, they forget about the people they will be working for. Aboriginal people have been dealing with the issue “Parenting Rights” for so long. It is about time that we have a right to how children live. Because of that other problem in the past (the “Stolen Generation”), a lot of people are still very affected today. Because of this a lot of Aboriginal didn’t get a chance to be a parent.

Strengths

For too long, Mainstream Australia has been looking at the negative issues that have been put on Aboriginal people by the Mainstream. So with “Engaging Fathers” we hope to find all the strengths in them. (For too long we have not been given the opportunity to do this.) We hope to break that same old cycle that they live in.

<http://www.newcastle.edu.au/centre/fac/fathers/indigenoumen.html>

Aboriginal organization. I knew it would be a different place to work as I have always worked with Aboriginal organisations doing youth work, family work and sports development. I needed to find my feet first with “Men & Boys” program. It seemed to be the right move and as time went on I found out it was. For this project to be successful (Aboriginal Part) you need a good team around you, which I have. With that out of the way, the next thing was the teachers and the Non-Aboriginal parents.

In the area that we work it has a lot of racial problems to deal with. How was I going to be accepted by them and how would they expect me to be? I mean a black [Aboriginal] man talking to them about their children. At first I found it a bit frustrating because not a lot of dads didn’t seem to be taking any interest in it. But I knew it would be hard to talk to dads about school involvement. The way that we were treated in the past as Aboriginal people at school and in society as a whole. I won’t go into a History lesson with you, but that’s Reality.

Some of the Barriers

The lack of education on the teacher’s part on how important the fathers are in the child’s life. The parents might have had bad time (as a child) at school and find it hard to get involved with it.

Drugs & Alcohol

This has been a problem for a long time with one or both parents drinking. This is not a good sign. As a child in this situation it would be hard to concentrate on anything around his/her life. With the drinking and drugs come other problems: ‘Domestic Violence’ and ‘Gambling’. I think the parents don’t understand or think about the effect they have on kids with the things they do or say. The kids do miss out on other things also when it comes to sporting or social activities where they need the parent to drive or pick up, the lack of money to support the activity. All this effects the children.

Tip Sheet #2 for Aboriginal Healing
Foundation Program Handbook—3rd Edition
(Updated November 4, 2002)

Greetings:

As you know the Aboriginal Healing Foundation (AHF) was given a time-limited mandate to disburse a \$350 million Healing Fund to community-based healing projects designed to address the Legacy of Physical and Sexual Abuse Arising from the Residential School System, including its Intergenerational Impacts.

The Healing Fund is almost depleted and the end of the funding commitment phase of our mandate is fast approaching:

- Our **last deadline**, for receiving funding proposals, will be **February 28, 2003**. Your proposal must arrive in our office no later than 5:00 p.m. Eastern Standard Time;
- With the exception of some specialized funding (Healing Centres, Inuit and other hard to reach groups), our final funding commitments will be made by March 31, 2004;
- We will be focusing most of our commitments to renewing existing, multi-year projects with proven track records.

The AHF has commissioned a number of studies that are intended to help people design & develop effective & informed healing approaches. Our research is evaluating the impact of AHF-funded healing initiatives and documenting best healing practices. We hope this research and evaluation can inform government policies affecting Aboriginal people.

We will continue our efforts to seek the Government of Canada's commitment to a longer-term healing strategy, focusing on healing. We hope we can count on your support to complete our surveys, which provide valuable infor-

mation to our efforts at renewing our mandate. We support the growing call for an effective program that can address the loss of Aboriginal languages & cultures as a result of the Residential School Experience.

The AHF recognizes the good work that you are carrying out for the benefit of Survivors, their families, communities and nations. The Board and Staff of the Aboriginal Healing Foundation are pleased to have been able to support you on your healing journey and we are saddened that the end of our relationship is drawing near.

Please keep the following policy changes in mind while completing your proposal for submission:

- 1. Projects must address the Legacy of Physical and Sexual Abuse.** In assessing new proposals, the Foundation will only consider funding projects that show a clear linkage to the healing needs of Aboriginal people affected by the Legacy of Physical and Sexual Abuse arising from the Residential School System.
- 2. Limitation on Number of Projects Funded.** There is a limit of one funded project per community or organization. Please consult our website (www.ahf.ca) or contact the Foundation, to determine if your community or organization already has a funded project, before starting your proposal.
- 3. Limitation on Number of Years and Funding Levels.** Multi-year project funding is limited to two years at a set level of funding per year. If you are currently seeking to renew your project, you may be eligible for 2 years of funding at existing levels. If you are submitting a new proposal and are accepted for funding, your annual funding level will remain the same for the duration of your project.
- 4. Limitation on Number of New Projects.** We will be accepting a limited number of new proposals that seek to:

- pursue a more targeted focus;
- reach youth;
- create effective & unique strategies for men; and
- seek out hard-to-reach target groups (such as Inuit, Métis and remote communities).

Projects that will no longer be funded. With funds depleting, the Aboriginal Healing Foundation will no longer fund the following:

- **Project Design and Setup.** Projects which only address the startup and do not yet provide other services.
- **Needs Assessment.** Use for projects whose main focus is assessing the healing needs of the community or proposal development.
- **Curriculum Development.** Any new project applications submitted by academic institutions for curriculum development.

Please contact us to get the latest information before you begin working on your proposal
Aboriginal Healing Foundation
75 Albert Street, Suite 801, Ottawa, Ontario, K1P 5E7
Telephone: (613) 237-4441
Toll-free: (888) 725-8886
E-mail: Programs@ahf.ca
Website: www.ahf.ca

Please ensure the necessary safety measures are in place when collecting data for your proposal. These measures are important to minimize the risk associated with triggering (trauma caused by remembering or reliving past abuse). Please ensure that adequate support is available to those who do trigger (fellow Survivors, counselors trained in trauma intervention, etc.)

2002 Regional Gathering notes



QUÉBEC CITY
Rae Ratsleff, AHF Minute Secretary

Following the offer of an Opening Prayer by Elder Raymond Gros-Louis, Director Richard Kistabish, Vice President of the Aboriginal Healing Foundation, opened the Regional Gathering at 9:35 a.m. Attendees were welcomed to the gathering and were introduced to AHF Director Elizebeth Hourie Palfrey, and AHF staff in attendance.

In discussing the AHF’s current message, Vice President Kistabish noted that the AHF’s last deadline would be February 28, 2003; that, with the exception of some specialized funding for healing centres and Inuit, final commitments would be made by March 31, 2004; and that most of the AHF’s commitments would be focused on renewing existing projects with proven track records and on new projects addressing identified priority areas.

In his continued presentation of the AHF’s current message, Vice President Kistabish advised that the AHF, effective immediately, would not fund projects focussing on needs assessment or proposal development that would extend beyond the February 28, 2003 deadline, or projects for curriculum development, and/or research. As well, he commented regarding the AHF’s longer term strategy to seek the government’s commitment to a longer-term healing strategy, and to support the growing call for addressing the loss of Aboriginal languages and cultures as a result of the Residential School experience.

Ernie Daniels, Director of Finance, presented the Audited Financial Report for 2001-2002 as included in the AHF Annual Report 2002. In reviewing the notes to the financial statements Mr. Daniels discussed the AHF’s investment guidelines, and its creation of the Aboriginal Healing Charitable Association. Mr. Daniels also reviewed the AHF schedule of project commitments and expenditures, and advised of the expectation that the AHF’s funds would be fully committed by August 2003 and that payments to projects would not be scheduled beyond 2007.

The rest of the morning and afternoon was dedicated to a dialogue. Several important questions were asked, regarding the upcoming changes in the funding process, new priorities, and limits of funding. Several questions were asked about Culture and Language and about the winding up of the AHF operations. Several participants shared their stories and experiences of Residential School and of being part of a funded project.

The Aboriginal Healing Foundation Regional Gathering, held Wednesday, October 30, 2002 in Quebec, QC, concluded at 1:30 p.m. following the offering of a Closing Prayer from Elder Raymond Gros-Louis.

KENORA
Joan Molloy, Saskatchewan & Manitoba Community Support Coordinator, Aboriginal Healing Foundation.

Following the Opening Prayer by Elder Joe Morrison, Georges Erasmus, President of the Aboriginal Healing Foundation, opened the Regional Gathering at 9:25 a.m. Attendees were welcomed and introduced to Board Members Garnet Angecone and Susan Hare.

Director Angecone welcomed attendees and expressed his gratitude to people for their attendance. Director Hare welcomed attendees to the meeting and commented regarding her two previous visits to the area. Mike DeGagné introduced the AHF staff in attendance and discussed the purpose of the gathering. In his continued presentation of the AHF’s current message, President Erasmus advised that the AHF, immediately, would not fund projects focusing on needs assessment or proposal development that would extend beyond the February 28, 2003 deadline, or projects for curriculum development, and/or research. As well, he commented regarding the AHF’s longer term strategy to seek the government’s commitment to a longer-term healing strategy, and to support the growing call for addressing the loss of Aboriginal languages and cultures as a result of the Residential School experience.

President Erasmus referenced the distributed overhead presentation titled “Background Notes for the 2002 Regional Gatherings.”

Ernie Daniels, Director of Finance, presented the Audited Financial Report for 2001-2002 as included in pages 39 to 50 of the AHF Annual Report 2002.

The remainder of the morning session and the entire afternoon was spent in dialogue between the participants and board members and staff. General questions were asked of President Erasmus, Mike DeGagné and Ernie Daniels. Individual questions on specific proposals were taken by one of the seven staff that were present. Daryle Gardipy had a printout of the current status of Ontario projects. Unfortunately, he didn’t have the Manitoba printout. I would estimate that there were a majority of Manitoba projects coordinators, staff and community members present at the Kenora Regional Gathering.

Agenda packages were distributed that contained reference materials including copies of a proposed revised project reporting format.

The meeting concluded at 3:30 p.m. following the offering of a Closing Prayer by Elder Joe Morrison.

As a Community Support Coordinator present at the Regional Gathering, the experience was valuable for many reasons:

- a chance to network with project staff
- an occasion to hear how the Board and upper management respond to the same questions that we are asked while out in the communities
- time to spend with AHF staff so that relationships can be fostered to receive the annual report and other materials
- it’s good to hear what communities are accomplishing in healing practices
- to meet Board members
- to receive encouragement and affirmation in the job that we do
- to make valuable contacts with community members
- to be available for those who want help with their proposals
- to meet lots of good people





MONCTON

Karen Jacobs-William, Manager, Community Support

The meeting got under way around 9:15 a.m. Approximately 36 people attended the meeting throughout the day. Elder Isabelle Knockwood opened the meeting with a prayer and a teaching. Also present were AHF Board Members, Georges Erasmus, Viola Robinson and Grant Severeight. The AHF staff were: Mike DeGagné, Ernie Daniels, Ray Ratslaff (recorder), Giselle and myself. The three Board members all said a few words of welcome.

I met some participants that I had telephone conversations with in the past and they seemed genuinely happy to meet the person behind the telephone and the feeling was mutual. Some participants came from as far away as Six Nations ON. Once Mr. Erasmus' overhead presentation was finished, the floor was opened for comments.

In the morning all of the comments were positive. Then we had a delicious lunch of soup, sandwiches and dessert. The meeting reconvened around 1:00 p.m. and was closed about 3:30 p.m. by Elder Knockwood.

Questions & Concerns:

One late participant who worked with the office of Indian Residential School Unit at the National Level stated that she heard complaints across the country about the AHF concerning the lack of fairness and accountability. I could not understand exactly what she meant because she did not explain herself, and I was not in a position to ask her to clarify her concerns. Her main point of contention was that the money was not getting to the survivors. At this point, Georges Erasmus did ask her what she meant.

She explained that most of the AHF project money is funneled to Band Chiefs and Councils and not to the survivors. The participant then gave an example of how a Band Council gets an approved project and then the Chief hires his unqualified wife etc. etc. Mr. Erasmus then responded by saying that most complaints are about how hard it is to get funding and that we do have a complaints procedure. Should a complaint be lodged by a community, then it would be investigated. Another man wanted to know why his multi-year project did not get funded because of lack of insurance.

Another participant wondered why there was no CSC for the Atlantic if the region was still a priority. This gentleman was under the assumption that Kevin Barlow was laid off. Mike DeGagné explained that Kevin resigned to pursue other employment and that there were still CSC staff to respond to communities in this region. After the meeting was over, I approached the man and gave him my card stating that if he had any questions or needed the services of a CSC he could call me directly.

Other than a couple of individuals, the tone of the meeting was supportive. Giselle and I were complimented on our work and that was gratifying. The meeting ended about 3:30 p.m. and was again closed by Elder Knockwood.

Success Stories:

There were comments about the progress made in breaking the walls of community silence. Much work however remains to be done. The group felt that healing must continue along with the requisite funding.

PRINCE ALBERT

Joan Molloy, Saskatchewan & Manitoba Community Support Coordinator, Aboriginal Healing Foundation.

Following the Opening Prayer by Senator Nora Ritchie, Georges Erasmus, President of the Aboriginal Healing Foundation, opened the Regional Gathering at 9:00 a.m. Attendees were welcomed and introduced to AHF Director Elizebeth Hourie Palfrey.

Mike DeGagné, Executive Director, introduced the AHF staff in attendance and discussed the purpose of the gathering.

President Erasmus referenced the distributed overhead presentation titled "Background Notes for the 2002 Regional Gatherings." In his continued presentation of the AHF's current message, President Erasmus advised that the AHF, immediately, would not fund projects focusing on needs assessment or proposal development that would extend beyond the February 28, 2003 deadline, or projects for curriculum development, and/or research. As well, he commented regarding the AHF's longer term strategy to seek the government's commitment to a longer-term healing strategy, and to support the growing call for addressing the loss of Aboriginal languages and cultures as a result of the Residential School experience.

Ernie Daniels, Director of Finance, presented the Audited Financial Report for 2001-2002 as included in pages 39 to 50 of the AHF Annual Report 2002.

The remainder of the morning session and the entire afternoon was spent in dialogue between the participants, Board members, and staff. General questions were asked of President Erasmus, Mike DeGagné and Ernie Daniels. Individual questions on specific proposals were taken by one of the three staff that were present. The majority of the individual questions were regarding where their individual proposals were in the system.

The meeting concluded at 4:45 p.m. following the offering of a Closing Prayer.

General questions and concerns directed at the Board and staff from the open mikes were varied and interesting

The Prince Albert Gathering had the distinct flavour of many participants sharing their personal stories, taking affirmative action, moving beyond their hurt and wanting to make a positive impact in their lives and the next generations.

As a CSC present at the Regional Gathering, the experience was valuable for many reasons:

- a chance to network with project staff
- an occasion to hear how the Board and upper management respond to the same questions that we are asked while out in the communities
- time to spend with AHF staff so that relationships can be fostered
- to receive the Annual Report and other materials
- it's good to hear what communities are accomplishing in healing practices
- to meet Board members
- to receive encouragement and affirmation in the job that we do
- to make valuable contacts with community members
- to be available for those who want help with their proposals
- to meet lots of good people.



CALGARY

Dolorès Gadbois, Alberta Community Support Coordinator, Aboriginal Healing Foundation.

Most of the people at the Calgary Regional Gathering asked what they could do to support Aboriginal Healing Foundation, what steps they should take. There were other people who shared their experiences while in residential school and about their healing path.

Some of the stories were about the healing that is happening in communities that have AHF funding. One person told us about his experience. He was involved in Alcohol/Drugs, eventually he found his way to some Elders, who taught him how to do sweats and learn about traditions. Later, he entered a detox center and from there he went on to the Chief Mountain Healing Center, an AHF project, he said that he learned how to mend his ways and began to regain his strength and started to understand his life.

As he stood sharing his experience with the people, he turned and looked around at everyone with confidence. He gave me the impression that he regained his respect, strength, value and power. He stood and acknowledge everyone he is someone who is well on his way on the healing path.

PRINCE GEORGE

Dolorès Gadbois, Alberta Community Support Coordinator, Aboriginal Healing Foundation.

Members of the AHF's and board met and dialogued with Survivors of Residential schools and their family, Elders and other members of Prince George's community and organizations interested in the work of the Foundation and in obtaining funding information. The questions concerned what the people can do to give support to AHF programs. Some other people indicated that the healing has to continue. Their healing has begone and needs to continue.

Success Stories: A young man got up to say that he came from a big family and his brothers and sisters have big families too. He continued to say that his family is starting to go on their healing paths, and that AHF is needed to continue, many people depend on the funding.

The gathering was a success. The people were very pleased to meet the AHF staff. They were not too concerned that the members of the AHF's staff and board members were leaving early. They wanted to discuss healing in their communities and asked what kind of support AHF needed. Some people self disclosed, ending with the statement that they have started their way on the healing path.

The Networking meeting was announced in the morning and at 3:00 pm.

Below: staff of the Aboriginal Healing Foundation, December 2002.



Where Are The Children?

National Archives of Canada – Exhibition Room B
395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
June 22, 2002 to February 2, 2003

For more information: Angie Bruce
Toll-free: (888) 725-8886
In Ottawa (613) 237-4441



The exhibition, *Where Are The Children? Healing the Legacy of The Residential Schools*, emerged from the silence and shame endured by former residential school children. As guest curator for the exhibition, I wanted to find a way to break the silence; to respond to the questions that today’s Aboriginal youth are asking: What did these schools look like? What happened to our parents and grandparents there? Why is our generation still suffering from the inter-generational effects of these schools?

It was in these schools that an organized and systematic erasure of language and culture, including community role models, occurred. I believe that the exhibition photographs can begin the process of de-silencing the experiences of all Aboriginal peoples. Despite very public revelations of what took place in the schools, some people continue to insist that they were necessary and even beneficial for Aboriginal children. Yet one need only look at the statistics on substance abuse, suicide rates and prostitution; the disproportionate number of Aboriginal people in prisons; the higher-than-average high school drop-out rates; gang street culture; and the systemic racism that Aboriginal people deal with on a daily basis, to know that this is not true.

And one need only look at the faces of the children in the photographs to begin to imagine the horror that they endured. If you did not attend a residential school Imagine being one of these children: separated from your family, taught to be ashamed of your culture, and thrown into a new world where what your had learned and experienced in your own community is now vilified as ‘pagan’, ‘savage’ and ‘uncivilized’.

Or imagine being a parent of these children, seeing them taken away and knowing that many of them never return. Perhaps you know another family whose child has run away from the school and returned home only to be taken back again. And the children that do return home are now foreigners to you – speaking another language, ashamed of their culture and community, with skills that have nothing in common with the traditional way of life.

And imagine knowing that these effects were intentional on the part of the government and churches. The following words of the Indian Commissioner in 1884 illustrate this program of ethnocide:

The Indians show a reluctance to have their children separated from them, but doubtless, time will overcome this obstacle, – and by commencing with orphans and children who have no natural protectors, a beginning can be made, and we must count upon the judicious treatment of these children by the principals and teachers of the institutions eventually to do away with the objection of the Indian parents to their children being placed under their charge.
- E. Dewney, *Indian Commissioner, 1884*

So how do we begin to heal? Photographs can provide a space to begin asking questions. Part of my research involved a visit to the Gordens reserve in Saskatchewan, where I met three generations of women. I asked the grandmother if she had any photos of herself while at residential school. Although she had been reluctant to talk about those days, once she opened her photo albums, the stories about her experiences emerged. Her granddaughter listened to many of these stories for the first time.

One thing I saw in the many of the archive photographs was a sense of resistance in the faces of the children. Their body language and eyes stood out like beacons of light. The legacy of this resistance continues in the exhibition with five portraits of contemporary Aboriginal people who not only survived their residential school experiences, but have made important contributions to the Aboriginal community. Without this resistance, how could we have made it this far?

Jeff Thomas,
Guest Curator.

a photographic history of residential schools across Canada. The images in the exhibition are drawn primarily from The National Archives of Canada as well as nine additional archival sources, including four church archives. The historical narrative begins with a photograph taken in 1884 and concludes with new photographic portraits of contemporary survivors of the residential schools who are positive figures in today’s Aboriginal communities.

Aboriginal-based lawsuits have reframed the way the photographs are interpreted and used today. We look to the past to understand today’s systemic problems. Why is the Aboriginal population’s rate of drug and alcohol abuse, poverty and unemployment, sexual and physical abuse, suicide rates, and incarceration so much higher than the rest of the Canadian population? Canada’s failed program of social engineering and the sexual, mental and physical abuse that took place in residential schools, have had devastating inter-generational consequences. The exhibition encourages Aboriginal youth to question and seek solutions. To see the past is to understand the present and to move towards a healthy future.

The traveling portion of this exhibition is now at the University of BC, Museum of Anthropology, 6393 Northwest Marine Drive, Vancouver, BC V6T 1Z2. The exhibition opened on July 4, 2002 and will remain there until February 1, 2003. From Vancouver it will move to Wanuskewin Heritage Park Authority, R.R. #4, Saskatoon, SK S7K 3J7.

The dates for this portion are February 14, 2003 until May 14, 2003. Other locations are currently being secured. For more information and/or updates, contact Laura Milonas or Angie Bruce at the Aboriginal Healing Foundation: (888) 725-8886 (In Ottawa 613 237-4806).

le premier pas

Volume 4 Numéro 1 L'ÉTÉ 2003 · Une publication de la Fondation autochtone de guérison



www.ahf.ca



ce numéro de le premier pas:
hommes autochtones et guérison

Chers lecteurs

Lorsque nous avons décidé de travailler le thème hommes autochtones et guérison, à la fin de cet été, nous pensions que les choses se passeraient de la même façon que pour les autres numéros : beaucoup d'heures de recherches mais peu de trouvailles. La réalité est qu'il est souvent difficile de trouver des informations qui correspondent aux besoins et intérêts spécifiques de nos lecteurs. Beaucoup de documents sont écrits selon une perspective occidentale, par des experts occidentaux et il existe encore très peu de nouvelle recherche autochtone directement liée aux traumatismes des pensionnés. Nous avons donc été surpris, lorsque nous avons commencé à faire une liste des questions que nous pourrions aborder et qui avait des liens avec notre thème. La liste s'allongeait et s'allongeait. Puis, nous avons commencé à fouiller, et bien que les résultats aient été un peu lents au départ, nous avons découvert qu'il existait un grand nombre de renseignements utiles, encourageant et pertinents.

Nous nous sommes également rendus compte, en parlant avec de nombreuses personnes, groupes et organisations autochtones, qu'il était important d'explorer ce

thème, car il surgissait de plus en plus sur les ordres du jour des communautés autochtones impliquées dans le mouvement de guérison, dans tous les coins du Canada.. Nous avons réalisé que ce thème représentait une réelle convergence d'intérêt. Donc, avec un dossier maintenant très épais sur ce sujet, nous avons décidé de publier un seul numéro - avec toutes les pages nécessaires pour rendre justice à notre thème - qui rassemblerait les numéros d'automne et d'hiver, au lieu de publier deux numéros séparés sur le même thème. Nous avons aussi pensé que ce gros numéro contribuerait à l'élan vers le changement auxquels les gens aspirent à cette époque de l'année et qui se traduit souvent pas de *nouvelles résolutions* !

Il est apparent qu'une nouvelle étape de guérison fait sa percée ou se fait sentir, juste sous la surface du processus de guérison. Le premier indice est la réalisation commune que de nombreuses initiatives de guérison, que les hommes appuyaient et auxquelles ils participaient au début, sont trop souvent abandonnées par eux en cours de route. Ceci n'est pas un fait

s.v.p voir page 24

ce numéro

Hommes et femmes –
Les rôles traditionnels
PAGE 4

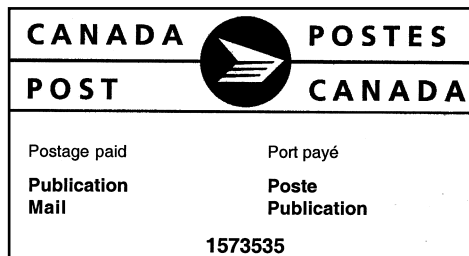
Tendances familiales
autochtones
PAGE 6

Agressions sexuelles
& Guérison
PAGE 8

Les pères
incarcérés
PAGE 21

La sexualité
traditionnelle
PAGE 27

Pavillons de
Ressourcement
PAGE 33





Chers Éditeurs,

Je m'appelle Shelley Goforth. Je suis actuellement étudiante, inscrite dans un programme de maîtrise en travail social au Saskatchewan Indian Federated College, au campus de Saskatoon. J'ai eu la grande chance d'être l'une des premières à participer à ce nouveau programme vraiment spécial. Ce programme est unique car il a été conçu pour former des travailleurs sociaux autochtones au sujet des abus perpétrés dans les pensionnats et des impacts intergénérationnels, par le biais d'une combinaison d'approches thérapeutiques autochtones et occidentales.

Je suis actuellement à la fin de mon programme et dois rédiger mon travail final de recherche. Ma recherche est un grand projet. Au cours de mon programme d'étude, j'ai eu l'occasion de lire votre journal. Cela me serait très utile de recevoir les anciens numéros de Le premier pas, car ils m'aideraient à écrire ma recherche finale. Celle-ci se concentre sur la guérison des abus perpétrés dans les pensionnats et les répercussions intergénérationnelles, par le biais de méthodes thérapeutiques traditionnelles et occidentales. J'aimerais aussi que vous m'inscriviez sur votre liste d'envoi pour continuer à recevoir vos publications.

Sincèrement,
Shelley Goforth.

Chère Shelley

Félicitations, Shelley au sujet de votre choix de carrière. Il est toujours réconfortant et encourageant de voir de jeunes personnes autochtones acquérir des connaissances avec l'intention de servir leurs communautés.

Je vous enverrai les numéros que vous avez demandé. Savez-vous que tous les numéros de Le premier pas sont postés sur le site web de la Fondation à www.ahf.ca ?

s.v.p. voir page X



*Le premier
pas*

Pour recevoir *Le premier pas*, écrivez-nous à l'adresse suivante : Pièce 801, 75 rue Albert, Ottawa, Ontario K1P 5E7 ou téléphonez-nous au 1-888-725-8886) le numéro local est le 237 4441. Notre numéro de télécopieur est le 613 237 4442. Nos adresses électroniques sont : grobelin@ahf.ca ou wspear@ahf.ca. N'oubliez pas que notre journal est disponible en Anglais et qu'il est gratuit.

Les Rédacteurs:



Giselle Robelin:
grobelin@ahf.ca



Wayne K. Spear
wspear@ahf.ca



Le premier pas est une publication trimestrielle gratuite qui traite de questions liées au régime canadien des pensionnats pour Indiens (y compris les écoles industrielles, foyers scolaires, maisons d'hébergement et externats) et celles liées à la guérison



Le premier pas ISSN 1703-583X

Vous pouvez soumettre vos articles ou autres contributions par la poste ou sous forme de disquette:

Au Rédacteur, *Premier pas*
75 rue Albert, Pièce 801
Ottawa, Ontario K1P 5E7

grobelin@ahf.ca
wspear@ahf.ca



Veuillez inclure, avec vos contributions, une courte biographie (votre nom, ce que vous faites) ainsi que votre adresse complète (ou l'adresse de votre organisation), vos numéros de téléphone, de télécopieur et votre adresse électronique.

Les points de vue et les opinions exprimés dans les articles soumis par les auteurs ne reflètent pas nécessairement les points de vue et opinions de la FAG.

La FAG conservera les articles qui lui sont soumis, pour les publier dans un autre numéro de Premier pas. La FAG se réserve le droit d'accepter ou de refuser les articles qui lui sont soumis. La FAG se réserve le droit de retirer les passages dont le langage n'est pas acceptable et de corriger les erreurs de grammaire, d'orthographe et de ponctuation.

*hommes autochtones
et guérison*

UN GRAND MERCI À NOS
CONTRIBUTEURS



Anin!

Je m’appelle Anita Prince, mon nom spirituel est Zoongizi Ode Ikwe (Femme qui a la force du coeur). Je suis membre de la bande de la Première Nation Sagkeen, connue aussi sous le nom de Fort Alexander. J’ai été et suis encore affectée par les répercussions intergénérationnelles de la catastrophe des pensionnats. Je marche sur le chemin de la guérison depuis quelque temps déjà et ai rencontré, sur ce chemin, de nombreuses personnes qui ont fait preuve de compassion et de générosité à mon égard. Je suis fière de dire que les gens que j’ai rencontré sur mon chemin sont les gens de mon peuple, les Anicinabe. Mais ils sont trop nombreux pour les nommer tous. J’ai trois beaux enfants, Justin, Cody et Megan. J’ai aussi une petite-fille, si mignonne, si belle, Millie. Mon partenaire s’appelle Jeff. Il m’a aidé au cours des moments les plus turbulents de ma vie. Aujourd’hui, je suis heureuse et très reconnaissante de tout ce que j’ai. J’ai réalisé que la vie est un période continue de pratique et qu’il n’en tient qu’à moi de me prendre en main, personne ne peut le faire à ma place. J’ai appris à respecter mes sentiments, mes émotions et à être fière de ce que je suis, une Anicinabe Quay. J’ai appris à voir que nous, le peuple anicinabe, avons une belle culture, pénétrée de compassion et de générosité et que nous sommes un peuple fort et rempli de talents.

Kitchi megwetch pour Le premier pas.

Chère Anita,

Votre lettre est remplie de votre force, gentillesse, reconnaissance et sagesse, Anita. Je suis sûre que ceux et celles qui liront le message que vous avez envoyé à Le premier pas ne pourront qu’y puiser inspiration et encouragement. Il est tout à fait vrai que nous avançons sur le chemin de la guérison grâce à nos actes de volonté quotidiens, que notre progrès est fait de victoires et de reculs. Mais comme vous le mentionnez, lorsque l’on décide de guérir, de l’aide, telle que nous ne pouvions imaginer auparavant, nous est offerte. Il est très clair que vous avez pris un engagement très ferme envers votre propre guérison et que vous encouragez les autres. Nous sommes très touchés que vous ayez pris la peine de nous écrire et de partager votre démarche avec d’autres.

La guérison est un acte de réciprocité, qui a des liens mystérieux avec le processus qui maintient l’équilibre de l’univers. En tant qu’êtres humains, au fur et à mesure que nous guérissons et ré-établissons l’équilibre à l’intérieur de nous-mêmes, avec les autres et avec la création, nous devenons davantage capables d’aider les autres et de participer à l’établissement d’un plus grand équilibre et d’une plus profonde harmonie ou que nous vivons sur notre mère la Terre.

Le premier pas représente un effort collectif de participation à ce processus, en partageant et en aidant nos lecteurs autochtones ou qu’ils se trouvent au Canada, à réaliser ce que vous dites vous-même si clairement à votre peuple Anicinabe : Les peuples autochtones appartiennent à de belles cultures, pénétrées de compassion et de générosité, et ils sont des peuples forts et remplis de talents. Merci beaucoup, Anita, pour votre lettre.

Dans l’esprit de guérison

Giselle

*

Je travaille comme Agente de développement communautaire dans une communauté autochtone et j’aimerais distribuer des copies de Le premier pas aux membres de la communauté qui seraient intéressés. J’aimerais aussi que vous envoyiez des copies directement aux membres du comité Pillar (un comité du Conseil régional des services à l’enfance.

Je vous demanderais de nous faire parvenir ces copies en version anglaise. Merci

Julie Evans

*

J’aimerais recevoir votre publication "Le premier pas"—si possible trois copies ?. Je travaille pour un hôpital/prison psychiatrique et les patients d’ici apprécieraient beaucoup votre publication. Je garderai l’un des copies ici et distribuerai les deux autres aux unités. Merci.

*

J’aimerais beaucoup recevoir le numéro actuel de Le premier pas ainsi que les numéros précédents, si cela est possible. Je travaille pour la Société Ben Calf Robe à Edmonton et malheureusement je ne connaissais pas l’existence de votre publication, e n’est que récemment que je l’ai découverte. Je la considère comme une ressource précieuse pour notre programme. Merci

Margaret Mitchell

*

Cher Le premier pas

Je suis si contente de découvrir qu’il existe une publication aussi utile et informative que la vôtre. Les articles sont inspirants et encouragent la guérison. J’ai montré votre journal à des gens et la réaction m’a vraiment surprise car tout le monde voulait le lire et le recevoir. J’ai enduré de longues années d’abus physiques, mentaux, sexuels et spirituels. Je marche sur le chemin de la guérison depuis maintenant sept ans. Je vais mettre vos articles dans ma boîte à outils émotionnels personnelle. Meegwetch, d’une personne reconnaissante. (Pourriez-vous m’envoyer environ 10 à 15 copies ? nous avons entre 15 et 20 étudiants autochtones – un grand nombre d’entre eux veulent en savoir plus sur eux-mêmes et les cultures autochtones. J’aimerais recevoir votre journal régulièrement. Meegwetch!)

Je vous envoie plein de chaleur et de soleil,
Julie DeVries

Chère Julie

Merci du fond du cœur ! Merci! Notre plus grand désir est que Le premier pas aide à faire une différence dans la vie de nos lecteurs. Notre inspiration vient des communautés et des gens courageux qui travaillent chaque jour à leur guérison et qui aident les autres à cheminer vers une vie intérieure et collective plus saine et plus équilibrée. Mais nous sommes toujours très heureux de recevoir les messages de ceux et celles qui découvrent Le premier pas et le trouvent utile, cela nous redonne de l’énergie et renouvelle notre inspiration. Alors merci, Julie, pour ta chaleur et enthousiasme (et ton soleil). Ils sont très appréciés.

Giselle & Wayne



Hommes et femmes autochtones - Les rôles traditionnels

Extrait u rapport *Les quatre cercles de Hollow Water*
http://www.sgc.gc.ca/publications/abor_corrections/199703_f.pdf

Introduction

On sait sans l'ombre d'un doute que les hommes et les femmes, par tradition, avaient chacun leur rôle. Les renseignements qui suivent permettront au lecteur de faire des comparaisons avec les rôles et les rapports des deux sexes à l'époque contemporaine. Il pourra peut-être même en tirer des leçons. Nous invitons le lecteur à réfléchir sur ces ouvrages, à les évaluer à la lumière de leurs connaissances et de leur expérience personnelles et à s'en inspirer pour parfaire leurs connaissances et poursuivre leur réflexion.

En 1930, Ruth Landes, jeune étudiante au doctorat dans une université des États-Unis, a fait la connaissance de madame Maggie Wilson, d'Emo, dans le nord-ouest de l'Ontario, et a passé plusieurs années à enregistrer ses récits. Madame Wilson, d'âge moyen à cette époque, était d'origine crie; elle avait été mariée pendant de nombreuses années à un Ojibwa et parlait couramment cette langue. Beaucoup de récits rapportés dans la présente section proviennent de madame Wilson, selon la version racontée à madame Landes. Ces récits remontent bien loin dans le XIX e siècle, à une époque où les contacts avec la culture occidentale existaient déjà, mais demeuraient tout de même limités et n'avaient pas encore exercé sur la culture traditionnelle ojibwa l'influence que celle-ci subira quelques années plus tard. Ces récits

sont donc fort probablement un juste reflet de la culture et des croyances traditionnelles de ce peuple.

Les habiletés et les occupations des femmes

Il existe des sources sur ce sujet, et elles sont excellentes. On y trouve des renseignements précis sur les habiletés et les occupations des femmes. La présente section porte uniquement sur le rôle des femmes et sur la notion que l'on avait d'une saine sexualité. Les auteurs du début du XXe siècle racontent que les femmes se livraient à des tâches « simples, sédentaires et domestiques ». Si l'on considère que ce peuple vivait dans un milieu naturel, qui est encore difficile et rigoureux aujourd'hui, on peut conclure que les habiletés de ces femmes devaient être très diversifiées et que leurs tâches étaient physiquement exigeantes, complexes et délicates. L'indépendance, l'ingéniosité et l'inventivité étaient des qualités essentielles et très appréciées.

Statut social et restriction des rôles

Le rôle des hommes était défini de façon plus stricte que celui des femmes. Les récits se rapportant à la société crie des plaines (cf. Mandelbaum) révèlent que la place de l'homme, par rêve, vision ou choix plus conscient, était modelée sur la vie de la femme. Les hommes s'habillaient en femme, adoptaient le rôle des femmes et leurs habiletés inspi-

raient le respect. Il ne semble pas qu'un rôle culturel similaire ait existé chez les Ojibwa, même si beaucoup d'hommes se livraient à des tâches et à des travaux traditionnellement exécutés par les femmes, sans se sentir gênés ou embarrassés, par exemple lorsqu'ils devaient s'absenter pendant de longues périodes pour aller chasser ou piéger le gibier. Certains auteurs, comme Landes, ont affirmé sans réserve que cette culture faisait une place plus importante à l'homme qu'à la femme.

Il semble selon Landes que les femmes ne jouissaient pas de la même estime que les hommes et que leurs tâches étaient beaucoup moins intéressantes et même moins honorables que celles des hommes. D'autres auteurs, comme Basil Johnston, un Anishnabe de Cape Croker, en Ontario, mettent davantage l'accent sur la croyance ojibwa suivant laquelle les hommes et les femmes possèdent une bonté innée et sur le fait que cette croyance est un gage de valeur, d'égalité et de fierté pour les deux sexes. Même si ces auteurs ont des perceptions très différentes de la culture traditionnelle, tous deux laissent entendre que le rôle des femmes était plus flexible.

Les Ojibwa avaient un profond respect aussi pour l'habileté et l'individualisme, grâce auxquels les rôles sexuels pouvaient échapper à une définition trop rigide. Chez les Ojibwa, l'idéal de la féminité n'exigeait pas





Les Ojibwa avaient un profond respect aussi pour l’habileté et l’individualisme, grâce auxquels les rôles sexuels pouvaient échapper à une définition trop rigide. Chez les Ojibwa, l’idéal de la féminité n’exigeait pas que la femme excelle dans les tâches propres aux hommes comme la chasse et la recherche du pouvoir personnel au moyen du jeûne et de la quête d’une vision. Malgré cela, bien des femmes allaient à la chasse et exécutaient avec beaucoup d’adresse et de succès toutes les tâches traditionnellement dévolues aux hommes. La femme ne recevait toutefois aucun témoignage de ses pairs, comme on le faisait par exemple avec les garçons pour célébrer leur première capture, mais on estimait ses aptitudes quand elles étaient inhabituelles et on ne les tournait jamais en dérision. Les marques d’estime étaient particulièrement grandes à l’égard d’une veuve ou d’une vieille femme ayant déjà été mariée.

« L’isolement était considéré comme une chose par laquelle les hommes et les femmes pouvaient démontrer qu’ils se valaient tout autant les uns que les autres. Le fait d’affronter et de surmonter seul des difficultés et des embûches, sans aide, était la mesure d’après laquelle les hommes et les femmes jugeaient les autres et aimaient être jugés». Beaucoup de femmes manifestaient des aptitudes pour les activités de poursuite comme la chasse ou pour la guérison et dans toutes les régions il y avait des femmes qui chassaient, allaient à la guerre ou pratiquaient la médecine comme les hommes. À la suite d’une vision spontanée, par nécessité ou par inclination, les femmes assumaient des rôles qui, même s’ils étaient considérés comme difficiles et masculins, n’exigeaient aucune cérémonie officielle. La femme ne demandait de permission à personne et on ne s’attendait pas à ce qu’elle le fasse.

Le rôle des hommes

L’homme ojibwa était essentiellement un chasseur. La crainte constante de manquer de nourriture était un puissant impératif culturel qui motivait les hommes, mais l’adresse à la chasse suscitait une profonde vénération. Un fils adulte qui refuse de faire sa part ne reçoit pas de

nourriture. Une femme habile peut subvenir aux besoins de son mari pendant un certain temps s’il est trop paresseux pour aller à la chasse, mais après un certain temps la tolérance devient mépris puis honte, et la femme quitte son mari.

Les aptitudes à la chasse et le bien-être découlant d’une bonne relation avec les personnes esprits sont des valeurs très importantes. Madame Wilson rapporte à ce sujet l’histoire d’un jeune chasseur et de sa femme qui se rendirent chercher secours au campement d’un parent parce qu’ils étaient extrêmement affamés. La jeune femme fut accueillie et nourrie, mais le jeune homme fut repoussé et invité à se débrouiller lui-même. Comme c’était sa relation avec le gibier qui était en faute, c’était sa responsabilité de retrouver ses talents de chasseur. Tout se passait entre lui et ses esprits gardiens, les personnes esprits non humaines. Ses succès à la chasse étaient liés au fait que les animaux devaient s’offrir à lui; les animaux refusant d’accorder leurs bienfaits, seul le jeune homme pouvait rétablir l’harmonie. C’était à lui de les implorer, de leur demander de s’apitoyer sur lui et de leur montrer qu’il dépendait d’eux.

Dès la plus tendre enfance et la cérémonie rituelle du baptême, le garçon apprenait que la chasse et la recherche de pouvoirs supérieurs aux siens devaient occuper une place importante dans sa vie. On lui montrait clairement qu’il devait solliciter l’aide des personnes esprits, plus particulièrement à l’âge de la puberté.

Landes, Hallowell, Rogers et d’autres auteurs ont décrit la quête de la vision que le jeune homme devait entreprendre. Landes a souligné l’importance de la préparation en vue de ce jeûne prolongé et de cette quête personnelle, préparation qui se poursuivait durant toute l’enfance, alors qu’on encourageait l’enfant à sauter des repas, à rêver et à entrer en contact avec les esprits. Dès l’enfance, les parents et la collectivité apprennent au jeune homme à compter sur ses propres moyens, à se maîtriser dans tous ses rapports interpersonnels et à développer les aptitudes complexes nécessaires à sa survie dans une contrée hostile.



An unusual photograph – the caption reads:

“Canadian School Train. Pupils of Indian, Finnish, Norwegian, French and British extraction attend classes at Nemigos near Chapleau, Ontario, [ca. 1950.]“

Source: National Archives of Canada PA-111570

Tendances familiales autochtones

Les familles élargies, les familles nucléaires, les familles du coeur

par Marlene Brant Castellano.

Extrait d'un document de recherche pour l'Institut Vanier de la Famille



Ce récit sur les familles autochtones commence à un endroit particulier, avec de vraies personnes, selon la manière dont les connaissances sont acquises dans un monde autochtone.

Ceux qui entendent des récits oraux sont encouragés à écouter avec leur coeur et leur esprit, car les caractéristiques d'une expérience particulière sont considérées comme étant des manifestations d'une réalité plus large, à savoir la spiritualité.

Nous sommes tous en symbiose avec la spiritualité. Ainsi les récits sur l'Autre sont aussi les nôtres. Le passé et ses leçons deviennent pertinents à notre vie contemporaine.

- Marlene Brant Castellano

Perspectives autochtones sur la famille



Quand nous évoquons le mot « famille », chacun d'entre nous plonge dans sa réserve de souvenirs et d'expériences qui donnent tout leur sens à ce terme. Chaque culture possède des rôles fondamentaux assumés par la famille. La famille protège et nourrit l'enfant pendant ses jeunes années de dépendance. Elle transmet la langue qui fournit un code pour comprendre le monde qui nous entoure et communiquer avec les autres. La famille nous enseigne comment nous comporter, par l'exemple et l'instruction, pour permettre aux individus de contribuer à la société. En outre, la famille inculque des valeurs, nous enseigne ce qui est important, ce qui mérite d'être préservé, protégé et, si nécessaire, ce qu'il faut défendre.

Dans la société canadienne contemporaine, les principales responsabilités de la famille commencent à être partagées avec les établissements publics, à tout le moins à partir de cinq ans, quand l'enfant commence l'école. Les groupes affinitaires, les équipes et les organes d'information influent de plus en plus sur les relations sociales à mesure que l'enfant grandit. Quand les jeunes prennent le chemin du CEGEP ou entrent dans la population active, on présume qu'ils suivront leur étoile, se prendront en main ainsi que les nouvelles familles qu'ils formeront. La famille d'origine peut demeurer un point de référence émotionnelle important, mais elle est une réalité déterminante dans très peu de cas. La famille sert aussi de rampe de lancement aux individus.

Dans les sociétés traditionnelles attachées à la terre, la famille autochtone était jusqu'à tout récemment la principale institution qui soumettait à la médiation la participation des personnes à la vie sociale, économique et politique. La famille élargie répartissait les responsabilités pour les soins fournis à ses membres au sein d'un vaste réseau formé de grands-parents, de tantes, d'oncles, de cousins et de cousines. Les systèmes de clans élargissaient encore plus les réseaux d'obligation réciproque. Les familles étaient les cellules qui distribuaient les droits économiques au territoire et aux ressources. Dans le village, dans la

nation et parfois dans la confédération, les familles étaient représentées au sein des conseils chargés de la prise de décisions collective.

Tel que mentionné plus tôt dans ce document, beaucoup d'Autochtones ont élu domicile en ville; un grand nombre, installés sur les réserves, les villes et les villages en milieu rural, occupent un emploi plutôt que de se lancer dans les récoltes traditionnelles. Cependant, la notion de la famille bienveillante, efficace, élargie, reliée à la communauté, demeure un idéal profondément ancré dans l'imaginaire des peuples autochtones.

L'héritage des pensionnats

Ce n'est que récemment que l'on a constaté le sérieux impact de l'expérience des pensionnats sur plusieurs générations d'Autochtones. Le rapport du CRPA sur le suicide parle de la douleur profonde que ressentent des communautés entières et chaque personne concernée.

Un agent de la GRC qui enquêtait sur des allégations de violence sexuelle dans un pensionnat de la C.-B. a déclaré à la Commission royale :

Des dix premières victimes que j'ai trouvées, sept étaient devenues des contrevenants... Elles avaient été reconnues coupables d'agression sexuelle dans le passé... Beaucoup d'entre elles étaient décédées. Il s'agit de personnes qui auraient été à la fin de la trentaine et au début de la quarantaine. Il m'a semblé qu'un nombre disproportionné de personnes - surtout des hommes - étaient mortes jeunes... En outre, un grand nombre s'était suicidé... Au lac Alkali, je recherchais 23 personnes et sept étaient décédées. (Grinstead dans CPRA, 1995:58)

Maggie Hodgson, chef de file dans la formation en réadaptation et en traitement au cours des trente dernières années a déclaré ce qui suit à la Commission:



À un moment donné, j'ai cru au mythe voulant que si nos gens cessaient de boire, nos problèmes seraient résolus. Je sais maintenant que cela ne fait qu'enlever une pelure sur l'oignon... Nous sommes confrontés à un certain nombre de problèmes différents... reliés aux expériences vécues par nos peuples au cours des 80 ou 90 dernières années... Je crois que toute la question des pensionnats et de leurs répercussions prendra au moins 20 ans à se résoudre. (Hodgson dans CRPA, 1995:56)

Certains professionnels autochtones décrivent les répercussions en termes de « syndrome de stress post-traumatique » qui hante non seulement les personnes ayant vécu des événements traumatisants, mais qui suscitent aussi des comportements réactionnels qui sont incorporés à la vie familiale et transmis aux générations plus jeunes. (Duran et Duran, 1995:30-35)

En janvier 1998, conjointement avec sa Déclaration de réconciliation suite au rapport CRPA, le gouvernement du Canada a annoncé la création d'un fonds de guérison de 350 millions de dollars. La Fondation autochtone de guérison (FGA), une organisation sans but lucratif dirigée par un conseil d'administration représentatif des peuples autochtones, a été créée quelques mois plus tard pour distribuer les fonds. Le mandat de la FGA est d'appuyer les initiatives autochtones visant la guérison des effets de la violence physique et sexuelle subie dans les pensionnats ainsi que ses répercussions intergénérationnelles.

La voie du changement

Il existe diverses formes de familles autochtones. Les réseaux de la famille élargie dans les communautés rurales et les réserves fournissent encore un point de référence fiable pour les membres plus jeunes qui déménagent pour leurs études ou se trouver un emploi. Les familles nucléaires, les familles bigénérationnelles dans les ménages de parents et d'enfants constituent de plus en plus la cellule de l'organisation familiale tant dans les communautés rurales qu'urbaines. Comme l'appartenance à la communauté autochtone devient plus hétérogène en termes d'origine ethnique et de pratique culturelle, il existe un fort mouvement pour préserver et revitaliser les langues traditionnelles, les doctrines et les pratiques cérémoniales. Les associations formelles et les réseaux informels voient le jour en appui à cette démarche vers le traditionalisme et adoptent de plein gré les normes « de partage et de générosité », en plus d'accorder du soutien spirituel et pratique aux personnes devenues vulnérables à la suite de l'éclatement familial. D'aucuns qualifient ces communautés volontaires de « familles du coeur ».

Guérison spirituelle

Au début des années 1970, les peuples autochtones ont participé aux efforts pour éliminer les effets néfastes de l'alcoolisme dans leurs communautés. Grâce au soutien du Programme national de lutte

contre l'abus de l'alcool et des drogues chez les Autochtones (PNLAADA) de Santé Canada et de l'appui provincial, ils ont élaboré des programmes de traitement et de formation de conseillers pour la clientèle autochtone. Le Nechi Training Institute et le Poundmaker's Lodge en Alberta ont été à l'avant-garde dans ces efforts.

Les connaissances thérapeutiques recueillies par le biais de ces programmes ont permis de découvrir la relation entre l'abus d'intoxicants et les nombreuses blessures spirituelles passées sous silence, y compris celles reliées au pensionnat et à la violence familiale. La reconnexion avec la culture et la communauté est devenue un puissant moyen de rendre la santé et la sobriété, de récupérer des individus pour qu'ils deviennent des membres à part entière de la communauté. Des anecdotes sur la transformation de la communauté ont commencé à circuler et ont parfois été documentées, comme dans le film *The Honour of All, the Story of Alkali Lake*. (Phil Lucas Productions, 1987)

Des conférences pour partager l'expérience de la guérison spirituelle ont attiré l'attention de peuples autochtones partout dans le monde et encouragé la création de cercles de guérison et de rassemblements dans d'innombrables communautés rurales et urbaines. Les peuples autochtones partout au Canada participent au processus de retour aux traditions culturelles. Ils demandent l'aide des Aînés dans leur recherche des connaissances durables qui serviront aux peuples de l'époque contemporaine. Le regretté Art Solomon, un Aîné Anishnabe (Ojibway) de l'Ontario, a utilisé la métaphore du feu pour décrire les connaissances sacrées. Il a parlé de fouiller dans les cendres pour trouver les braises du feu sacré qui, quand on le rallume, ramène les gens à leur véritable but. (Solomon dans Castellano, 2000:25)

Je dois beaucoup à un autre de mes frères, le regretté Dr Clare Brant, le premier psychiatre autochtone au Canada, pour avoir popularisé la notion voulant que les peuples autochtones adhèrent à des valeurs de conduite morale qui façonnent leur comportement. (Brant, 1990) J'en suis venue à considérer le mouvement de retour à la tradition comme un mouvement pour rétablir les relations morales qui forment la structure des communautés autochtones. Les fondements moraux sont ancrés dans les valeurs, les croyances profondes qui nous tiennent à coeur concernant l'ordre de la réalité, souvent exprimée en termes du bien ou du mal. Les comportements conventionnels qui respectent les codes moraux démontrent que nous appartenons à une société ou à une communauté, que nous savons comment nous comporter.

Les efforts en vue de la guérison spirituelle des personnes blessées se sont transformés en un mouvement visant à « guérir l'esprit partout dans le monde ». Ainsi, on retrouve un engagement généralisé à vivre les cultures traditionnelles, y compris participer aux cérémonies, préserver et retrouver les langues autochtones, articuler les rôles masculins et féminins dans la famille, et incorporer les valeurs

traditionnelles dans les institutions politiques et sociales de la communauté. L'ampleur de ce mouvement de retour aux traditions dans les communautés des Premières nations et inuites a été mesurée pour la première fois dans l'enquête intitulée *First Nations and Inuit Regional Health Survey*. On a demandé aux 9 000 répondants des Premières nations et inuits si le retour aux coutumes traditionnelles était une bonne idée pour promouvoir le mieux-être de la communauté. Plus de 80 % des répondants ont dit oui. (FNIRHS, 2000:193-4). De 53 % à 60 % des répondants estimaient que le retour aux coutumes traditionnelles se traduiraient par un certain progrès dans des domaines comme la spiritualité autochtone, la guérison traditionnelle et le recours aux Aînés. Dans l'équilibre des tendances, environ le tiers des répondants ne voyait pas comment il pourrait y avoir du progrès à revenir aux rôles traditionnels des hommes et des femmes et à la relation avec la terre.

Une démonstration pratique de l'énergie générée par l'engagement communautaire envers la guérison est fournie dans le travail de la Fondation autochtone de guérison (FADG) créée en 1998 pour distribuer les 350 millions de dollars alloués par le gouvernement fédéral pour s'occuper des effets de la violence physique et sexuelle subie dans les pensionnats. La fondation a consacré 156 millions de dollars (800 subventions) à la guérison axée sur la communauté. En 2001, on a réalisé une évaluation provisoire d'un peu plus de 300 des projets financés à ce jour. L'enquête a révélé que 1 686 collectivités et communautés d'intérêts étaient desservies; quelque 59 000 Autochtones participaient à des projets de guérison, dont 1 % avaient été associés à des initiatives de guérison auparavant. En outre, environ 11 000 Autochtones recevaient de la formation en raison du financement de projets. Quelque 13 000 heures de services bénévoles à la communauté sont offerts par mois. Les investissements dans les programmes ont un effet multiplicateur sans précédent en termes de services gouvernementaux. (FADG, 2001)

À propos de l'auteure · *Marlene Brant Castellano, membre de la nation Mohawk, a occupé divers postes au cours de sa carrière : en tant que travailleuse sociale en services à la famille et à l'enfant, épouse et mère à temps plein qui a mis au monde quatre fils, professeure et présidente des études autochtones à l'Université Trent, et plus récemment codirectrice de la recherche pour la Commission royale sur les peuples autochtones. Ses cours, ses recherches et ses publications portent essentiellement sur les questions sociales et culturelles, notamment sur les méthodes de recherche participative et l'application des connaissances traditionnelles dans le contexte contemporain. La professeure Castellano s'est vue attribuer le titre de professeure émérite par l'Université Trent au moment de sa retraite en 1996. Elle a reçu des doctorats en droit des Universités Queen et St. Thomas. Elle a été faite membre de l'Ordre de l'Ontario en 1995. En 1996, elle a reçu le Prix national d'excellence décerné aux Autochtones pour sa contribution à l'éducation. La professeure Castellano réside sur le territoire mohawk Tyendinaga. Elle continue d'écrire, d'agir comme consultante dans le domaine des connaissances autochtones et de la politique sociale, tout en assumant ses responsabilités croissantes de grand-mère.*

Agressions sexuelles, Guérison et Développement communautaire

*Extraits de La délinquance sexuelle chez les autochtones au Canada, de John Hylton –
Collection recherche de la Fondation autochtone de guérison, 2002*

... il importe de reconnaître de nombreuses collectivités autochtones, notamment dans des régions éloignées et dans les régions du Nord, qui ont fait preuve de leadership en mettant au point, en améliorant les techniques et les stratégies de développement communautaire. De plus, comme nous le verrons plus loin, ces approches sont à l'heure actuelle mises en application dans de nombreuses collectivités autochtones dans le but d'implanter des mesures communautaires généralement considérées comme les plus efficaces et les plus fructueuses dans le domaine du traitement de la délinquance sexuelle.

Pour que des solutions efficaces et à long terme soient apportées au problème grave de la criminalité dans les collectivités autochtones, il faut tout d'abord renforcer les familles, les collectivités et les nations autochtones. En effet, la criminalité découle des structures complexes d'ordre culturel, économique et social. Les solutions à long terme n'aboutiront aux résultats escomptés qu'en passant par l'adoption de mesures correctrices à l'égard des conditions de vie, des conditions économiques et des conditions sociales, y compris les conditions d'accès à l'éducation et à l'emploi. Ces efforts doivent être orientés sur la mise en place et le maintien de mesures de sécurité et des mesures sociales positives pour les personnes, les familles et les collectivités. Cette perspective en matière de prévention du crime et de lutte contre le criminalité cadre bien avec la vision des collectivités autochtones, ainsi qu'avec les dernières conclusions des travaux de recherche des spécialistes en prévention du crime (Centre national de prévention du crime, 2001).

Tout en reconnaissant l'importance du développement social, nous sommes également d'avis que les circonstances particulières et l'histoire de chaque collectivité sont uniques. Par conséquent, le plan de développement social de chaque collectivité doit aussi être unique. Le fait est que ce ne sont pas toutes les collectivités autochtones qui ont des problèmes de criminalité ou de délinquance sexuelle. Beaucoup n'en ont pas...Même dans le cas où ces problèmes existent, leur nature, leur portée et leurs traits particuliers, ainsi que l'éventail des solutions possibles, confèrent un caractère unique à chacun de ces cas. En conséquence, nous ne sommes pas en faveur d'une approche bien tranchée, d'une approche uniforme ou en série. Même si nous admettons qu'il y a bien des préoccupations et des aspirations communes à toutes les collectivités, nous considérons pourtant que chacune doit évaluer ses propres besoins, doit être encouragée à tirer des leçons de l'expérience des autres et, en bout de course, trouver des solutions qui lui est propre.

Au chapitre de la délinquance sexuelle, il y a d'autres raisons pour lesquelles les solutions issues de la collectivité s'avèrent plus efficaces. En effet, éloigner l'agresseur de la collectivité et l'incarcérer pendant de courtes ou de longues durées ne constitue pas une stratégie bien efficace pour protéger la collectivité. Bien que cette mesure soit nécessaire dans certaines situations, il n'en reste pas moins que, d'après les études, la plupart des infractions ne sont pas signalées et donc une très faible proportion des délinquants sexuels sont en détention; de toute façon, comme nous l'avons vu, la peine d'emprisonnement n'aboutit pas en une réadaptation ou en un effet dissuasif valable. En fait, la plupart des délinquants victimisent les personnes de leur entourage, de leur famille et de leur collectivité. Abstraction faite de toute mesure prise par le système judiciaire, la majeure partie des délinquants demeurent dans leur collectivité ou y retournent.

De nombreux livres et articles portent sur les principes du développement communautaire. Toutefois, il importe de reconnaître de nombreuses collectivités autochtones, notamment dans des régions éloignées et dans les régions

du Nord, qui ont fait preuve de leadership en mettant au point, en améliorant les techniques et les stratégies de développement communautaire. De plus, comme nous le verrons plus loin, ces approches sont à l'heure actuelle mises en application dans de nombreuses collectivités autochtones dans le but d'implanter des mesures communautaires généralement considérées comme les plus efficaces et les plus fructueuses dans le domaine du traitement de la délinquance sexuelle.

Certains principes essentiels sur lesquels repose le développement communautaire dans les collectivités autochtones ont été identifiés, notamment :

- Reconnaître et préserver les valeurs et la culture traditionnelles de la collectivité, notamment la participation des Aînés à la «visualisation» de l'avenir pour la collectivité;
- Respecter la force et la sagesse des membres de la collectivité;
- S'assurer que la conceptualisation des problèmes à traiter et la démarche visant à les résoudre sont holistiques;
- S'assurer que la démarche de développement s'harmonise aux souhaits et aux besoins des membres, qu'elle se fait en souplesse et qu'elle respecte le «battement de tambour» de la collectivité;
- Collaboration, travail en équipe et constitution de réseaux doivent être prioritaires;
- Assurer la prise en charge communautaire par la participation et l'engagement des membres de la collectivité;
- Laisser le temps à l'engagement et à la participation de s'intensifier au même rythme que se développent la confiance ainsi que l'acquisition de nouvelles connaissances et de nouvelles capacités;
- S'assurer que les solutions adoptées par la collectivité sont viables;
- S'assurer de valider, d'évaluer et de corriger constamment la démarche en fonction de la rétroaction apportée par la participation et l'appui, l'engagement, de la collectivité;
- Axer les efforts sur les solutions plutôt que sur l'établissement de programmes ou d'emplois comme buts en soi;
- S'assurer que l'appui, de quelque nature qu'il soit, accordé à la collectivité « facilite la tâche » et « va de pair avec les efforts » au lieu de « le faire à la place de ou au profit de »;
- Manifester de l'ouverture à l'égard des nouvelles idées et des nouvelles orientations;
- S'assurer que la sensibilisation, l'information des membres de la collectivité ainsi que le développement de leurs capacités font partie intégrante de la démarche;

Dans la pratique, la démarche de développement communautaire dans les collectivités autochtones comporte bon nombre d'étapes essentielles :





- décider de changer;
- s'organiser pour effectuer des changements;
- établir un groupe cadre;
- procéder à une évaluation des besoins;
- dresser un plan;
- obtenir des appuis, des engagements;
- mettre le plan d'action en application;
- évaluer les résultats ou les retombées des changements apportés.

En affrontant des problèmes aussi délicats et complexes que la délinquance sexuelle, il est évident que la collectivité doit être déterminée à prendre en main son avenir. Une fois leur décision bien arrêtée, les membres de la collectivité ont besoin d'avoir la capacité d'agir et d'obtenir les ressources nécessaires pour analyser, planifier et mettre en application les solutions identifiées. Ces mesures correctrices peuvent exiger l'établissement d'infrastructures sur le plan local, notamment l'identification et la mise sur pied d'un groupe cadre composé de dirigeants / animateurs communautaires convaincus et déterminés. Les structures organisationnelles nécessaires peuvent être déjà en place; sinon, elles devront être instaurées. Certaines collectivités peuvent avoir besoin de conseils, de ressources financières et de toute une gamme d'autres appuis pendant une courte période ou pendant longtemps.

En matière de «pratiques exemplaires» relatives au traitement de la délinquance sexuelle dans les collectivités autochtones ou de ce que nous désignons «les meilleures pratiques en voie de développement / émergentes», les approches les plus prometteuses ont été élaborées par des collectivités autochtones mettant en application les principes de développement communautaire d'une collectivité autochtone. Similaires à l'expérience bien connue de Alkali Lake concernant la lutte contre l'abus d'alcool, les deux principales initiatives d'intervention communautaire centrée sur la délinquance sexuelle ont été menées à Hollow Water et Canin Lake. Dans chacun des cas, on a suivi le même modèle de développement communautaire :

- Des membres de la collectivité ont décidé qu'il y avait un problème à traiter et que des mesures devaient être prises à cet égard;
- Quelques dirigeants ont commencé à échanger à ce sujet, à sensibiliser et à consulter d'autres membres, à se constituer un réseau et à engager un dialogue avec les membres de la collectivité;
- Au fil du temps, un consensus de plus en plus large entre les membres de la collectivité concernant la nécessité de prendre des mesures correctrices s'est établi;
- Des travaux de recherche ont été entrepris dans la collectivité pour évaluer les besoins des gens ainsi que pour recueillir des solutions possibles. Un examen en profondeur des perceptions, des attitudes et des idées a constitué une partie importante de cette étude;
- Des solutions possibles ont été soumises à d'autres intervenants ou parties intéressées et à des organisations à l'intérieur et à l'extérieur de la collectivité, notamment des dirigeants communautaires, des autorités du système judiciaire et des bailleurs de fonds potentiels;
- Malgré l'hésitation et le manque d'enthousiasme à prime abord et même la résistance des autorités et des bailleurs de fonds extérieurs, la collectivité a finalement réussi à obtenir l'appui nécessaire pour éla-

- borer dans le milieu communautaire des solutions par le truchement d'un dialogue continu entre toutes les personnes concernées;
- Une entente sur les futures orientations a été conclue; des lignes directrices détaillées, des protocoles et des plans de programmes ont été élaborés. Par la suite, de nouvelles initiatives ont permis l'essai, l'adaptation et la mise en application des mesures adoptées;
- Tout au long de la démarche de mise en application du plan d'action, les membres de la collectivité ont été continuellement invités à faire part de leurs opinions, de leurs suggestions et commentaires, afin que leur volonté soit respectée et que les initiatives atteignent les résultats escomptés;
- L'évaluation continue ainsi que les améliorations apportées n'étaient pas uniquement fondées sur la rétroaction des intervenants extérieurs, mais également sur la rétroaction des membres de la collectivité.

Bien que chaque collectivité soit unique, il semble que, dans une telle démarche, il y a bien des façons d'appuyer des collectivités qui s'y engagent. Des collectivités ayant identifié notamment la délinquance sexuelle comme problématique peuvent être soutenues par l'obtention des ressources financières indispensables à la progression du type de démarche communautaire qui s'est avérée efficace dans d'autres cas. Ces collectivités devraient obtenir avis et conseils et appui d'autres organisations qui ont déjà appliqué une approche similaire. Dans cette foulée d'appui aux collectivités, des outils propres au traitement de problèmes de délinquance sexuelle, comme des guides d'évaluation des besoins, des guides détaillés sur le développement communautaire, de la documentation sur la sensibilisation de l'opinion publique et des exemples de protocoles pourraient être élaborés et diffusés. On pourrait également mettre sur pied des centres de ressources afin de centraliser cette documentation utile. En matière de renforcement des capacités, on pourrait offrir aux dirigeants communautaires qui veulent exceller, se distinguer dans leur collectivité, ainsi qu'aux personnes oeuvrant auprès des victimes et des délinquants des possibilités de formation. À l'aide de conférences, de bulletins d'information et d'autres moyens de communication, on pourrait renforcer les relations et accroître les possibilités de réseautage. Il ne s'agit ici que de quelques exemples d'appui aux collectivités.

.... nous sommes d'avis qu'il existe aussi une assise solide en matière d'expérience en traitement de la violence familiale dans les collectivités autochtones sur laquelle on pourrait s'appuyer. Par ailleurs, nous soulignons encore une fois le fait que les programmes et les services pour délinquants sexuels autochtones constituent un nouveau domaine d'intervention.

Une des problématiques importantes qui doit être abordée concerne l'intégration des croyances et des pratiques autochtones au contenu des programmes de traitement pour délinquants sexuels autochtones et la meilleure manière de le faire. Au même titre que d'autres incertitudes concernant la localisation de ces programmes et la manière ou le moyen de les structurer et de les dispenser, cette question centrale a pour la conception et la planification des programmes une incidence très importante. Il n'y a jusqu'à maintenant que très peu d'essais pilotes quant à des approches différentes et il n'est pas encore possible de tabler avec certitude sur des modèles à suivre ou sur des pratiques fructueuses.

Au chapitre 5, nous avons identifié bon nombre de « façons de faire » permettant l'intégration des croyances et pratiques autochtones au traitement pour délinquants sexuels dispensés aux délinquants autochtones. De façon plus précise, nous ne savons pas lequel ou lesquels des ingrédients suivants pourrait/pourraient contribuer à assurer le succès d'une telle programmation :

- Un petit nombre, un grand nombre, la majorité ou l'ensemble des participants au programme sont autochtones;
- Certaines parties, une grande partie ou l'ensemble du contenu de programme font appel aux croyances et/ou pratiques autochtones;





- Des pratiques ou croyances autochtones spécifiques, mais, exception faite d'autres, sont intégrées au programme;
- Certaines parties, la majeure partie ou tout le contenu du programme sont fondés sur l'approche cognitivo-comportementale / préventive de la récidive normalisée, appliquée au traitement pour délinquants sexuels en général;
- Le programme est dispensé en tout ou en partie par des thérapeutes autochtones;
- Le programme a été partiellement élaboré ou élaboré au complet par des experts autochtones, y compris des Aînés.

La question de savoir quelle est la manière de traiter la délinquance sexuelle fait partie d'un débat plus général portant sur les approches autochtones et les approches occidentales en matière de guérison et comment arriver à une combinaison féconde de ces approches. Au cours des dernières années, un très grand intérêt a été manifesté à l'endroit du rôle des pratiques traditionnelles de guérison, tant du côté des programmes de santé et services sociaux sous contrôle autochtone que celui des programmes desservant la population en général. L'intérêt à l'égard de ces méthodes de guérison et ces thérapies traditionnelles soulève d'autres questions concernant le type et le niveau de coopération entre le personnel de formation classique et les praticiens traditionnels. Des intervenants et des spécialistes en matière de santé ont même préconisé l'intégration des deux systèmes de traitement.

Toutefois, les approches de traitement occidentales, même si elles se sont adaptées aux pratiques traditionnelles, ont tout de même tendance à traiter ces services comme s'il s'agissait de mesures «bouche-trou», palliatives ou provisoires auxquelles les pays en développement et les sous-groupes défavorisés doivent recourir en attendant que des services professionnels adéquats soient mis sur pied et offerts selon le modèle occidental et assurent le même type de service à toute la population. Cette approche présume de la supériorité des approches conventionnelles ou orthodoxes, occidentales, et de la disparition graduelle des soins de santé et de la guérison inspirés par la culture traditionnelle. Au Canada, l'approche en question est rejetée par les tenants de la santé et de la guérison traditionnelle qui considèrent qu'il s'agit d'une manifestation des postulats de l'époque coloniale. Par ailleurs, cette perspective réductrice n'est pas appuyée par l'opinion actuelle partagée par des experts, même dans le cadre du paradigme occidental, qui met trop l'accent sur «la maladie» ou sur la pathologie; d'après eux, il faudrait mieux adopter une approche plus inclusive de la santé et du bien-être. En effet, on est plutôt favorable à plusieurs des pratiques et approches de la médecine traditionnelle, y compris l'inclusion holistique des domaines mental, émotif et spirituel dans le concept global des services de santé et de guérison.

Bon nombre de relations possibles entre les praticiens traditionnels et ceux de la société dominante ont été identifiés par la Commission royale (1996) :

Intégration en étoile. En vertu de cette option, des guérisseurs traditionnels (les pointes de l'étoile) sont formés pour fournir des services de traitement sous la supervision de spécialistes de formation conventionnelle ou occidentale (le centre). Les praticiens traditionnels sont considérés comme des auxiliaires dans un système de santé aux ressources insuffisantes. Leur expérience est minimisée, et la portée de leur pratique indépendante est fort limitée. Dans ce modèle, l'objectif à long terme est d'accroître la disponibilité de services de traitement à l'occidental;

Prestation de services de soutien. Dans cette option, les guérisseurs traditionnels collaborent avec les spécialistes de formation classique pour dispenser des services de soutien spécifique. Ces services peuvent se limiter à un appui d'interprétation ou englober des fonctions psychothérapeutiques et cérémonielles. Dans la gamme étroite de ces fonctions secondaires, ce modèle donne aux guérisseurs traditionnels un rôle indépendant dans le système de soins. Il présume que ce rôle sera permanent (sauf si les pratiques traditionnelles per-

dent de la valeur aux yeux des Autochtones), mais il ne protège ni n'encourage les pratiques traditionnelles en tant que telles;

Indépendance fondée sur le respect. Dans cette option, les services de santé et de guérison traditionnelle et ceux de la société dominante sont établis et dispensés séparément, dans des systèmes parallèles où les praticiens se respectent mutuellement. Ils s'adressent des patients et, à l'occasion, ils collaborent pour dispenser à leurs clients des services de guérison. Chaque système est considéré comme ayant sa valeur propre; chacun apprend de l'autre, et la guérison traditionnelle est conçue comme un domaine de spécialité des soins de santé, parmi beaucoup d'autres. Dans ce modèle, la décision de consulter l'un ou l'autre système – ou les deux en même temps – appartient au client.

Nouveau paradigme de la collaboration. Dans ce modèle futuriste, les praticiens traditionnels et les praticiens de la biomédecine travailleraient de concert pour élaborer des techniques et des pratiques novatrices en vue de promouvoir et de restaurer la santé, en tirant les meilleurs éléments des deux systèmes ou en recombinaison ces éléments pour créer des approches entièrement nouvelles de la santé et de la guérison. Ce modèle ne préconise pas la fusion ni la synthèse des deux traditions en une seule médecine intégrée. Il suppose plutôt que les deux systèmes seraient irrémédiablement modifiés par leur collaboration, mais conserveraient leur indépendance. Il suppose aussi la possibilité que de nouvelles méthodes de guérison, de nouveaux traitements et de nouvelles thérapies naissent de cette union fertile.

Le nouveau paradigme de la collaboration» plaît à de nombreux analystes, autochtones et non autochtones. En fait, certains guérisseurs traditionnels appuient cette approche comme une stratégie immédiate permettant d'assurer la santé et le bien-être de la personne parce que les philosophies autochtones de la santé et de la guérison ont beaucoup à offrir à un monde malade et égaré. Toutefois, tous les praticiens ne sont pas de cet avis. Certains sont tout à fait disposés à explorer et à élargir les domaines communs et les possibilités de collaboration, tandis que d'autres sont sceptiques et méfiants; ils préfèrent n'avoir aucun contact avec la médecine de la majorité et ils refusent toute réglementation canadienne.

Par conséquent, les possibilités de collaboration entre les systèmes de santé et de guérison sont peut-être exagérées. La guérison traditionnelle et la guérison conventionnelle ou orthodoxe présentent de profondes différences. La notion d'une collaboration accrue suscite une forte opposition parmi de nombreux praticiens qui ont exprimé de l'inquiétude au sujet des conséquences négatives qu'une intégration des systèmes de soins de santé traditionnels et conventionnels trop rapide ou trop poussée pourrait avoir.

À travers l'histoire, les praticiens de la guérison occidentale ont prétendu que leurs méthodes étaient généralement supérieures, manifestant peu d'intérêt pour les pratiques alternatives ou complémentaires. On ne saurait donc trop s'étonner que de nombreux guérisseurs traditionnels craignent que la collaboration mène à la cooptation et à la domination. Cependant, dans un esprit de réforme, à mesure que les pratiques orthodoxes occidentales évolueront, en réaction aux pressions, les possibilités de collaboration mutuelle et respectueuse pourront augmenter.

En s'appuyant sur ces considérations, la Commission royale (1996) a exprimé l'avis que l'objectif de la politique officielle à court et à moyen terme devrait être «[TRADUCTION] l'indépendance fondée sur le respect ». Pour en arriver à cet objectif, la guérison traditionnelle devra être appuyée pour se développer et s'autoréglementer. Les praticiens de formation classique et occidentale auront besoin d'un leadership fort et dynamique pour encourager le respect et la collaboration à l'égard des guérisseurs et des Aînés autochtones. À long terme, il appartiendra aux futurs gouvernements, aux praticiens des deux systèmes et aux clients de négocier les conditions de la collaboration entre les deux systèmes. Nous croyons qu'il convient de faire l'expérience d'approches et de modèles différents, si les circonstances le permettent, de telle sorte que toute une gamme d'options puissent être clairement définies et suivies de près pour en déterminer les effets.

Les voies de la guérison : Un rassemblement de collectivités aux prises avec le problème de la déviance sexuelle

Extrait du rapport du Solliciteur général du Canada.
http://www.sgc.gc.ca/publications/abor_corrections/APC19CA_f.pdf

Les délinquants en tant que membres de la collectivité

Tandis que les collectivités ont commencé à briser le mur du silence et à faire face à la résistance de leurs membres, on a pris conscience de la nécessité de s'approprier du problème de la violence sexuelle. On a souligné que les victimes, les survivants et les délinquants étaient des membres de la collectivité et, qu'à ce titre, nous ne pouvions pas établir une distinction entre « eux » et « nous ». Conformément aux enseignements et à la philosophie autochtones, les individus, les familles et les collectivités sont considérés interdépendants. Les délinquants, les victimes et les survivants sont des membres de la collectivité et, à ce titre, ont droit à la compassion et à l'acceptation. C'est cette perception des délinquants comme parents et l'engagement envers tous les membres de la famille qui servent de fondement à l'élaboration de programmes de guérison.

« Nous devons nous rappeler que les membres de notre famille qui sont derrière les barreaux et que ceux qui ont fait du mal aux autres ou à eux-mêmes sont toujours les nôtres. Nous avons toujours des responsabilités envers eux, et eux, envers nous, et nous devons veiller à ne pas mépriser les pauvres gens qui ont commis ces gestes. Tout ce que nous sommes autorisés à faire, c'est d'avoir de la compassion pour eux, de prendre soin d'eux. On ne sait jamais, dans la prochaine génération, un membre de notre famille pourrait être victime ou agresseur. Si c'était le cas, nous aimerions que les membres de notre famille fassent l'objet de compassion et qu'on prenne soin d'eux. Pour moi, ce qu'il faut retenir, c'est que ces gens sont les nôtres et qu'on ne peut les séparer ni les éloigner de nous. »

Amorcer le processus de guérison : Où commencer? Comment procéder?

Après tout ce qui a été dit jusqu'à maintenant, il peut être intimidant de tenter de relever le défi que représente le processus de guérison. Les participants ont décrit des façons par lesquelles leurs collectivités et eux-mêmes avaient commencé à briser le mur du silence et entrepris le processus de guérison. Ils ont aussi précisé à quel point il était important non seulement de connaître ce que font d'autres gens et d'autres collectivités, mais aussi d'élaborer des programmes et des méthodes adaptés aux besoins de leur propre collectivité.

Au départ

Un des participants a exposé en détail la démarche que les membres de sa collectivité et lui-même avaient adoptée pour se pencher sur le problème de la violence sexuelle. Les participants ont discuté de la façon dont ils s'y étaient pris pour entreprendre leur examen du problème, de la manière dont ils s'y étaient préparés, des mesures qu'ils avaient prises pour faire participer d'autres membres de la collectivité et, enfin, de la façon dont ils avaient cerné les défis et les facteurs qui les avaient motivés à poursuivre leurs efforts.

« Chez nous, quand on a décidé de s'attaquer au problème de la violence sexuelle, on a d'abord travaillé sur nous-mêmes. Comme on avait tous été victimes pendant notre enfance, on en avait long à raconter. Pour la première fois, on pouvait parler de ces expériences alors qu'on était dans la fin de la vingtaine ou la trentaine. On s'est mis en cercle et on a juste pleuré, pleuré et pleuré. Je pense que pendant la première semaine, tout ce qu'on a fait, c'est pleurer. En faisant cela, on a commencé à comprendre toutes les émotions qui nous habitaient, on s'est senti de plus en plus forts et, après un certain temps, on a pu parler de ce qui nous était arrivé. À partir de là, on a décidé de se concentrer sur les groupes marginaux dans la collectivité avec lesquels on allait parler de notre expérience. Et c'est ce qu'on a fait. On a réuni les dirigeants locaux à un endroit particulier. Il y avait là le chef et les membres du conseil et, comme ils étaient tous membres d'une même famille étendue, ils savaient ce qui m'était arrivé et ce qui s'était produit dans nos relations familiales. Ainsi, ils n'ont pas pu nier ce qui m'était arrivé et, à cause des liens que nous avons, il est plus facile pour eux d'admettre la vérité lorsque c'est un membre de leur propre famille qui parle. Je pense que c'est plus facile pour une autre famille de nier ce que je dis, mais ma propre famille ne peut faire cela à cause des liens qui nous unissent. Voilà comment ça s'est passé. À un autre moment, on a réuni les leaders cachés des groupes familiaux. On les a mis en cercle et on a formé de petits cercles pour leur raconter notre expérience. On a tous touché chaque famille de la collectivité. Voilà ce qu'on a fait. Le dernier groupe avec lequel on a travaillé, c'est celui des enfants. On s'est assis avec eux et on leur a parlé de notre expérience. Ce sont ces Les voies de la guérison : un rassemblement de collectivités petits qui ont eu le courage de faire quelque chose à propos de leurs problèmes. On a presque senti qu'on

La paternité

10 Conseils universels + 1 pour être Un Père Responsable
http://www.dadscan.org/fathering_tools.html

1. Soutenez et respectez la mère de vos enfants.

2. Travaillez en équipe et partagez les tâches relatives à l'éducation des enfants à parts égales.

3. Consacrez du temps à vos enfants.

4. Démontrez votre amour et votre affection à vos enfants.

5. Protégez votre famille.

6. Passez du temps en famille.

7. Parlez de vous.

8. Veillez à ce que votre lieu de travail soit un endroit convivial pour les pères.

9. Donnez l'exemple.

10. Être un père responsable, c'est pour la vie.

11. 10+1. LES PAPAS le peuvent aussi !

Ayez confiance en vous et en votre possibilité d'être un père présent et bienveillant pendant toute la vie de vos enfants. Tout enfant mérite un père aimant, responsable et présent



On a presque senti qu'on leur donnait la permission de parler de ce qui leur arrivait parce que, tout à coup, on a été inondés d'histoires. C'est toujours les enfants qui nous ont conduits à l'étape suivante. Une fois qu'ils ont compris qu'ils peuvent parler de ça, qu'on sera là pour les appuyer et pour les croire, c'est tout ce qu'ils ont besoin de savoir, quelqu'un qui les croira quand ils diront ce qui se passe. À certains moments, on avait juste envie de tout abandonner parce que c'est très difficile de parler de ce problème dans la collectivité.

Mais c'est toujours les enfants qui nous ont rappelé de façon subtile qu'au début, on avait dit qu'on serait là pour eux. C'est eux qui vraiment remettent en question notre façon d'aborder la guérison. Une des jeunes victimes, âgée de 15 ans, insistait toujours pour travailler avec son père. C'est grâce à elle qu'on a commencé à réunir les victimes et les agresseurs. Alors, c'est toujours les enfants qui ont remis en question notre façon de faire les choses et qui nous ont poussés à continuer, à ne pas abandonner. Je pense qu'ils nous ont vraiment fait comprendre que si on abandonnait maintenant, on allait transmettre un gâchis à la génération suivante. Que si on arrêtrait maintenant, il serait beaucoup plus difficile pour eux, une fois grands, de s'attaquer au problème. Ainsi, on s'est fait rappeler sans cesse de ne pas abandonner. C'est comme ça qu'on s'y est pris. »

D'autres ont souligné aussi à quel point il était important de se réunir, de discuter de ce qu'il fallait faire, d'échanger avec d'autres qui avaient entrepris le processus et de faire les efforts nécessaires. « On s'est assis et on a parlé de ce qui n'allait pas et on a discuté de la façon de changer les choses. On a lancé toutes sortes d'idées, puis on s'est dit : " O.K., voilà ce qu'on va faire ". Il se peut que ça ne marche pas, mais on va travailler pour que ça change. Pas juste un d'entre nous, mais quatre ou cinq. »

« Il faut vraiment examiner sa propre collectivité. Tu es la seule personne qui connaît les problèmes et les solutions pour ta collectivité... Tu commences par regarder les solutions d'autres personnes qui souhaitent changer les choses, parler [avec des gens] que tu as vu changer des choses dans leur vie et qui s'efforcent sincèrement d'apporter des changements. Tu te demandes : " Comment peut-on faire ça? ", car c'est la chose la plus importante. Vous savez, tout le monde travaille en vase clos et chacun a son propre mandat. La province a un mandat. La bande a son propre mandat et le centre de traitement aussi. O.K., comment remplir son mandat et que faire pour le mieux-être de la collectivité? Il faut vraiment lancer des idées... Il faut examiner la situation et discuter avec des gens qui veulent que les choses changent. Comment faire? Il faut travailler en ce sens et prendre comme point de départ sa collectivité. Une fois qu'on a commencé, on peut se tourner vers d'autres sources d'information qui peuvent nous aider. Mais ta vision doit être vraiment très solide. »

Traitement et guérison : attitudes et approches à l'égard de la déviance sexuelle

Principes et attitudes à l'égard du traitement et de la guérison

Pendant leur discussion sur le processus de changement, les participants ont dégagé les principes clés du traitement et de la guérison. Ils ont dit qu'il fallait aborder le changement et le traitement au moyen d'une approche de guérison fondée sur une perspective d'espoir et l'attente de changements positifs.

Ils ont souligné l'importance de rétablir l'équilibre et d'aborder la guérison d'une manière qui tienne compte de la culture. Ils ont aussi fait remarquer que le processus de guérison devait non seulement permettre de s'attaquer aux problèmes existants, mais aussi être axé sur la réduction et la prévention de tels problèmes.

Message d'espoir et de guérison

On a décrit la démarche de guérison comme étant fondée sur l'espoir, et de laquelle se dégage le sentiment profond que les gens peuvent améliorer leur sort, changer et s'épanouir. Les personnes qui ont subi des mauvais traitements d'ordre sexuel n'étaient pas vues comme des victimes n'ayant pas les moyens de s'épanouir, de guérir et de passer à autre chose. Les agresseurs étaient vus comme des personnes capables de guérir, et non pas comme étant le résultat de leurs infractions. On a jugé qu'il était possible de gérer le risque et de se libérer d'une vie caractérisée par la déviance. « On dit des choses comme : " Les victimes sont marquées pour la vie ". Ce n'est pas une façon de véhiculer un message de guérison. On dit aussi que les délinquants sexuels seront toujours dangereux, qu'il faut toujours le leur rappeler et qu'ils doivent toujours faire telle ou telle chose, sinon ils retomberont dans la criminalité. Ce n'est pas là un message d'espoir ni une façon de faire ressortir le potentiel de guérison. » « Si on traite les gens tels qu'ils sont, ils resteront les mêmes. Si on les traite comme ils sont capables de devenir, alors on retrouve tout le potentiel de mieux-être, de guérison, de changement, d'espoir et de collectivité, et toutes les qualités de ce genre. » Les voies de la guérison : un rassemblement de collectivités « Ce que j'ai appris en vivant dans des collectivités autochtones, c'est que le changement est possible et que, si l'occasion se présente, il se produira vraisemblablement. »

Rétablir l'équilibre et la responsabilité

Selon les participants, la guérison repose sur le rétablissement d'un équilibre à la fois pour l'individu et dans ses rapports avec les autres et la collectivité. Ils ont également fait remarquer qu'il incombait à l'individu de rétablir cet équilibre, bien qu'il doive obtenir l'aide de bien des gens

pour y parvenir. « Il faut aider à améliorer les choses parce que, quand on s'y prend mal, on entraîne un déséquilibre. Il faut aussi créer un milieu sûr, un milieu où ils – pas nous – peuvent rétablir l'équilibre... Il faut le faire de façon à leur permettre de conserver leur dignité et de recouvrer leur propre force et leur propre capacité pour agir, car, dans mon vocabulaire, il n'existe pas de mots comme charité. Cela n'existe pas. Si on me fait la charité, notre relation n'est plus équilibrée parce qu'on me donne quelque chose et que je ne donne rien en retour. Alors, dans mon vocabulaire, il n'existe pas de mot pour cela. On ne peut pas faire cela. Comme il faut toujours atteindre un équilibre, on doit permettre aux gens de donner en retour et de rétablir l'équilibre, car il leur appartient de le faire. Ce n'est pas notre responsabilité, et il ne faut pas la leur enlever. » « Il est nécessaire de rétablir l'équilibre pour toutes les parties intéressées. » « Dans notre culture, le délinquant ne fait pas du mal qu'à lui-même, il en fait aussi aux groupes de la Maison [le sien et celui de sa victime] qui peuvent comprendre entre 5 et 200 membres. Ils doivent travailler ensemble pour rétablir l'équilibre, la paix et l'harmonie. »

Tenir compte de la culture

Souvent, lors de leurs discussions sur le processus de guérison, les participants ont parlé des méthodes de guérison traditionnelles et de celles fondées sur la culture, ainsi que de l'importance de retourner aux enseignements et aux cérémonies. Ils ont aussi souligné l'importance du rôle des Aînés dans le processus de guérison. Ils ont reconnu qu'il était important de pouvoir comprendre et utiliser des techniques et des stratégies de traitement psychologique, mais ont ajouté qu'il était nécessaire de traiter les gens en tenant compte du contexte culturel.

« D'après moi, il serait très important que les gens qui travaillent dans ce domaine prennent conscience que [le fait de comprendre] la culture de l'autre est une façon de favoriser la guérison. Si on ne fait pas cela, un élément sera perdu et il se peut que la 12 guérison soit impossible. »

Les voies de la guérison : un

« En abordant le problème du point de vue spirituel... peut-être, et je dis bien peut-être, on pourra les diriger sur cette voie et leur montrer comment maîtriser ce comportement. Il faut que ça cesse quelque part – la violence, la colère, la critique, tout ce que la cérémonie du calumet nous apprend à ne pas faire.

La prévention

Les participants ont fait remarquer qu'il ne suffisait pas de se pencher sur les torts déjà causés par la violence sexuelle dans les collectivités. Il est aussi important de creuser à la racine du problème et de mettre en oeuvre une démarche de guérison





qui réduira le plus possible les risques de récidive. « On doit commencer notre travail auprès des enfants et les laisser devenir des adultes qui n'auront pas toutes sortes d'idées confuses sur la sexualité et sur la façon de traiter les femmes. »

« On ne doit pas seulement tenter de guérir les victimes de la violence sexuelle, mais aussi d'examiner les causes de ce problème et d'essayer de réduire les cas d'agression et de les prévenir pour qu'il y ait moins de souffrance et de douleur. »

Le processus de guérison

Les participants ont aussi discuté des principaux éléments du processus de guérison, éléments qui, à leur avis, devraient être en place pour que l'on puisse progresser sur la voie de la guérison. Créer un sentiment de sécurité, adopter une approche compatissante et exempte de jugement et être disposé à faire preuve de bonté à l'endroit des gens auprès desquels on intervient sont toutes des mesures qui, de l'avis des participants, sont nécessaires pour favoriser la guérison. Ils ont aussi souligné que le processus de guérison devait être axé sur le client et répondre à ses besoins, plutôt que de tenter de faire entrer le client dans un programme de traitement préétabli. Les participants ont également dit qu'il était important que le client assume ses responsabilités pour que le processus de changement soit efficace; toutefois, ils ont ajouté que les intervenants devaient, eux aussi, assumer leurs responsabilités à l'égard des rôles qui leur sont confiés et des personnes auprès desquelles ils interviennent. Enfin, ils ont fait observer qu'il était important de faire preuve de créativité dans leur approche de la guérison et de tenter d'utiliser des méthodes différentes qui susciteront l'engagement des clients et qui leur seront bénéfiques.

Un milieu sûr et propice à la guérison

Les participants ont discuté de la réticence et de la crainte associées à la divulgation de situations de violence sexuelle. Une des stratégies de traitement qui revenait le plus souvent dans les discussions consistait à créer un milieu sûr pour les victimes, les survivants et les délinquants pour qu'ils puissent parler de leurs secrets en matière de violence sexuelle.

Les voies de la guérison : un rassemblement de collectivités

« On n'a toujours pas réussi à faire parler les hommes de notre collectivité de ce qui 14 leur est arrivé parce que ce n'est pas sûr pour eux de le faire. Ils n'en parlent que lorsqu'ils y sont forcés et on dirait presque qu'ils doivent d'abord faire du mal avant de pouvoir composer avec la douleur qu'ils ressentent. Alors, le milieu n'est pas encore assez sûr pour que les hommes divulguent les situations d'agression. »

« Dans ma collectivité, je trouve qu'il est nécessaire de bâtir un milieu sûr. Je pense que, pour toutes les victimes et tous les délinquants, c'est ce qu'il faut d'abord faire. Créer un milieu où ils se sentent en sécurité et où ils peuvent divulguer leurs secrets. » « En résumé, il faut un milieu sûr, un processus où les gens se sentent à l'aise pour composer avec ce qui est nécessaire. » « S'ils sont aux prises avec des problèmes d'alcool ou de drogue, ils doivent partir. S'il y a de la violence ou des menaces... voilà des choses qui ne sont pas négociables, parce que le milieu doit être sûr. » Une approche fondée sur la compassion et le respect en matière de traitement des délinquants Les enseignements et les expériences dont ont fait part les participants soulignaient à quel point il était important de traiter tous les gens avec respect, dignité et compassion. À cet égard, les participants ont dit qu'il fallait voir les agresseurs comme des êtres humains aux prises avec des problèmes d'ordre sexuel, plutôt que de les étiqueter comme « délinquants sexuels ». Dans ce contexte, et conformément aux méthodes traditionnelles de guérison, les participants ont parlé d'une approche holistique en matière de guérison où l'individu doit tout mettre en oeuvre pour équilibrer les quatre dimensions de sa vie :

physique, mentale, émotive et spirituelle. À cet égard, les participants ont reconnu qu'il était important d'aborder le comportement déviant, mais aussi ont souligné la nécessité de prendre conscience et de s'occuper de tous les aspects de la personne. Ils ont précisé qu'il fallait reconnaître les qualités des individus qui commettent des infractions sexuelles et prendre conscience de la nécessité de déceler et d'améliorer ces qualités. D'après les participants, si l'on parvient à amener les gens à se sentir mieux dans leur peau, ils peuvent accroître leur capacité de gérer les problèmes. « Il faut leur offrir les mêmes possibilités de respect, d'honneur et de dignité, ainsi que toutes les qualités dont chacun d'entre vous a parlé dans ce cercle. » « [Il est important] d'accepter les délinquants comme des personnes qui ont fait du mal aux autres, mais ce n'est pas ce qu'ils sont. Il s'agit d'un de leurs actes, pas de l'ensemble de ceux-ci. »

« Il existe bien des façons, et qui recourent beaucoup moins à des jugements... d'accepter les gens, de les valoriser, de les apprécier, eux et tout ce qui les constitue. » « Au pavillon, nous croyons que tous nos gens ont de la valeur, peu importe ce qu'ils ont fait. Ils ont des remords. Ils savent qu'ils ont fait du mal. Il n'y a aucun doute qu'ils savent tout le tort qu'ils ont fait. On n'a pas besoin de leur rebattre les oreilles de cela. Ils le savent déjà. » « Ceux qui commettent des infractions, ce ne sont pas des délinquants sexuels, ce sont des personnes. Ce sont des membres de notre collectivité. Ce qu'ils font n'est pas bien, mais ils sont malgré tout des membres de notre collectivité. Je pense que c'est là-dessus qu'on essaie de se concentrer, et on tente de les aider à redécouvrir le fait qu'ils sont des êtres humains dignes et qu'on se préoccupe de leur bien-être. On n'aime pas leur comportement et on ne l'acceptera pas, mais on veut les encourager comme êtres humains. On essaie vraiment de faire ressortir leurs aptitudes, leurs talents et leurs bons côtés pour qu'ils se sentent mieux dans leur peau. Il semble que ça marche. Quand ils se sentent mieux dans leur peau, ils sont moins tentés d'adopter les comportements qui, avant, leur permettaient de se sentir mieux. Tous ces types ont de grands talents et de grandes aptitudes, et tout ce qu'on doit faire, c'est de les encourager à les utiliser. »

Une approche axée sur le client

Les participants ont dégagé un consensus selon lequel la guérison devait être axée sur le client. À cet égard, pour qu'elles soient efficaces, les méthodes de guérison doivent répondre aux besoins du client. Cette constatation se traduit en deux approches principales en matière de traitement et de guérison.

Premièrement, les délinquants ne devraient pas être considérés comme étant tous les mêmes; par conséquent, la planification du traitement doit être personnalisée. Les participants étaient moins favorables aux programmes rigides, qui prodiguent le même enseignement à tous les participants, sans souplesse ni possibilité d'adaptation aux différents besoins. Deuxièmement, les participants ont soutenu avec insistance que le client devrait prendre part à la planification du traitement et être membre actif de l'équipe de traitement, car c'est lui que vise le processus de changement. Les participants ont fait remarquer qu'en évitant de s'ériger en spécialistes du traitement et de la guérison et en permettant à chaque personne d'orienter sa propre démarche de guérison, on peut aider les gens à s'engager dans le processus de changement et être habilités par celui-ci.

Souvent, on nous appelle pour obtenir un plan de traitement ou un guide sur la façon de travailler avec les délinquants ou avec les victimes. Il n'est pas facile de fournir ces renseignements parce qu'on ne traite pas tous les délinquants et toutes les victimes de la même façon. Ils ont tous des problèmes différents et s'y prennent tous d'une façon différente. Il est très difficile de répondre à une question comme : " Comment intervenez-vous auprès des délinquants et des victimes? " Alors, on fait beaucoup de conférences de cas, on évalue les





cas et on conçoit un plan de traitement pour chaque cas. » « " Ce type devrait être là ". Ils appellent cela une approche axée sur le client. Il faut qu'ils aient un sentiment de propriété pour qu'on puisse leur enseigner un sens des responsabilités. » « Nous offrons des séances de counseling individuel à nos clients et, comme je l'ai dit, nous tentons de permettre aux clients de nous faire part de leurs besoins, de les laisser orienter leur propre démarche de guérison, de leur laisser dire ce dont ils ont besoin parce qu'ils sont les mieux placés pour le faire. Nous n'avons jamais prétendu être des experts; nous ne sommes que des membres de la collectivité souhaitant mettre un terme à la violence sexuelle. Nous avons des compétences, mais la collectivité croit toujours à tort que nous sommes des experts. Nous ne sommes pas des experts. Nous apprenons, nous aussi, au fur et à mesure. » « Je pense qu'une des raisons pour lesquelles nous avons du succès dans ce domaine, c'est que nous travaillons ensemble [avec les clients]. Il s'agit vraiment de répondre aux besoins des hommes auprès desquels nous intervenons. » « [Il faut] répondre à leurs besoins. Il me dit comment il souhaite travailler, et c'est à nous de le faire. » « Je n'ai jamais vu autant de succès que lorsque la personne avec laquelle on travaille est présente et qu'elle participe dès le début. »

Responsabilités des clients

Une approche axée sur le client exige une responsabilité individuelle. Les participants ont reconnu que, pour que le processus de guérison puisse commencer, l'individu devait souhaiter guérir et être motivé à le faire, ainsi qu'assumer les responsabilités à l'égard de lui-même, de son comportement et de sa participation au processus de guérison.

« Eh bien, je dois dire qu'aucun traitement au monde ne peut aider une personne... qui ne veut pas s'aider elle-même. » « Voici une chose que l'on entend : " Prends-le avec toi. Sinon, laisse-le tout simplement là. Ne le prends pas ". La première question que je pose, c'est : " Es-tu ici parce que tu le veux vraiment ou parce que tu veux éviter le système judiciaire? " À cette question, bon nombre répondent : " Oui, j'ai vraiment besoin du traitement. Il faut Les voies de la guérison : un que j'y aille ". Je leur réponds alors : " Pourquoi, pourquoi? C'est pour toi ou c'est pour quelque chose d'autre? " C'est tout. Il faut vraiment vouloir le faire. »

Une approche novatrice

Comme il n'existe pas de programmes préétablis et normalisés qui puissent répondre aux besoins de chacun, les participants estimaient qu'il fallait faire preuve de créativité et de volonté pour examiner différentes façons d'aider les gens à guérir. « Ce que j'encouragerais certainement, c'est la créativité – sortir du moule des soins psychologiques et examiner des façons d'encourager les gens quand leurs méthodes ont échoué pour qu'ils sachent au plus profond d'eux-mêmes qu'ils peuvent essayer autre chose. Dans bien des cas, ça marche. » Le pouvoir des gestes simples de bonté Conformément aux messages voulant que l'on traite les délinquants comme des personnes qui valent plus que la somme de leurs infractions et que l'on adopte des méthodes de traitement fondées sur la compassion et le respect, les participants ont dit qu'il était important de faire preuve de compassion et de sollicitude au moyen de gestes simples de bonté.

« Bien des gens n'ont jamais bénéficié de gestes simples de bonté et de compassion, et il faut qu'ils réapprennent cela. Il nous incombe de leur donner cela, de prendre soin d'eux, pour qu'ils comprennent comment il faut s'occuper les uns des autres, car des liens nous unissent et on fait partie de la même grande famille. On a constaté que ça marchait beaucoup mieux que d'imposer toutes sortes de sanctions comme on faisait avant. »

« Habituellement, dans les centres de traitement, on n'utilise pas [d'approches fondées sur la compassion]. À ces endroits, les intervenants n'oseraient jamais serrer un patient dans leurs bras et n'ont jamais l'air heureux de voir les patients. Ils pensent que ce ne sont que des patients et qu'ils sont là pour soigner les maladies. Si seulement ils pouvaient aller au-delà de la maladie, se rendre compte qu'ils ont affaire à des êtres humains et entretenir des relations au niveau le plus élémentaire, on obtiendrait plus de résultats. J'ai vu cela arriver beaucoup de fois. »

« Je me rappelle qu'une personne m'a déjà dit ceci : " Je ne me souviens pas de la dernière fois où quelqu'un m'a touché juste parce qu'il me voulait du bien. Les seuls attouchements que j'ai jamais connus ont toujours été de nature sexuelle. " Tout le monde s'est mis à pleurer et à parler de ses expériences personnelles. »

Ouverture et honnêteté dans le cercle et les cérémonies

Les Aînés ont parlé de l'importance des enseignements, des cérémonies et des rites. Ils ont discuté du pouvoir que confère la plume d'aigle et comment cela les pousse à

s'ouvrir et à dire la vérité. Ils ont aussi parlé de l'importance du cercle et des cérémonies, ainsi que de la façon dont les participants au cercle sont poussés à s'ouvrir et à voir des similitudes entre leur vie et celle d'autres personnes engagées sur les voies de la guérison.

« Il tenait la plume dans ses mains pendant que les herbes brûlaient. Il a dit : " J'ai été malhonnête avec vous. Je n'ai pas encore gagné votre confiance, mais je tiens à vous dire pourquoi je suis ici. Je suis ici parce que j'ai agressé sexuellement ma nièce ".

J'attendais les réactions des autres hommes... puis, spontanément, certains se sont mis à raconter comment ils avaient été agressés sexuellement et ont dit n'en avoir jamais parlé à personne d'autre, même pas à l'agent chargé de leur cas. Les dossiers n'en faisaient pas mention. Ainsi, quand on est vraiment sincère dans sa démarche, surtout sur le plan spirituel, et qu'on utilise les remèdes, ça peut vraiment marcher. »

« Je veux juste dire que, ce qui m'a toujours frappé dans le cercle, c'est que plus les gens parlent et se laissent aller, plus il semble que leurs expériences soient les mêmes. Si ce n'est pas le cas, ils ont l'occasion idéale d'apprendre des autres. » Tous sont égaux sur les terres sacrées

Un des thèmes qui est ressorti au cours du cercle, c'est la nécessité de respecter les autres et de ne pas porter de jugements. Ainsi, les participants ont précisé qu'il ne fallait pas établir de distinction entre les délinquants sexuels et les autres types de délinquants, ni entre les délinquants autochtones et les délinquants non autochtones, lorsque venait le moment de participer aux cérémonies de guérison traditionnelles.

Enseignements des Aînés

Tout au long du rassemblement, les Aînés ont fait part de divers enseignements. Ces derniers portaient sur la façon dont nous, les intervenants, pouvions prendre soin de nous-mêmes, nous épanouir et rester forts. Les Aînés nous ont aussi communiqué des enseignements qui, à leur sens, étaient pertinents pour les gens qui avaient eu des comportements sexuels inacceptables. Voici certains des enseignements dont les Aînés nous ont parlé pendant le rassemblement.

Ne pas entretenir de sentiments négatifs

Les participants ont précisé qu'il était important de parler de ses sentiments, de ne pas les retenir, et d'être en mesure de progresser malgré les sentiments difficiles.

« Dans les cercles, les cérémonies de la suerie et autres auxquels nous participons, je leur recommande d'y laisser leurs problèmes. Ils parlent de leurs problèmes lors de ces occasions... on les laisse là. »

Rester fort grâce aux chants

Les participants ont discuté de l'importance des chants. Ils ont mentionné que les chants étaient une façon de maintenir et de renforcer le sentiment d'identité personnelle. Ils ont aussi dit qu'ils représentaient un moyen de se remonter le moral et de se sentir mieux dans sa peau.

« Les chants sont aussi vieux que les collines, peut-être même plus. On ne les a pas changés. On les répète année après année. Mes chants sont, d'un côté, ceux de ma grand-mère et, de l'autre côté, ceux de mon grand-père. Les difficultés... même quand on ne se sent pas bien, on utilise ces chants pour se remettre d'aplomb. »

L'importance de la prière

Les participants ont fait remarquer que la prière était une façon fondamentale de communiquer avec le Créateur et que quiconque pouvait l'utiliser. Les Aînés ont parlé de l'importance de prier, d'obtenir force et conseils auprès du Créateur et de savoir que n'importe qui peut prier.

« " Notre travail, c'est la prière ", m'a déjà dit un Aîné. " Si tu ne sais pas parler au Créateur, tu peux toujours faire une prière. Tu en inventes une. Tu peux y arriver. "

C'est comme ça que j'ai appris. Personne ne m'a montré à prier. »

L'importance de la vérité, de la compréhension, du respect et de la connaissance

Un Aîné a souligné l'importance des enseignements touchant la vérité, la compréhension, le respect et la connaissance. Il a décrit comment ces enseignements étaient interreliés et quel était leur rôle dans le processus de guérison.

CODES DE CONDUITE TRADITIONNEL OJIBWE
Extrait du rapport Les quatre cercles de Hollow Water

http://www.sgc.gc.ca/publications/abor_corrections/199703_f.pdf



Le code de conduite de la jeune fille

Après la puberté, les jeunes hommes et les jeunes filles étaient soumis à des règles différentes en matière de comportement sexuel. On encourageait le caractère aventureux des garçons, qui pouvaient s’engager dans des relations sentimentales. Les filles, en revanche, devaient faire leur deuil de la liberté dont elles jouissaient auparavant et adopter le comportement propre aux femmes dès leurs premières règles. « Elle devait garder les yeux baissés, éviter de parler et s’occuper à diverses tâches⁴³. » Les membres de la famille immédiate de la jeune fille avaient désormais l’importante responsabilité de la surveiller étroitement, de la chaperonner et d’assurer son instruction.

Souvent, les membres de la famille étaient trop occupés ou relâchaient leur surveillance, et la jeune fille succombait aux avances d’un séducteur. La situation s’aggravait quand la grossesse devenait évidente; les gens se rendaient compte; on jasait, on spéculait et on tenait même des propos grivois. Les parents voulaient connaître l’identité du père et menaçaient leur fille si celle-ci gardait le silence. Le problème pouvait parfois se résoudre par un mariage et la naissance d’une nouvelle famille, mais la jeune fille ne pouvait pas toujours s’en tirer à si bon compte. Le garçon refusait de se marier, ou la jeune fille avait plusieurs amants - chacun étant prompt à se vanter, mais peu désireux de se marier. Les règles de conduite qu’on lui avait inculquées prenaient une signification toute nouvelle. Jamais ces règles n’avaient paru aussi restrictives. Elle était assurée d’avoir de l’aide pour élever son enfant et une place dans le foyer familial si elle ne se mariait pas, mais on considérait que la responsabilité de l’enfant appartenait à ceux qui l’avaient conçu.

Le code de conduite du jeune homme

D’après Landes, on jugeait normale l’activité sexuelle des jeunes hommes et leurs amourettes étaient vues comme des aventures de jeunesse. Leur activité sexuelle devait toutefois se limiter à des

épouses éventuelles, et ils devaient respecter les relations d’évitement. Celui qui rendait une jeune fille enceinte devait en principe l’épouser. Souvent, il manifestait son intention en offrant des présents au père de la jeune fille. Hallowell affirme toutefois que les garçons envoyés en vigile devaient être chastes et s’être abstenus de tout contact avec les filles. Dans le cas contraire, ils ne pouvaient espérer obtenir les grâces nécessaires à leur carrière.

Résumé

On reconnaissait le lien entre la nature physique et la nature sexuelle de l’individu et le développement sexuel se faisait d’une façon intégrée. On reconnaissait l’existence de limites sur le plan sexuel et on les enseignait, souvent d’une façon subtile et avec humour.

Dès le plus jeune âge, on apprenait aux enfants les comportements qu’ils devaient observer et la nature des rapports qu’ils devaient entretenir avec les membres de leur parenté, plus particulièrement leur parenté d’évitement et leurs cousins croisés.

Même si les jeunes hommes et les jeunes filles célibataires étaient soumis à des règles de conduite différentes, les stéréotypes sexuels n’étaient pas très rigides.

Certains actes, toujours considérés sans équivoque comme incestueux, provoquaient inmanquablement la réprobation et entraînaient un châtiment.

L’une des sanctions majeures que subissaient les auteurs d’actes incestueux était la diminution inévitable de leur santé ou de celle de leurs proches et un affaiblissement de leur p’madaziwin.

Rapport de la première rencontre de l'Association prévention suicide-Premières Nations Montréal, juillet 2002

Préparé par Prudence Hannis

Ce document constitue le rapport de la première rencontre des membres de l'Association Prévention Suicide-Premières Nations. Cette rencontre, tenue à l'Université du Québec à Hull le 14 mai dernier, s'inscrivait dans le cadre du Congrès de suicidologie organisé par l'Association québécoise de suicidologie.

Le but de cette rencontre consistait à initier un exercice de réflexion sur l'ampleur de la problématique du suicide en milieu autochtone, sur le travail exubérant des intervenants et sur les avenues que l'Association Prévention Suicide-Premières Nations devrait considérer afin de contribuer au mieux-être des intervenants et à la réduction de l'incidence du suicide dans les collectivités autochtones du Québec.

Au total, près de cinquante-cinq intervenants ont été réunis le 14 mai dernier et ont activement contribué à cet exercice. Le présent document constitue le rapport de cette journée de discussion et les résultats contenus dans ce rapport ont été organisés de façon à rendre compte des principaux commentaires émis. Ces données permettront à l'Association Prévention Suicide-Premières Nations de mieux cibler ses interventions.

Les participants ont été invités à se prononcer sur une variété de thèmes, les principaux étant :

- Les points de vue sur la problématique du suicide en milieu autochtone ;
- Les expériences de mise en œuvre d'initiatives en prévention, intervention et post-vention ;
- L'épuisement professionnel : les causes et les pistes de solution.

La problématique du suicide en milieu autochtone : quelques constats

Sans l'ombre d'un doute, la question du suicide en milieu autochtone est alarmante et nombreux ont été les commentaires insistant sur l'urgence d'intervenir auprès des jeunes. Les principales caractéristiques du suicide, telles qu'elles ont été stipulées par les participants, sont les suivantes :

- Le problème du suicide touche davantage les jeunes de moins de 30 ans.
- Les hommes se suicident davantage que les femmes, et cela se vérifie au sein de toutes les nations, qu'elles se situent en région isolée, semi-isolée ou urbaine.
- La méthode la plus utilisée est la pendaison, bien que les blessures fatales causées par une arme à feu comptent également parmi les méthodes privilégiées.
- Les suicides se produisent généralement dans l'habitation familiale ou à proximité.
- La très forte majorité des suicides sont précédés d'une consommation excessive de drogue et/ou d'alcool.
- Les vagues de suicides constituent un phénomène courant au sein des communautés autochtones.

- Bien que la majorité des suicides soit commis par les jeunes, on constate également le problème du suicide chez les Aînés.
- Au sein de certaines nations, le nombre total de suicides surpasse le nombre d'habitant d'une communauté.
- Le suicide est un drame humain, non une statistique.

FACTEURS SOUS-JACENTS

Un des objectifs de l'Association PSPN est de favoriser une meilleure compréhension des réalités historiques et actuelles qui contribuent à la prévalence des problèmes sociaux au sein des collectivités autochtones, tel le suicide. Tout au long des discussions, les participants ont identifié différents facteurs qui, selon eux, constituent des facteurs déterminants en ce qui a trait aux comportements suicidaires. Au nombre de ceux-ci citons particulièrement :

- Historique d'abus ou d'agressions sexuelles
- Abus de drogues, d'alcool ou autres substances
- Dépendance affective
- Rupture amoureuse
- Surpeuplement des habitations
- Problèmes d'autorité parentale (trop ou pas assez)
- Les changements rapides conditionnés par la mise en réserve, se caractérisant par la perte de l'autonomie politique et économique des nations autochtones, par la perte de la culture et de la langue, par la perte de la capacité de pourvoir à ses besoins de façon autonome
- Perte du sentiment de dignité
- La forte pression induite par le sentiment de devoir performer dans deux mondes, soit celui du monde «autochtone» et du monde «québécois»
- L'accessibilité des armes à feu
- Le désespoir et le sentiment d'impuissance

LES EFFETS TRAUMATIQUES DU SUICIDE

Un des faits saillants s'étant dégagé de cette discussion est l'ampleur de la problématique du suicide en milieu autochtone : rares sont les personnes qui n'ont jamais été touchées, de près ou de loin, par le suicide. Perte d'un parent, d'un enfant, d'un membre de sa famille immédiate ou élargie, d'un ami, d'un membre de la communauté, d'un collègue de travail, etc., font partie du bagage d'expériences vécues par les participants. Le deuil découlant d'un suicide suscite le déploiement de stratégies chez l'un, des sentiments d'impuissance ou de colère chez l'autre. Chacun a sa façon de vivre et de percevoir ce drame. Quoi qu'il en soit, personne ne met en doute l'intensité de l'expérience de deuil liée à un décès par suicide, et les effets traumatiques liés au suicide ne se manifestent pas seulement chez les proches de la personne en détresse, mais au sein de la communauté toute entière.





EFFETS TRAUMATIQUES DU SUICIDE : POINT DE VUE DES PERSONNES ENDEUILLÉES

Qu’ils surviennent immédiatement ou à retardement, les effets traumatiques liés au suicide sont intenses. Les survivants d’un suicide subissent des répercussions psychologiques excessivement fortes, souvent provoquées par l’incapacité d’avoir pu déceler les signes avants-coureurs du suicide et par l’absence de réponses ou d’explications face au suicide d’un être cher. Les effets traumatiques du suicide se traduisent fréquemment par la colère, la peine, la paralysie sociale (incapacité de travailler, de conduire, de se faire à manger, de communiquer, etc), la culpabilité, l’inquiétude et la préoccupation.

Dès qu’un suicide survient, une série de mécanismes de post-vention sont mis en oeuvre, à la fois par les intervenants de première ligne, les aidants naturels et les proches et ce, de façon formelle ou informelle. Toutefois, les survivants se sont exprimés sur des aspects critiques qu’il faut considérer afin de bonifier les exercices d’intervention à leur intention. Ceux-ci sont :

- Améliorer la ponctuation des interventions
- Respecter la famille et ses besoins

DIFFÉRENTES INITIATIVES

Plusieurs communautés autochtones ont développé des projets et des initiatives novatrices en vue d’aborder la problématique du suicide. Le suicide est abordé par le biais d’une multitude d’activités qui mettent l’emphase, de façon distincte ou simultanée, sur la prévention, l’intervention et/ou la post-vention. Au nombre de celles-ci citons particulièrement les initiatives développées par le groupe Mamit Innuat, l’initiative Mikon de Manawan et les initiatives du Nunavik, de Kanesatake et de Waswanipi.

LES PRINCIPAUX DÉFIS DE LA MISE EN ŒUVRE D’INITIATIVES COMMUNAUTAIRES

Le tabou entourant la question du suicide constitue l’élément le plus défavorable aux efforts de mobilisation communautaire.

Bien que certaines communautés disposent d’un programme, plus ou moins spécifique de prévention, d’intervention ou de post-vention en matière de suicide, l’implantation de tels programmes ne se fait toutefois pas sans heurts. Effectivement, alors que certaines communautés expriment davantage d’ouverture face à la question du suicide, d’autres démontrent un peu plus d’inertie et de réticence face à la problématique. Pour certains intervenants, les difficultés sont synonymes d’obstacles alors que pour d’autres, elles sont synonymes de défis. Divers niveaux et degrés de résistance ont été identifiés comme faisant obstacles à une prévention efficace du suicide, les principaux étant :

- L’absence ou l’insuffisance de ressources financières ;
- Le tabou entourant la question du suicide ;
- La perception de la prévention comme incitatif à passer à l’acte ;
- L’absence de position claire de la part des dirigeants ;
- La difficulté de mobiliser certains groupes, en particulier les hommes et les aîné(e)s ;
- L’interférence des croyances religieuses ;
- Le manque d’implication des membres de la communauté ;
- La difficulté de maintenir la mobilisation de la communauté en dehors des périodes de crise ;
- Le nombre insuffisant d’intervenants dûment formés.

Selon les participants, le tabou entourant la question du suicide constitue l’élément le plus défavorable aux efforts de mobilisation communautaire et semble être à la source de nombreux autres éléments de résistance. La réticence à aborder la question du suicide, en partie expliquée par le fait que certaines personnes croient que le fait de parler du suicide constitue une inci-

tation au passage à l’acte, freine la mise sur pied de certaines initiatives ou encore nuit à leur efficacité. Il devient alors essentiel de favoriser l’ouverture de la communauté à parler du suicide et à démystifier la problématique et ce, tout en respectant le rythme de la population. Il faut que les communautés acceptent d’en parler, notamment en déterminant une façon de le faire qui soit acceptable, particulièrement pour les Aînés.

Les intervenants constatent effectivement que les Aînés et les hommes sont des groupes difficiles à mobiliser. D’abord, alors que plusieurs Aînés participent aux activités de prévention du suicide et proposent des solutions concrètes, d’autres sont plus réticents. Parfois, les intervenants doivent composer avec leurs croyances religieuses qui influent grandement sur les exercices de prévention et de sensibilisation et augmente ainsi la difficulté de les mobiliser. Les Aînés qui semblent les plus réceptifs aux efforts de mobilisation sont généralement ceux qui ont été affectés par le suicide.

Ensuite, comme dans tout champ d’activité communautaire, il est beaucoup plus facile de mobiliser les femmes. Lorsqu’elles ne sont pas elles-mêmes les initiatrices de projets communautaires, elles en sont les principales participantes. La majorité des hommes, toutefois, ne suivent pas la tendance de guérison communautaire qui s’opère à l’échelle de presque toutes les communautés. Certaines initiatives qui visaient spécifiquement l’implication des hommes ont eut beaucoup de difficulté à prendre leur envol. Il semble, cependant, que le succès de l’implication des hommes découle de leur propre initiative de mobilisation. C’est d’ailleurs ce qui a été constaté dans la communauté de La Romaine, où quinze hommes aînés se sont regroupé par leur propre initiative pour discuter de la problématique du suicide. Les projets de prévention sont donc conçus à partir de ce que ce groupe désire entreprendre.

Autres défis:

- Difficulté de maintenir l’implication de la communauté en dehors des périodes de crises.
- Manque d’appui de la part de leurs dirigeants et le peu de ressources dont ils disposent. Les intervenants dénoncent le manque d’engagement de la part de leurs dirigeants au sujet du suicide et ce, même quand les dirigeants sont directement touchés par le suicide.
- Le suicide ne fait pas l’objet d’une action prioritaire.

LES CRITÈRES DE SUCCÈS À CONSIDÉRER DANS LA MISE SUR PIED DE PROGRAMMES

Non seulement les commentaires ont-ils contribué à l’identification des défis à surmonter en vue de mettre sur pied une initiative communautaire sur le thème du suicide, mais cette rencontre a également permis de dégager les principaux critères qui facilitent l’implantation d’un programme et qui contribuent à son efficacité.

- Donner aux communautés la latitude de concevoir elles-mêmes les programmes de prévention
- Respecter le rythme de la communauté
- Fournir aux communautés les opportunités de s’inspirer d’autres initiatives en faisant la promotion d’initiatives existantes
- Assurer qu’une masse critique, évaluée à 10% de la population, possède une formation de base en prévention du suicide
- Assurer la récurrence des activités
- Briser le tabou entourant la question du suicide
- Obtenir l’implication des chefs et des conseillers
- Favoriser l’implication de la communauté et l’appropriation par la communauté du programme de prévention du suicide
- Obtenir le soutien des intervenants (sélectionner une ou deux personnes sur place pour voir à la poursuite des activités)
- Solliciter la participation des autres secteurs d’intervention psychosociale (services de santé, services policiers, travailleurs sociaux, etc)





L'épuisement professionnel : Un défi de taille

Les intervenants doivent composer avec des situations extrêmes en ne disposant que de très peu de moyens et d'appuis pour le faire.

Dans les communautés autochtones, l'intervention psychosociale s'effectue dans un contexte extrêmement difficile. Ce contexte de travail se caractérise essentiellement par la lourdeur des cas et de la clientèle à gérer, la détresse sociale, le peu de ressources mises à la disposition des intervenants, l'absence de coordination entre les différents services communautaires et la sectorisation des interventions, les nombreux tabous et réticences à aborder des problématiques sociales importantes ce qui rend difficile l'obtention de l'appui communautaire nécessaire à une intervention efficace, le nombre restreint de ressources humaines formées et aptes à intervenir en prévention du suicide, la faiblesse de l'engagement des dirigeants, le manque de relève et les ressources financières inadéquates, ne permettant pas de répondre efficacement aux besoins.

Les participants ont identifié, de façon plus précise, les divers facteurs susceptibles de contribuer à l'épuisement professionnel des intervenants. Parmi les commentaires mentionnons :

- Le fait de travailler dans sa propre communauté, par conséquent auprès de sa propre famille, amis, voisins et collègues ;
- D'éprouver de la difficulté à faire reconnaître ses besoins ;
- De ne pas bénéficier de l'appui de sa communauté ;
- De ne pas disposer des ressources financières, humaines et matérielles adéquates ;
- De détenir un rôle social peu valorisé ;
- De devoir être en mesure d'intervenir dans toutes situations de crises;
- D'être constamment disponibles ;
- D'être constamment sollicités ;
- De concilier le travail et la vie communautaire à la vie familiale;
- D'être exposés aux effets traumatiques secondaires du suicide ;
- D'être exposés à une forte pression sociale ;
- De bénéficier de peu d'occasions de ressourcement et de répit ;
- Le manque de relève.

QUELQUES PISTES DE SOLUTIONS

Les intervenants ne sont pas des machines, mais des êtres humains

STRATÉGIES INDIVIDUELLES

- Reconnaître l'importance de prendre soin de soi ;
- Prendre des moments de répit et de retrait ;
- Reconnaître l'importance de s'établir des objectifs ;
- Appliquer les conseils donnés aux clients ;
- Entreprendre des activités de réseautage avec les autres communautés;
- Profiter des occasions de ressourcement ;
- Ne pas intervenir seul ;
- Partager avec d'autres intervenants ;
- Profiter des occasions de formation ;
- Identifier des personnes-ressources sur lesquelles compter pour des conseils ou encore du soutien émotionnel ;
- Inclure, dans le développement de projet, une somme d'argent à consacrer à des ressources d'assistance.

STRATÉGIES COLLECTIVES

Il faut toute une Communauté pour prendre soin les uns des autres.

- Prévoir des structures de débriefing à l'intention des intervenants ;
- Faciliter le recours à des sessions de formation continue ;
- Prévoir des journées de mieux-être pour permettre le répit des intervenants;
- Favoriser l'organisation d'équipes multidisciplinaires ;
- Respecter les capacités et les limites des intervenants ;
- Respecter les espaces privés des intervenants ;
- Prévoir des équipes volantes ;
- Prévoir des structures de supervision clinique ;
- Consolider le réseautage avec les autres communautés ;
- Sensibiliser les autres secteurs de services sur la surcharge de travail des intervenants de première ligne ;
- Organiser des sessions de formation de formateur ;
- Concevoir des structures permettant de réduire la sollicitation des intervenants.



Qu'as-tu fait de mon pays?

Que vas-tu me léguer, grand-père?
Tout mon territoire et tout ce que tu peux y trouver.
Toutes sortes d'animaux, de poissons, d'arbres,
tous les cours d'eau;
c'est l'héritage que je te lègue.
Les prochaines générations
en auront besoin pour survivre.

N'oublie jamais ce que je vais te dire.
Au cours de ta vie, fais comme moi : respecte les animaux,
ne les fais jamais souffrir avant de les tuer,
ne gaspille jamais en tuant plus que de besoin,
n'essaie jamais de garder un animal en captivité,
car les animaux sont nécessaires à la survie
des générations futures.

- Antane Kapesch

Tiré de Stratégies pour une planète vivante, préparé par Natasha Blanchet-Cohen
· <http://www.bco.ec.gc.ca>

LES CONSEQUENCES DU DEMEMBREMENT DE LA FAMILLE SUR LES DETENUS

http://www.csc-scc.gc.ca/text/rsrch/reports/r113_f.pdf

Rapport de : Shelley Trevethan, Sarah Auger et John-Patrick Moore, Service correctionnel du Canada
Michael MacDonald, Ministère de la Justice du Canada
Jennifer Sinclair, Assemblée des Premières Nations

Ce projet, qui a pris forme pendant l'été 2000, est le fruit d'une collaboration entre le Service correctionnel du Canada, l'Assemblée des Premières nations, le Ministère de la Justice du Canada, le Ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien, le Native Counselling Services of Alberta et la Fondation autochtone de guérison. Il se fonde sur une enquête menée auprès des délinquants de certains établissements de la région des Prairies, afin d'étudier les conséquences du démantèlement de la famille et de l'attachement à la famille sur des détenus autochtones et non autochtones.

L'étude a permis de conclure que parmi les détenus interrogés, on comptait plus d'Autochtones que de non-Autochtones pris en charge par les services de protection de la jeunesse lorsqu'ils étaient enfants. Environ les deux tiers des détenus autochtones ont déclaré avoir été adoptés ou placés dans des familles d'accueil ou des foyers de groupe à un moment ou à un autre de leur enfance ou de leur adolescence, alors que parmi les détenus non autochtones, ce pourcentage tombait à un tiers.

Il nous a semblé important de déterminer, notamment en ce qui concerne les détenus autochtones, si les enfants nés dans les années 1960 ou auparavant avaient été plus souvent pris en charge par les services de protection de la jeunesse. Il semble que la réponse à cette question soit non. Parmi les détenus autochtones, nous n'avons constaté, sur la base de l'âge, aucune différence significative parmi ceux qui avaient été adoptés ou placés dans des familles d'accueil ou des foyers de groupe.

Ce rapport confirme d'autres recherches et démontre que les détenus autochtones avaient eu plus de démêlés avec le système de justice pénale et une enfance moins stable que les détenus non autochtones. Cependant, sur ce dernier point, il semble que ce soit surtout lorsqu'ils étaient adolescents, et non pendant la petite enfance, que leur milieu de vie ait été instable. En outre, lorsqu'on examine la stabilité, telle que les détenus la perçoivent, dans le contexte de l'intervention des services de protection de la jeunesse, il n'existe aucune différence notable entre les Autochtones et les non-Autochtones. Étant donné qu'un plus grand nombre de détenus autochtones ont été pris en charge par ces services, il semble que cela contribue aux différences constatées entre Autochtones et non-Autochtones sur le plan de la stabilité pendant l'enfance.

La plupart des détenus ont déclaré être attachés à leur principal pourvoyeur de soins, même si beaucoup ont dit avoir vécu dans un milieu très instable durant leur enfance. Cependant, ceux dont l'enfance avait été instable étaient moins attachés à leur principal pourvoyeur de soins que ceux qui avaient connu une enfance stable.

La stabilité durant l'adolescence ne semble pas avoir d'incidence sur les relations actuelles des détenus avec leur conjoint(e) ou avec leurs enfants. Les Autochtones et les non-Autochtones, qu'ils aient connu ou non une adolescence stable, avaient autant de contacts avec leur conjoint(e) et leurs enfants et y étaient autant attachés. Cependant, une adolescence instable

peut avoir une incidence sur les relations actuelles avec d'autres membres de la famille, par exemple, la mère, le père et les frères et sœurs. Il se peut que cela soit dû au fait que les contacts avec ces personnes aient été moins fréquents pendant l'enfance, tant et si bien que les relations sont restées distantes lorsque le détenu est parvenu à l'âge adulte. Détail intéressant, parmi les détenus autochtones, ceux qui avaient connu une adolescence instable ont déclaré avoir des contacts plus réguliers avec une grand-mère que ceux dont l'adolescence avait été stable. Il se peut que ce soit parce qu'enfants, ils ont souvent vécu avec des grand-mères et qu'ils ont donc continué d'entretenir des relations avec elles.

Près des trois quarts des détenus autochtones ont déclaré qu'ils étaient actuellement attachés à la culture autochtone, c'est-à-dire qu'ils considéraient que cela faisait partie de leur vie quotidienne et qu'ils avaient un sentiment d'appartenance. En outre, 80 % d'entre eux ont dit qu'ils participaient à des activités autochtones traditionnelles – cercles, cérémonies, sueries et cérémonies de purification. Chose intéressante, l'attachement à la culture autochtone semble renaître lorsque les détenus entrent dans le système correctionnel fédéral.

Effets des pensionnats

Environ un cinquième des répondants autochtones ont dit avoir fréquenté un pensionnat. Il est probable que ce pourcentage relativement faible soit dû à l'âge moyen des détenus, dont la plupart étaient trop jeunes pour être placés en pensionnat à l'époque où ils étaient encore ouverts. Une chose est claire : ceux qui y ont vécu ont décrit cette expérience de façon très négative. La plupart ont déclaré qu'il leur était impossible de s'adonner à leurs pratiques culturelles ou spirituelles dans le pensionnat qu'ils fréquentaient. En outre, plus des trois quarts d'entre eux ont dit avoir été victimes de violence physique et/ou sexuelle dans cette école.

L'incidence du pensionnat et de l'attachement à la famille et à la culture est particulièrement intéressante. La sixième question à l'étude était la suivante

Combien de détenus autochtones ont fréquenté un pensionnat et comment décrivent-ils leur expérience ?

Sur les 172 Autochtones qui ont répondu aux questions sur le pensionnat³, 35 ont dit en avoir fréquenté un (20 %). Parmi les répondants des Premières nations, ils étaient 29 (24 %), et parmi les Métis, on en comptait cinq (11 %). Il est probable que le petit nombre de détenus qui ont déclaré avoir fréquenté un pensionnat s'explique en grande partie par l'âge des délinquants constituant l'échantillon, la plupart étant trop jeunes pour avoir été placés dans ces établissements à l'époque où ils existaient encore.

Trois (3) détenus autochtones n'ont pas répondu à la question.

Ceux qui y ont été placés y ont passé, en moyenne, plus de deux ans (31 mois).





Lorsqu'ils étaient au pensionnat, un quart voyaient leur famille une fois par semaine seulement. Lorsqu'on leur a demandé de décrire leur expérience sur une échelle de 1 à 5, le chiffre 1 correspondant à «très négative» et le chiffre 5 à «très positive», la moyenne a été de 1,78, c'est-à-dire que la plupart ont considéré leur expérience comme plutôt négative. La majorité (83 %) ont dit qu'ils n'y avaient pas accès aux activités culturelles ou spirituelles. De plus, 77 % ont dit qu'ils avaient subi des violences physiques et/ou sexuelles à l'école. Parmi ceux qui avaient été maltraités, la majorité (87 %) ont déclaré que les auteurs étaient des membres du personnel. Selon une répondante :

J'ai été maltraitée physiquement ... J'ai tellement changé. On m'a dit que j'étais mauvaise, et c'est ce que je suis devenue. J'étais seule. Mes frères étaient avec moi pendant un certain temps, mais ils sont partis quand ils ont grandi. On me disait «cela nous est arrivé à nous, il n'y a pas de raison que ça change.» Certains enfants ont été victimes d'agressions sexuelles.

Un autre pensionnaire a noté :

C'était très déshumanisant. Je me sentais inférieur et j'avais peur à cause de l'alcool – cela me rappelait mon père. J'étais seul et j'avais honte

d'être autochtone. Les prières du matin étaient une véritable torture car elles me ramenaient chez moi. On faisait bloc contre tous ceux qui voulaient nous attaquer – c'était nous qui les attaquions.

On n'a constaté aucune différence significative entre ceux qui avaient été placés dans un pensionnat et les autres pour ce qui est des antécédents criminels pendant l'adolescence et la vie adulte, le risque et les besoins lors de l'admission dans un établissement fédéral ou les relations actuelles avec les membres de la famille.

Une autre analyse a permis d'examiner s'il y avait des différences entre ceux qui avaient fréquenté un pensionnat et les autres détenus sur le plan de la participation aux activités traditionnelles (Tableau 14). En général, aucune différence importante n'est apparue. Ceux qui avaient été placés, comme ceux qui n'avaient pas fréquenté de pensionnat ont dit être actuellement attachés à la culture autochtone (83 % et 73 % respectivement) et parler une langue autochtone (71 % et 65 % respectivement) dans les mêmes proportions. De plus, ils étaient à peu près aussi nombreux à déclarer avoir participé à des activités traditionnelles pendant l'enfance et l'adolescence (57 % et 50 % respectivement) et le faire actuellement (74 % et 81 % respectivement).



“A group of nuns with Aboriginal students.” ca. 1890

Source: National Archives of Canada: PA-123707

Les pères incarcérés: programme de recherche

par Charles S. Lanier, School of Criminal Justice, Hindelang Criminal Justice
<http://www.csc-scc.gc.ca/text/pblct/forum/e072/f072k.shtml>

D'après des estimations récentes, aux États-Unis, environ les deux tiers des délinquants de sexe masculin incarcérés dans un pénitencier d'État et les trois quarts des détenus sous responsabilité fédérale ont des enfants. Les chiffres établis par le département de la Justice pour 1991 confirment qu'environ 500 000 hommes détenus dans les pénitenciers américains sont pères.

Il importe donc de cerner les questions qui intéressent tout particulièrement ces détenus, afin de leur offrir des programmes et des mesures d'intervention qui les aideront pendant leur incarcération et après leur mise en liberté.

Presque toutes les recherches sur l'incarcération et les relations familiales portent sur les mères et les problèmes qu'elles connaissent en tant que parents dans un établissement correctionnel. De plus, les études axées sur les hommes incarcérés portent ordinairement sur la relation entre le délinquant et sa famille en tant qu'unité, et sur le rôle que joue cette relation dans l'adaptation au milieu carcéral ou la réadaptation. Il est rare que la paternité comme telle fasse l'objet d'une enquête particulière.

Heureusement, quelques travaux de recherche ont été réalisés sur le père incarcéré. Ces études ont porté sur l'interaction entre le père et l'enfant(2), les caractéristiques de la famille et l'expérience parentale(3), les états affectifs(4) et les programmes de compétences parentales à l'intention des pères incarcérés(5).

Dans cet article, nous résumons les constatations de ces études et nous décrivons plusieurs programmes américains destinés expressément à ce groupe de détenus. Enfin, et c'est peut-être le plus important, nous proposons un programme de recherche dans ce domaine.

Aspects juridiques

Beaucoup d'hommes sont soucieux de conserver leurs droits de parents durant leur incarcération. Ils se heurtent toutefois à deux problèmes fondamentaux: la difficulté de trouver un conseiller juridique compétent et l'opinion selon laquelle il n'est pas dans l'intérêt de l'enfant d'avoir des rapports avec un parent incarcéré.

Néanmoins, les pères incarcérés défendent en justice leurs droits de visite, contestent les procédures d'adoption et interviennent dans Research Centre, University at Albany des affaires de placement en famille d'accueil, surtout lorsque la mère de leurs enfants est morte ou également incarcérée. En outre, ils sont souvent obligés d'affronter des contestations devant les tribunaux, par exemple lorsque leur conjointe déménage dans un autre État ou tente, par des moyens judiciaires, de les dépouiller de leurs droits de parents.

Aspects économiques

En général, les pères incarcérés dépendent sur le plan économique de leur famille et d'amis dans la collectivité. Les détenus ne peuvent ordinairement pas subvenir aux besoins quotidiens de leur famille, et ils peuvent encore moins lui assurer les ressources nécessaires pour faire face à d'autres besoins (par exemple, les visites au pénitencier ou les appels interurbains). Pour survivre, certaines familles doivent donc se tourner vers l'assistance sociale.

Aspects sociaux

Une des tâches les plus difficiles, pour le père incarcéré, consiste à expliquer son incarcération à ses enfants. C'est une situation gênante pour lui, et des tentatives peu judicieuses (d'autres membres de la famille) de protéger les enfants en les empêchant de connaître la criminalité de leur père ne font souvent qu'empirer les choses.

Les conditions de visite sont aussi frustrantes pour les pères qui veulent cultiver des relations authentiques avec leurs enfants. Les salles de visite ne sont pas confortables, il est impossible de s'y livrer à des activités avec les enfants, et les règles de sécurité mènent souvent à des pratiques en apparence oppressives (comme l'interdiction de s'asseoir sur les genoux d'un détenu). Le climat général est tout simplement inhospitalier pour des enfants.

Ces préoccupations sont celles des pères qui réussissent à entretenir des rapports avec leurs enfants. Il est toutefois fréquent que les pères incarcérés ne puissent communiquer avec leurs enfants, soit parce que la personne responsable de ces derniers s'y oppose, soit parce qu'ils ne savent pas où se trouvent leurs enfants.

Aspects psychologiques

Beaucoup de pères incarcérés sont très déprimés et angoissés et n'ont guère d'estime de soi. Des sentiments de perte, d'impuissance et de tristesse affligent beaucoup d'hommes séparés de leurs enfants par les murs d'une prison. Les pères s'inquiètent souvent aussi de ce que leurs enfants sont à la maison avec une personne psychologiquement instable et craignent qu'ils ne soient agressés physiquement et psychologiquement en leur absence.

Certains pères se sentent également coupables d'avoir perturbé la vie de leurs enfants. Un grand nombre se jugent responsables des problèmes que leurs enfants connaissent à la maison, dans la collectivité et à l'école. Les pères incarcérés tendent également à se sentir coupables de ne pas avoir passé suffisamment de temps avec leurs enfants avant leur incarcération et plus généralement de ne pas assumer leurs responsabilités parentales.

En outre, les pères incarcérés sont souvent déchirés par la contradiction apparente entre leur rôle comme parents et leur situation de détenus. Un grand nombre d'entre eux ne se considèrent jamais comme parents et acceptent plutôt les rôles de toxicomanes ou de criminels qui leur sont plus familiers. D'autres pères veulent être parents mais croient que la prison les empêche d'assumer leurs responsabilités parentales.

Aspects liés aux relations

Certains pères incarcérés craignent que leurs enfants les oublient ou les remplacent par une autre personne (comme un beau-père). D'autres ont peur que leurs enfants cessent de venir les voir et les considèrent comme des étrangers au moment de leur mise en liberté; d'autres encore croient que leurs enfants vont s'imaginer qu'ils les ont abandonnés et ils s'inquiètent de perdre leur respect.





Lorsqu'approche la date de leur mise en liberté, certains pères redoutent la perspective de réintégrer un foyer où leurs enfants et leur conjointe sont parfaitement autonomes et ont appris à vivre sans eux. D'autres craignent de rompre avec leur conjointe et d'être par conséquent coupés de leurs enfants.

Programmes destinés aux pères incarcérés

Les autorités carcérales semblent généralement indifférentes à l'idée de concevoir et de mettre en oeuvre des programmes à l'intention des pères incarcérés. Beaucoup croient que les questions parentales sont incluses dans d'autres programmes plus génériques.

Malgré la décentralisation des démarches dans ce domaine, plusieurs programmes axés sur les compétences parentales sont actuellement offerts aux détenus de sexe masculin (voir dans ce numéro l'article de Carpentier sur un programme offert au Canada).

Le programme «Parents en prison» de la Tennessee State Prison vise à combattre les tendances aux mauvais traitements et au délaissement des enfants chez les détenus. Le programme est animé par des délinquants, des membres de la collectivité et des employés de l'établissement.

Le projet d'aide aux parents incarcérés (Project Helping Incarcerated Parents) offert dans l'État du Maine et le programme parents-enfants (Parents and Children Together) de l'établissement correctionnel fédéral de Fort Worth, au Texas, sont d'autres exemples d'efforts menés en collaboration pour réduire tant la récidive que la violence faite aux enfants.

Les détenus aussi ont élaboré des programmes axés sur les compétences parentales à l'intention des pères. L'Eastern Fathers' Group de New York vise à aider tous les délinquants, indépendamment de la durée de leur peine, en leur fournissant des renseignements et en leur proposant des stratégies d'adaptation pour faire face à la perte des relations familiales.

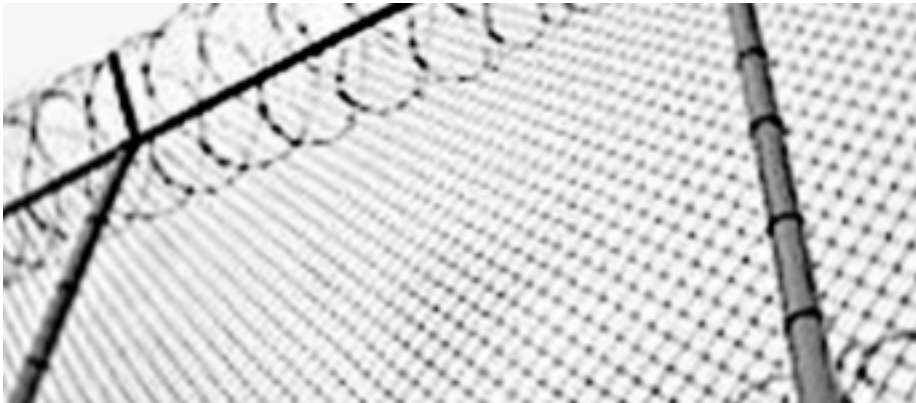
Le Parent Occupational Program de l'État de New York a également été conçu par des détenus et il a pour objet de renforcer la relation entre les pères incarcérés et leurs enfants.

Bien qu'il n'ait jamais été mis en oeuvre, le projet Prisoners' Parenting Centre, de l'État de New York, était un des plus complets et des plus ambitieux jamais élaborés à l'intention des pères incarcérés. Élaboré par des détenus et visant à favoriser la socialisation et le développement moral des pères incarcérés, le programme avait également pour but d'améliorer la qualité de vie des enfants dont le père purgeait une peine d'emprisonnement.

Programme de recherche

Il s'agirait, en un premier temps, de déterminer exactement le nombre d'hommes incarcérés qui ont des enfants. Il faudrait ensuite mener d'autres recherches pour comparer les pères et les mères qui purgent une peine d'emprisonnement.

L'importance que les pères incarcérés attachent à leur rôle de parents devrait faire l'objet d'autres études. Il s'agirait d'évaluer les relations actuelles et préalables à l'incarcération du parent incarcéré et l'incidence sur la relation père-enfant d'une séparation plus ou moins longue, l'accent étant tout particulièrement mis sur les conséquences d'une incarcération de longue durée.



Il y a d'autres questions qui demeurent sans réponse. Il faudrait suivre les détenus qui ont des enfants durant et après leur incarcération pour voir s'il existe un lien entre, d'une part, l'état de la relation père-enfant et, d'autre part, l'adaptation au milieu carcéral et la récidive. Il faudrait aussi examiner si les parents règlent ensemble les questions de garde d'enfants, déterminer comment ils procèdent pendant l'incarcération du père et explorer les perceptions de la famille quant à la possibilité d'entretenir une relation avec le parent incarcéré.

Il faudrait également évaluer la nature et l'envergure des programmes d'acquisition de compétences parentales destinés aux détenus de sexe masculin. Cette étude pourrait en définitive aboutir à l'établissement d'un répertoire des programmes offerts précisant les composantes clés comme le but du programme, les activités organisées, la durée des séances et les critères de participation, de même que l'adresse et le nom de la personne-ressource pour chaque programme.

Enfin, il faudrait examiner les attitudes des responsables et des employés des services correctionnels. Leur point de vue sur les problèmes que connaissent les pères incarcérés représente une composante essentielle de l'élaboration et de la mise en oeuvre de programmes viables pour cette population carcérale.

Éléments positifs...

Un ensemble complet de recherches (et en définitive de programmes) aiderait les employés des services correctionnels à mieux gérer les établissements et installations en répondant aux besoins spéciaux de ce segment important de la population carcérale. Il devrait aussi être plus facile de gérer des populations carcérales de plus en plus diversifiées si l'on prend en considération le rôle et les obligations de parent, qui constituent une préoccupation commune à un grand nombre de détenus. Les organismes communautaires offrent aussi de nombreux programmes axés sur les compétences parentales. Les détenus pourraient en bénéficier sans que cela entraîne pour le système correctionnel des efforts et des dépenses considérables. Ces programmes pourraient aider tous les membres de la famille et cela permettrait d'offrir aux pères incarcérés le soutien dont ils ont besoin, de stabiliser leurs relations avec leurs enfants et d'améliorer également (par voie de conséquence) la situation des mères.

En encourageant les pères incarcérés à se concentrer sur leur rôle comme parents, on pourrait également accroître leur capacité de prendre des décisions personnelles et réfléchies. Ils pourraient ainsi commencer à examiner les conséquences de leurs actes non seulement sur leur vie mais également sur celle de leurs enfants. En soulignant et en approuvant le rôle parental des détenus, un établissement pénitentiaire pourrait donc aider les pères incarcérés à acquérir des valeurs socialement constructives qu'ils transmettraient à la génération suivante.

Les problèmes de comportement des enfants dont les parents sont incarcérés

<http://www.csc-scc.gc.ca/text/pblct/forum/e072/f072l.shtml>

par par Stewart Gabel, M. D, Président, Département de psychiatrie et des sciences du comportement, The Children's Hospital; Professeur agrégé de psychiatrie et de pédiatrie, University of Colorado Health Sciences Center



À la fin de 1993, plus de 948 000 personnes étaient incarcérées dans les prisons d'État et les prisons fédérales des États-Unis, tandis que près de 343 000 étaient détenues dans des prisons locales en 1988. Bien que le nombre moyen d'enfants par détenu soit inconnu, ces chiffres laissent penser que des millions d'enfants ont un parent qui est incarcéré ou qui l'a déjà été.

On connaît assez peu les réactions psychologiques et le comportement des enfants dont les parents sont incarcérés. D'après plusieurs chercheurs, ces enfants pourraient connaître une vaste gamme de problèmes attribuables à la séparation d'avec un parent, à la honte attachée à l'incarcération et à la tendance de leur entourage à leur cacher l'endroit où se trouve leur père ou leur mère et sa situation.

On a également fait valoir que, chez les garçons, un comportement antisocial pouvait être une conséquence directe de l'incarcération du père. Il est clair que les garçons sont surreprésentés dans les établissements de santé mentale et qu'ils sont plus susceptibles que les filles de manifester un comportement agressif et antisocial. Les hommes sont aussi 10 fois plus susceptibles que les femmes d'être incarcérés.

Pour toutes ces raisons et parce que la plupart des recherches sur les effets de l'incarcération des parents sont axées sur les pères incarcérés, nous résumons dans cet article les connaissances actuelles sur les réactions émotives et le comportement des enfants durant l'incarcération du père, en nous attachant surtout au cas des garçons.

Analyse des recherches

Une des premières recherches en ce domaine a porté sur les effets de l'incarcération sur les détenus de sexe masculin et leur famille en Angleterre. On a constaté que le comportement d'environ 20 % des enfants étudiés s'était détérioré après l'incarcération du père.

Peu après, une étude a été menée en Californie sur l'évaluation par les enseignants d'enfants dont le

père avait été incarcéré. Elle a révélé que les enseignants attribuaient une cote inférieure à la moyenne, sur divers plans sociaux et psychologiques, plus souvent aux enfants dont le père avait été incarcéré qu'aux autres enfants.

Toutefois, le groupe témoin n'était pas comparable au groupe expérimental parce qu'il incluait sensiblement plus d'enfants d'origine mexicaine.

Ces travaux ont été suivis, en 1966, d'un rapport descriptif sur les conséquences qu'avait le fait de cacher aux enfants l'incarcération de leur père. Selon l'auteur du rapport, la désobéissance, les crises de colère et un comportement destructif ou délinquant constituaient des réactions fréquentes à cette dissimulation. D'autres rapports ont depuis confirmé que celle-ci était nuisible. On a soutenu qu'elle empêchait les enfants d'aller au fond de leur réaction à l'incarcération de leur parent.

En 1978, un chercheur a évalué les changements survenus dans les familles de 93 détenus de race noire. Il a constaté qu'en général, dans ces familles, l'incarcération n'était pas source de honte parce que les intéressés tendaient à considérer l'emprisonnement comme le résultat d'un préjugé à l'endroit des groupes minoritaires. Néanmoins, environ les deux tiers des épouses des détenus croyaient que l'incarcération avait des effets négatifs sur la famille.

Une recherche intéressante a été menée en 1981 pour examiner l'impression que se faisaient les détenus, hommes et femmes, de la réaction de leurs enfants, sur le plan du comportement, à leur incarcération. Les deux tiers estimaient que leurs enfants manifestaient des problèmes de comportement depuis leur incarcération. Les hommes ont signalé des problèmes d'absentéisme scolaire, de manque de discipline et de délinquance, tandis que les femmes ont mentionné des craintes, un mauvais rendement scolaire et des cauchemars.

À peu près à la même époque, les familles de 192 détenus noirs de l'Alabama et du Tennessee ont fait l'objet d'une autre recherche. On a constaté

que l'incarcération avait eu peu d'effets, ou un effet minime, sur environ la moitié des enfants étudiés, mais une incidence majeure sur environ 30 % d'entre eux. En outre, environ 11 % des enfants ont dit avoir été profondément atteints par les remarques humiliantes d'autres enfants de la collectivité.

Enfin, un examen de 118 délinquants primaires juifs du sexe masculin, en Israël, a révélé que, selon les mères, les enfants connaissaient surtout des problèmes scolaires ou de santé. Des problèmes tendaient aussi à se manifester dans les relations et sur le plan de la discipline, sous forme d'un comportement agressif et d'un repli sur soi. Les ressources d'adaptation de la mère et de la famille étaient considérées comme fondamentales pour faire face à ces difficultés.

L'auteur concluait également qu'il était particulièrement difficile pour les enfants dont le père avait été reconnu coupable d'un crime de col blanc ou d'une infraction sexuelle de supporter la honte de l'incarcération, parce que, dans la plupart des cas, la famille n'avait pas eu de rapports préalables avec le système de justice pénale.

Les études présentées jusqu'ici étaient basées surtout sur les observations faites par les parents au sujet des modifications du comportement de leurs enfants. Un grand nombre de ces enfants étaient très jeunes. Étant donné que les garçons dont le père a commis des actes criminels sont en grand danger de devenir de jeunes contrevenants ou des criminels à l'âge adulte, on a réalisé en 1977 une étude clinique sur la manifestation brusque d'un comportement antisocial chez des garçons de 6 à 13 ans dont le père avait récemment été incarcéré.

L'étude a porté sur six familles de race blanche de la classe inférieure et de la classe moyenne de Boston. Sur les 24 garçons étudiés, 12 ont manifesté un comportement agressif ou antisocial dans les deux mois suivant l'incarcération de leur père. Les garçons âgés de 6 à 13 ans semblaient les plus vulnérables aux effets d'une séparation d'avec leur





père, même si les plus jeunes manifestaient parfois temporairement une angoisse de séparation.

En outre, dans trois des six familles, les parents ont divorcé, en partie à cause de l'incarcération, et les garçons de ces familles ont causé beaucoup d'ennuis au cours des deux années suivantes. Il faut toutefois signaler qu'il y avait dans ces familles des antécédents de séparations, de disputes conjugales et de violence physique.

Dans les trois familles qui sont demeurées intactes, les garçons étaient un peu plus jeunes et n'ont pas manifesté le même degré de comportement antisocial que ceux du premier groupe. Ils semblent aussi s'être comportés beaucoup mieux au cours des deux années suivantes. Toutefois, on ne sait pas si cette réaction moins marquée était liée au fait qu'ils étaient plus jeunes au moment de l'incarcération de leur père ou au fait que leur milieu familial était moins troublé.

L'auteur de cette étude a par la suite étudié d'autres enfants dont les parents étaient incarcérés, mais ses constatations quant au comportement antisocial n'ont pas été aussi frappantes(18). Il a toutefois observé que les épouses des détenus estimaient généralement que leurs enfants avaient causé plus de difficultés et étaient devenus très agressifs et moins obéissants après l'incarcération du père; ce dernier, par contre, tendait à croire que ses enfants avaient des problèmes mineurs ou n'avaient aucun problème.

Grands thèmes

Un certain nombre de grands thèmes se dégagent de la recherche au sujet de l'incidence de l'incarcération des parents sur les enfants. Premièrement, la séparation d'avec un parent a de grandes chances d'être traumatisante, de perturber les relations personnelles et familiales et de nuire à la situation sociale et financière de la famille. Des problèmes de comportement

tendent également à se manifester chez une minorité non négligeable d'enfants et ils sont ordinairement liés à l'appui de la famille et aux mécanismes d'adaptation.

La honte associée à l'incarcération constitue aussi un problème important pour beaucoup d'enfants, bien que la gravité de ce problème semble dépendre de l'opinion que la famille se fait de l'emprisonnement. Certaines familles de race noire considéraient par exemple l'incarcération comme étant souvent le résultat d'un préjugé social, qui ne déshonore par conséquent pas la personne incarcérée. Les enfants qui appartiennent à ces familles éprouveraient par conséquent moins de honte lorsqu'un parent est incarcéré.

Il est aussi fréquent qu'on mente aux enfants au sujet de l'incarcération. On ne dit jamais à certains enfants que leur père est en prison ou qu'il l'a été. Les auteurs ont à l'unanimité condamné cette dissimulation, qu'ils jugent nuisibles pour les enfants et qu'ils considèrent comme une cause éventuelle de troubles du comportement.

On a aussi constaté que la plupart des enfants n'adoptaient pas un comportement antisocial grave au moment de l'incarcération de leur père ou de leur mère, bien que les garçons, au début de l'adolescence, risquent davantage de manifester des problèmes de conduite. Les troubles du comportement semblent plus susceptibles de se manifester dans les familles déjà dysfonctionnelles.

Enfin, il est important de noter que l'incarcération de la mère peut être encore plus pénible pour les enfants, si ces derniers risquent de perdre (temporairement ou de façon permanente) la personne qui a soin d'eux. Les enfants dont le père est incarcéré continuent ordinairement de recevoir les soins de leur mère, mais il est rare que ceux dont la mère est incarcérée soient pris en charge par leur père.

suite de la page 1

nouveau, et il est juste de dire que les femmes autochtones ont depuis et pendant très longtemps travaillé très fort, au niveau collectif et individuel, pour se guérir et aider leurs communautés à guérir. Elles ont été les inspiratrices principales et les réalisatrices d'innombrables projets de guérison communautaire.

Cependant, la guérison ressemble à un oiseau. Et l'on sait que les oiseaux ont deux ailes. Dans de nombreuses communautés, les femmes représentent une aile qui est maintenant très forte, les hommes l'aile encore faible. C'est pour cela que l'oiseau, malgré les efforts d'une aile battant avec force ne peut réussir à voler haut et libre, l'autre aile presque paralysée l'en empêchant. Dans de nombreuses communautés, l'oiseau de la guérison se traîne donc et volète désespérément au ras du sol. L'OISEAU DE LA GUÉRISON A BESOIN DE LA FORCE DE SES DEUX AILES. IL A BESOIN DES HOMMES.

Bien sûr ceci n'est qu'une image, une métaphore. Nous savons très bien que les questions de guérison qui concernent les hommes en particulier sont examinées dans de nombreuses communautés et que beaucoup d'hommes ont travaillé d'arrachepied à leur guérison et à celle de leur communauté. Mais dans l'ensemble, cette image ne décrit-elle pas la situation actuelle ?

Si vous jetez un coup d'oeil sur les articles de ce numéro, vous verrez certainement pourquoi les progrès ont été lents. Les pertes et deuils, les obstacles, les problèmes auxquels les hommes autochtones sont confrontés sont multiples, complexes : ils ne peuvent que sembler écrasants et déprimants. D'un autre côté, Le premier pas n'a jamais cessé de dire : la guérison EST EN MARCHÉ, elle est possible, elle est un choix, un droit et une responsabilité personnelle. Le processus de guérison peut être comparé à un train. Cela fait longtemps que ce train a quitté la

gare, il roule, lentement mais sûrement vers sa destination (la guérison). Il roule sur de bons rails (connaissances), le fuel (la volonté) dont il a besoin lui est fourni en quantité et qualité toujours meilleure, et sa vitesse (progrès) s'accélère. Ce train continuera de rouler vers sa destination finale. De temps en temps - de plus en plus souvent - le train ramasse des passagers. Eux aussi sont de plus en plus nombreux, car ce sont tous des exilés du pays où le train s'en va. Ils habitaient là avant mais on les avait forcés à le quitter. Le désir aujourd'hui est de voir beaucoup plus d'hommes entrer dans le train. Dans un sens, chaque famille, chaque communauté, chaque Nation a un train en marche.

Voilà ! deux métaphores de guérison: un oiseau et un train !

Vous trouverez dans ce numéro plusieurs articles sur les agressions sexuelles chez les autochtones du Canada. Le texte de ces articles est extrait du premier

s.v.p. voir page 28

Délinquants sexuels autochtones et incarcération

*Extraits de La délinquance sexuelle chez les autochtones au Canada, de John Hylton –
Collection recherche de la Fondation autochtone de guérison, 2002*

La plupart semblent avoir été gravement désavantagés dans leur enfance et comme jeunes adultes, affligés par l'instabilité familiale, le manque d'instruction, le manque d'emploi, de soutien social, la présence d'abus et de violence, de consommation excessive d'alcool et de drogues et de nombreux autres problèmes

Au Canada, à n'importe quel moment donné, on compte 1 500 adultes et jeunes délinquants sexuels autochtones sous la responsabilité des différentes instances correctionnelles provinciales, territoriales et fédérales. Ces délinquants autochtones représentent 20 % - 25 % de l'ensemble des délinquants ayant commis une infraction sexuelle, incarcérés dans le système correctionnel canadien. Alors que le nombre de délinquants autochtones est disproportionné comparativement à la population générale du système correctionnel, les délinquants sexuels autochtones sont aussi surreprésentés en nombre encore plus élevé en partie parce qu'ils sont en détention le plus souvent pour des infractions sexuelles graves marquées par la violence. Ces délinquants sexuels autochtones sont d'ordinaire incarcérés dans des établissements correctionnels, seulement un délinquant sur trois participant à un programme de surveillance communautaire sous une forme ou une autre. Généralement, ils sont incarcérés dans la région des Prairies ou dans le Nord.

La plupart semblent avoir été gravement désavantagés dans leur enfance et comme jeunes adultes, affligés par l'instabilité familiale, le manque d'instruction, le manque d'emploi, de soutien social, la présence d'abus et de violence, de consommation excessive d'alcool et de drogues et de nombreux autres problèmes.

Les délinquants sexuels relevant du système de justice pénale ne constituent en fait que "la partie visible de l'iceberg". Seulement un délinquant sur cent au comportement violent est tôt ou tard incarcéré. Le pourcentage des délinquants sexuels est probablement encore plus bas. De plus, de nombreux délinquants sexuels autochtones commettent leurs infractions dans des localités rurales et éloignées, tandis que d'autres les commettent dans des collectivités où, pour toutes sortes de raisons culturelles et historiques, le taux de signalement à la police est particulièrement bas. Par conséquent, on estime qu'il pourrait y avoir quelque 150 000 délinquants sexuels autochtones au Canada. Le nombre réel pourrait facilement être plus élevé.

Nous n'avons pas d'information sur le nombre d'infractions commises par ces délinquants sexuels. Par contre, nous savons qu'il y a environ 600 000 infractions sexuelles commises au Canada chaque année. Si les délinquants autochtones sont responsables de 20 % - 25 % de ces infractions,

comme les statistiques concernant les incarcérations rapportées dans ce chapitre le démontrent, les délinquants sexuels autochtones pourraient donc être responsables annuellement de quelque 120 000 à 150 000 infractions. Bien entendu, l'estimation de ces données quantitatives nécessite qu'on formule l'hypothèse que les délinquants autochtones et non-autochtones sont découverts et traités par le système de justice pénale dans les mêmes proportions. On ne peut faire une telle supposition et, par conséquent, des nombres émis de cette façon peuvent n'être considérés qu'en tant que données approximatives.

Nous savons toutefois qu'environ 85 % des délinquants sexuels autochtones sont des adultes, alors que 15 % sont de jeunes délinquants. Selon toute probabilité, il semble que la vaste majorité des délinquants sexuels sont des hommes (92 %) faisant subir des abus ou de la violence à un membre ou à des membres de leur famille ou à des connaissances, tandis que 8 % des adultes et 20 % des jeunes sont des délinquantes. Comme dans la population canadienne en général, les victimes sont principalement des femmes et des enfants; toutefois les femmes autochtones sont en plus grande proportion victimes de violence et d'abus sexuel dans leur enfance. Il ressort également des divergences significatives entre les collectivités quant au risque d'être victime de violence et même entre différents segments d'une même collectivité. En effet, il y a des indications démontrant que les résidents des réserves et des collectivités inuites sont à cet égard particulièrement à risque élevé.

En dépit des efforts importants et soutenus déployés par certaines organisations autochtones pour orienter l'attention et accroître la sensibilisation au sujet du problème de l'abus sexuel, il est surprenant de constater le peu de connaissances acquises au sujet de la victimisation et du profil de la délinquance sexuelle dans les collectivités autochtones, de connaissances sur le traitement des délinquants autochtones par le système de justice pénale ou sur l'ampleur des problèmes selon la perspective des collectivités autochtones et sur les pistes de solutions pouvant y remédier.

Il faudrait une bonne dose d'estimation, d'extrapolation et de suppositions pour être en mesure de considérer la gravité et les particularités de la délinquance sexuelle chez les Autochtones. Manifestement, l'information disponible ne constitue pas une base suffisante sur laquelle on peut

tablir pour élaborer des évaluations de besoins ou des planifications détaillées.

Les caractéristiques des délinquants sexuels autochtones :

- Problèmes liés à l'abandon, à l'instabilité et au racisme;
- Problèmes liés à l'absence d'identité personnelle ou d'un sentiment de confusion à cet égard;
- Exposition prolongée à la violence et des antécédents de mauvais traitements, y compris la violence verbale, physique, sexuelle, émotionnelle et psychologique;
- Expérience de la pauvreté et du deuil et pertes liés à la mort suite à la maladie, le suicide et la violence;
- Manque d'instruction, de compétences relatives à l'employabilité, manque de ressources financières et d'un réseau de soutien social;
- Casier judiciaire comprenant des antécédents de peines plus longues et d'infractions de plus en plus violentes;
- Ces antécédents de comportements sexuels de plus en plus agressifs.

Pour toutes ces raisons, Lawrence Ellerby a conclu que les délinquants sexuels autochtones à sa clinique étaient plus désavantagés que les autres. Par suite de ces conditions défavorables, l'application d'un traitement aboutissant à une réinsertion positive et réussie représentait tout un défi à relever. En effet, c'était particulièrement difficile à réaliser dans les cas trop nombreux de délinquants autochtones issus de régions rurales ou éloignées qui avaient été libérés et étaient retournés dans leur milieu sans le soutien social et le suivi nécessaire.

Dans son étude, Kelley Blanchette (1996) a indiqué qu'il y avait de fortes probabilités que les délinquants sexuels autochtones aient eu des problèmes d'abus d'alcool ou de drogues. Par ailleurs, l'endroit où l'infraction avait été commise ainsi que les caractéristiques de la victime différaient. En effet, les délinquants sexuels autochtones avaient souvent commis leur infraction dans une collectivité autochtone et presque toutes les infractions sexuelles avaient été commises contre des membres de leur famille proche ou de leur famille élargie.



Dans son analyse des dossiers, Joseph Johnston (2000) a constaté que tant du côté des délinquants sexuels autochtones que de celui des non-autochtones, il y avait un profil de consommation excessive d'alcool/de drogues et des troubles de comportement. D'après son étude, les délinquants sexuels étaient plus susceptibles de provenir d'une famille où les parents étaient absents, d'une famille d'accueil ou d'autres substituts à la garde parentale, d'avoir vécu dans la pauvreté, d'avoir subi des abus physiques et sexuels. D'autres études ont également fait ressortir qu'un grand nombre de délinquants autochtones avaient des problèmes de consommation d'alcool et de drogue (notamment Carol La Prairie, 1995; 1996).

Dans un échantillon étudié en 1997 de détenus autochtones sous responsabilité fédérale, on a relevé que 15 % d'entre eux avaient fréquenté les pensionnats. Une autre constatation confirme que, selon toute probabilité, les détenus autochtones étaient plus susceptibles d'avoir vécu dans leur famille et dans leur vie personnelle des histoires de suicide, de tentatives de suicide et d'auto-mutilation, de même que d'être peu instruits et de manquer d'aptitude au travail (L. Motiuk, 2000).

En 1996, Carol LaPrairie a fait une enquête auprès de 142 membres du personnel des services correctionnels comme partie intégrante d'un vaste examen des questions correctionnelles autochtones. D'après les personnes ayant participé à l'enquête (p. 36) :

les principales similarités entre les délinquants autochtones et non-autochtones sont les suivantes : l'alcoolisme, la toxicomanie, le manque d'éducation / la pauvreté, l'abus et la violence dans leur vie, le type d'infraction commise, le manque d'instruction. Quant aux divergences entre les délinquants autochtones et non-autochtones, on relevait des différences culturelles (dont la timidité), le degré de gravité des problèmes familiaux et des problèmes personnels (par ex. la dépendance à l'alcool) et le fait d'être enraciné dans la pauvreté.

Carol LaPrairie fait aussi observer qu'il y avait de très grandes différences parmi les délinquants autochtones, notamment d) des facteurs culturels (adhésion à des croyances et à la langue traditionnelles, sentiment d'identité culturelle envers des nations autochtones spécifiques, etc.), 2) des antécédents familiaux, 3) le lieu d'origine (venir du nord vs du sud, d'un endroit urbain vs rural ou éloigné) et la capacité de s'adapter au régime de l'établissement.

D'après la perspective de Carol LaPrairie, les caractéristiques des délinquants autochtones étaient comparables à celles de la majeure partie des gens incarcérés et, en ce qui a trait aux besoins de traitement et de programmation, elle émet l'idée que les similarités entre les groupes de délinquants peuvent être plus importantes que les différences. Elle affirme notamment que les attitudes, les groupes de soutien par les pairs et les facteurs liés à la personnalité contributifs à la perpétration d'un crime sont similaires chez les délinquants autochtones et les délinquants non-autochtones; ces facteurs contributifs émanent de l'influence des antécédents familiaux, de la pauvreté, des expériences du milieu scolaire, de l'exposition à la violence, de l'absence de possibilités, d'options et d'environnement propice au développement des attitudes prosociales. Par contre, elle a souligné que les délinquants autochtones et les délinquants non-autochtones sont souvent différents quant aux antécédents familiaux et aux facteurs géographiques et culturels.

Le Centre national de prévention du crime (1995) a également constaté que les détenus autochtones sont généralement plus désavantagés qu'un groupe de référence de détenus non-autochtones. La consommation d'alcool était plus généralisée (76 % c. 65 %), les délinquants autochtones avaient moins d'instruction (20 % avait réussi une dixième année ou plus élevé contre 30 % chez des délinquants non-autochtones) et un moins grand nombre parmi eux avaient un emploi au moment de l'infraction (17 % c. 30 %). Seulement 22,5 % des délinquants autochtones ont rapporté avoir reçu de la formation professionnelle et deux tiers d'entre eux n'avaient aucune expé-

rience de travail comme travailleur qualifié. On a aussi relevé une fréquence élevée parmi les délinquants autochtones de violence familiale, d'agression sexuelle et d'inceste.

- Les Autochtones faisaient l'objet plus que les autres citoyens de victimisation;
- Bon nombre de ces personnes n'avaient aucune relation pouvant exercer une influence durable, solide.

Des constatations du même genre ont été rapportées par la Commission royale (1996) et par de nombreux chercheurs.

Ces résultats indiquent clairement que les Autochtones aux prises avec le système judiciaire, comme l'ensemble des Autochtones au Canada, sont généralement de grands désavantagés. La situation décrite se traduisait par la misère sur le plan socio-économique et tout le cortège de problèmes entraînés par la pauvreté, le chômage, le dysfonctionnement familial, l'exposition à la criminalité et à la violence et l'abus de substances psychoactives pour n'en énumérer que quelques-uns.

Quoique les constatations présentées précédemment concordent avec les résultats de beaucoup d'autres études, leur interprétation représente une opération difficile étant donné que les caractéristiques des délinquants autochtones sont analogues à celles de nombreux autres autochtones résidant dans des collectivités autochtones. Par conséquent, il n'est pas facile d'identifier les caractéristiques permettant de départager les Autochtones ayant commis des infractions de ceux qui n'en ont pas commis. À titre d'exemple, en 1995, Carol LaPrairie a analysé les caractéristiques des Autochtones vivant dans le centre-ville de quatre grandes villes canadiennes. Ses études ont révélé que :

- Trois quarts des personnes interviewées ont été victimes d'abus dans leur enfance;
- Un quart de ces personnes avaient subi des abus "du type le plus grave" ;
- Pour la plupart des personnes interviewées, abus et violence étaient *monnaie courante+ dans leur enfance et dans leur vie adulte;
- Bon nombre d'entre elles souffraient au moment de l'enquête d'un haut niveau d'instabilité dans leur vie familiale;
- Nombreuses étaient les personnes constamment en transition, se déplaçant continuellement;
- Beaucoup éprouvaient de graves problèmes quant au contrôle de leur consommation d'alcool ou des problèmes moyennement graves;
- Nombreux avaient peu de compétences et peu d'instruction;
- Nombreux étaient chômeurs chroniques

La sexualité traditionnelle

Extrait du rapport Les quatre cercles de Hollow Water
http://www.sgc.gc.ca/publications/labor_corrections/199703_f.pdf

Introduction

Les concepts actuels sur la sexualité sont présentés comme points de référence permettant de comprendre la sexualité traditionnelle ojibwa. Ensuite, les récits de madame Wilson serviront à illustrer la sexualité saine et traditionnelle. La dernière section contient d’autres histoires et une discussion des comportements sexuels déviants et des réactions de la collectivité.

Vers une explication de la sexualité

La sexualité se rapporte non seulement à la perception qu’ont les gens de leur corps et de leurs parties génitales, mais aussi aux moyens qu’ils choisissent pour exprimer leur énergie sexuelle, au partenaire avec qui ils préfèrent partager leurs désirs sexuels et à la manière de le faire. L’expression « comment une personne se sent par rapport à son corps » nous donne une idée du caractère diffus de la sexualité humaine. Étant des êtres physiques, nous sommes aussi des êtres sexuels; notre sexualité réside dans notre nature physique et s’exprime par la voie physique de notre corps. Dans l’expression sexuelle, l’individu expose sa personnalité intime. La personne découvre elle-même et expose à son partenaire les aspects cachés de son moi, ses parties génitales et ses sensations. Si l’expérience sexuelle a lieu dans un cadre sain et positif, elle est extrêmement satisfaisante. Les impressions corporelles agréables se trouvent renforcées, de même que le lien entre le physique et la sexualité. Cette intimité et cet échange de sentiments avec un partenaire peuvent accroître considérablement l’estime de soi. La nature exacte de ce qui constitue une manière saine et positive d’exprimer sa sexualité varie selon l’époque, le lieu et la culture. Inversement, l’expression de la sexualité sans le plein consentement et le libre choix, ou encore par la force ou dans une relation incestueuse, porte atteinte à l’estime de soi. Chez la victime et chez l’agresseur, les sentiments de confusion, d’anxiété, de culpabilité, d’isolement et de dépendance, qui peuvent être marqués d’un caractère de normalité plus ou moins fort selon les cultures, plus spécialement chez les adolescents, sont ressentis de façon plus intense.

L’Écllosion d’une sexualité saine

The Spirit Weeps montre bien qu’il y a beaucoup de mythes à propos de l’exploitation sexuelle. Dans le présent cas, les récits et les études ethnographiques qui se rapportent au peuple ojibwa dissipent le mythe suivant lequel l’inceste est ou a été une pratique propre à la culture de certaines sociétés autochtones. Dans la même voie, les sections qui suivent veulent démontrer que la société traditionnelle pratiquait une sexualité saine. La présente étude est un point de départ et ne donne pas une vue globale de la question. Il faudra poursuivre la réflexion et continuer d’approfondir ces connaissances. L’enfance était une période d’apprentissage des rôles et des attentes. Les enfants ojibwa se familiarisaient avec leur sexualité et la conduite à adopter de la même manière qu’ils acquéraient les autres connaissances nécessaires. Les grands-parents et les petits enfants passaient beaucoup de temps ensemble. Les Aînés jouaient un rôle important dans la formation et l’éducation des enfants, car ils possédaient la sagesse, les connaissances, la

patience et la générosité nécessaires. Ils transmettaient souvent leur enseignement d’une façon indirecte, par le biais des contes et des légendes traditionnels, mais il ne faudrait pas croire qu’ils s’y prenaient d’une manière insouciant ou désordonnée.

Si l’on examine les récits qui nous sont parvenus, on constatera qu’ils sont à la fois simples et complexes. Ils sont simples parce qu’ils s’adressent à de très jeunes enfants; ils sont complexes par leur portée, leur profondeur et la quantité de thèmes qu’ils portent. Outre la diversité de leurs thèmes et de leurs significations, ces récits se distinguent aussi par leur humour. Le fait que les récits soient humoristiques démontre le talent du narrateur et le caractère comique propre à toutes les facettes de la vie. Un récit bien raconté devait comporter au moins quatre niveaux de signification : le plaisir, l’enseignement moral, l’enseignement philosophique et un sens métaphysique.

Ce rapport entre l’identité physique et l’identité sexuelle explique pourquoi les sentiments négatifs engendrés par une agression sexuelle s’expriment souvent par le corps. Le sens exact attribué à l’automutilation varie selon les auteurs, mais fondamentalement, les entailles ou autres automutilations montrent à quel point les sévices subis sur le plan sexuel ont des répercussions sur le plan physique. Basil Johnston, Ojibwa Heritage, p. 70.

Contacts entre proches et principes de bonne conduite

Dans la société ojibwa, les individus devaient respecter certaines règles de conduite dans leurs relations avec les divers membres de leur parenté. Les termes définissant les rapports de parenté avaient une signification très étendue et ne servaient pas uniquement à préciser les liens consanguins. Chez les Ojibwa, les liens de parenté avaient une importance primordiale. Ces liens régissaient les relations interpersonnelles, car les attitudes traditionnelles et les façons d’entretenir les rapports s’y trouvaient implicitement définis. Deux catégories de parenté, les cousins croisés et la parenté d’évitement, doivent être expliquées dans le cadre de cette étude, en raison de l’importance des rôles sexuels et des restrictions qui s’y rattachent. Pour un individu donné, un cousin croisé est une personne du sexe opposé qui est l’enfant de la soeur de son père ou du frère de sa mère. Entre cousins croisés, on s’amusait beaucoup, on faisait des blagues truculentes et on flirtait ouvertement. Ces cousins aimaient se fréquenter et passaient beaucoup de temps ensemble à l’occasion des rassemblements saisonniers.

La parenté d’évitement comprenait toutes les personnes du sexe opposé qui n’étaient pas des conjoints potentiels ni des cousins croisés. Les relations d’évitement étaient particulièrement strictes dans le cas du frère ou de la soeur, du beau-père ou de la belle-mère, de la tante croisée (soeur du père) ou de l’oncle croisé (frère de la mère). Les rapports entre parents, régis par un code de conduite strict interdisant notamment la libre fréquentation et les conversations informelles ou familiales, étaient tels que ces personnes apparentées ne pouvaient se trouver seules ensemble fréquemment ou durant des périodes prolongées. Tout contact sexuel était interdit et considéré comme incestueux. Le mariage était également interdit entre membres d’un même clan.



Tous les aspects de la vie familiale, y compris la connaissance de ces différents types de relations, faisaient partie de l’enseignement transmis aux enfants, de sorte que leur sexualité se développait d’une manière intégrée. On reconnaissait la nature physique, et donc sexuelle, de l’enfant qui grandissait. À mesure que l’intérêt pour la sexualité se développait, la culture modelait les comportements appropriés en matière de flirt et de badinage. De plus, cette tradition permettait d’inculquer et d’expliquer les normes à respecter sur le plan de la sexualité. Les exemples qui suivent aident à comprendre en quoi consistait une saine sexualité et comment ces normes étaient transmises.

L’initiation des enfants à la manière de se conduire se faisait au moyen d’un jeu appelé « le Petit trésor ». Après la naissance d’un enfant, les personnes dans l’entourage de la mère observaient quelle était la première petite créature non humaine qui s’approchait du bébé et l’appelaient le Petit trésor. Ainsi, au moment de couper le cordon ombilical d’une petite fille, une souris vint à passer. « Nous avons taquiné l’enfant et lui avons dit qu’un visiteur était venu la courtiser et dormir avec elle! » De même, un bébé garçon s’est trouvé « marié » à une sauterelle. Tout au cours de l’enfance, les proches « taquinaient » les jeunes enfants et ceux-ci s’en amusaient eux-mêmes.

Ces taquineries permettaient à l’enfant de s’initier aux relations et obligations entre les individus et même à la vie conjugale. Le Petit trésor représentait le conjoint et les autres membres de la même espèce constituaient les diverses catégories de parents. L’enfant apprenait ainsi les règles des fréquentations et la manière de taquiner ses épouses, beaux-frères et belles-soeurs éventuels ainsi que ses cousins croisés. Les spécimens plus âgés de l’espèce du Petit trésor représentaient le beau-père, la bellemère, les oncles croisés (frères de la mère) et les tantes croisées (soeurs du père), soit la parenté d’évitement. Les restrictions concernant ces relations d’évitement permettaient d’enseigner à l’enfant les limites à respecter sur le plan sexuel et les enseignements comiques mais exacts des taquineries au sujet du Petit trésor l’initiaient déjà à ces règles. Ainsi, l’enfant apprenait très tôt à manifester du respect à l’égard de cette parenté et à comprendre que ce respect était fondé sur le principe de l’évitement de sa parenté du sexe opposé. C’est ainsi que la culture enseignait

dès l’enfance, subtilement et d’une manière humoristique, les limites à respecter sur le plan sexuel et les manières d’exprimer correctement sa sexualité. L’enseignement anishnabe favorisait l’acquisition et le développement simultané des connaissances physiques et sexuelles chez l’enfant. Les taquineries et le rire l’initiaient au plaisir et à la satisfaction que procure la sexualité et les analogies avec l’espèce du « Petit trésor » lui faisaient clairement comprendre les limites à respecter sur le plan sexuel.

Le jeu de « la maison »

Jusqu’à la puberté, les enfants s’adonnaient et s’occupaient au jeu de « la maison », une version enfantine de tous les moments importants de la vie. Les enfants luttaien

Les garçons jouaient généralement le rôle de chasseurs et rapportaient à la maison le « gibier » qu’ils remettaient aux filles. Les enfants formaient alors des « ménages » et des « couples ». On soutient que les garçons qui prenaient une épouse étaient conscients des interdits du mariage. Les frères et soeurs les plus jeunes devenaient les « enfants » du couple. Après avoir préparé et fait cuire le « gibier », les « adultes » accomplissaient leurs devoirs conjugaux selon leur connaissance des jeux et des attouchements auxquels pouvaient se livrer les conjoints. Ce jeu comportait souvent des expériences sexuelles, parce que cela faisait partie de l’apprentissage du rôle de l’adulte. Les relations sexuelles étaient toutefois interdites, plus particulièrement aux filles, mais elles avaient lieu parfois, « tant que personne ne le savait ».

Le « Petit trésor » et le « jeu de la maison » nous aident à comprendre que pour le peuple ojibwa la sexualité n’était qu’une caractéristique estimée et respectée de la personne dans son entier. La culture transmettait, d’une manière naturelle et équilibrée, les principes et les comportements sexuels et faisait découvrir les plaisirs de la sexualité humaine.

suite de la page 24

ouvrage de recherche publié par la Fondation. John Hylton est le chercheur qui a exectuté ce travail, en collaboration avec Murray Bird, Nicole Eddy, Heather Sinclair et Heather Stenerson. Des exemplaire de ce document sont disponibles sur demande au bureau de la Fondation, mais dépêchez-vous, nous avons imprimé un certain ombre de copies et celles-ci partent très rapidement.

Dans ce numéro, nous avons examiné la question de la guérison selon la perspective des hommes, par exemple le rôle de père, la santé sexuelle, le suicide et l’incarcération. Tous ces sujets soulèvent des inquiétudes. Lorsque nous avons examiné le sujet de l’incarcération, nous avons pris pleinement conscience de la perpétuation d’un cycle qui va affecter, une fois encore, une nouvelle génération d’enfants, qui grandiront sans père parce que

ceux-ci sont derrière les barreaux. Nous avons essayé d’équilibrer ce message en partageant certains stratégies que nous avons trouvées. Nous avons conclu que la question du rôle des pères autochtones avait vraiment besoin d’être documentée au Canada. Du travail a été fait à ce propos aux États-Unis et comme vous pouvez le voir en Australie. Si vous avez des choses à dire sur ce sujet, n’hésitez pas à communiquer avec nous, nous pourrons peut-être le partager avec nos lecteurs. La majorité de nos articles parlent de stratégies et de pratiques de guérison qui peuvent être appliquées à ces questions.

Encore une fois, la production de Le premier pas été un labeur d’amour. Ce que nous avons découvert et lu au cours de ces recherches et du processus de production - qu’il s’agisse des pères incarcérés ou des agressions sexuelles - nous a beaucoup

affectés, mais a aussi rendu plus fort notre désir d’honorer et d’encourager les grands efforts et progrès des hommes qui se sont engagés dans le travail de guérison... et de remercier tous ceux et celles qui les appuient et qui les aident....à monter dans le train.

Un grand merci à nos lecteurs qui prennent le temps de nous écrire, de nous téléphoner et de nous envoyer des courriels. Nous apprécions vos commentaires et espérons que vous verrez que nous en tenons compte. Merci aussi à tous ceux et celles qui nous ont envoyés des poèmes et des articles, ils ajoutent une très belle dimension aux autres textes du journal. .

Dans l’Esprit de guérison

Giselle et Wayne

Perspectives autochtones :
Traditions, sexualité et éducation

Extraits de La délinquance sexuelle chez les autochtones au Canada, de John Hylton – Collection recherche de la Fondation autochtone de guérison, 2002

*...la fréquence de ces actes de violence, l'évolution par rapport à la divulgation et au sig-
nalement et les mesures correctrices prises par
la société ont été entièrement façonnées par les
croyances et les valeurs dominantes relatives à
la conception du rôle assigné à la femme et
aux enfants à différentes époques de l'histoire.
Par ailleurs, comme les sociétés autochtones
ont des croyances, des valeurs et des traditions
totalement différentes, par voie de con-
séquence, leur expérience en matière de viol et
d'abus sexuel à l'égard d'un enfant est évidem-
ment bien différente.*

Points de vue autochtones sur la sexualité

Les peuples autochtones, qu'ils soient Premières nations, Métis ou Inuit, ont été témoins depuis de nombreuses décennies d'un niveau élevé de violence et d'abus sexuels dans leurs collectivités. Les femmes autochtones et les enfants autochtones en ont été particulièrement affligés (M. Nightingale, 1994). Comme Emma La Rocque (1994) l'a souligné, des hommes appartenant à divers milieux sociaux, de diverses cultures, classes et conditions socioéconomiques ont agressé des femmes; cette violence sexuelle semble être un phénomène universel et mondial.

La majorité des cultures ont des mécanismes en place pour minimiser l'étendue de l'abus sexuel. En règle générale, les moeurs et les coutumes établies donnent des orientations quant aux conventions communément acceptables en matière d'interactions entre les sexes, de même qu'elles assurent la protection des personnes susceptibles d'être victimes. De telles coutumes et moeurs prescrivent également les sanctions/les punitions infligées dans le cas de violation des normes de comportement acceptées. À cet égard, les sociétés autochtones traditionnelles n'étaient pas différentes de beaucoup d'autres sociétés culturelles. Des moeurs et traditions précises avaient établi des normes par rapport aux manifestations à caractère sexuel dans les divers cadres culturels. Selon la perspective autochtone traditionnelle, la sexualité était généralement considérée comme la force vitale résidant dans chaque personne. Au coeur du processus de la création, l'énergie sexuelle était reconnue comme l'énergie vitale en attente d'actualisation. L'amour était quant à lui considéré comme la force d'attraction qui aidait à rassembler les nombreux éléments et particules qui composent l'univers.

En effet, la sexualité était comprise comme une force puissante et sacrée, celle qui imposait le respect. On enseignait aux jeunes gens et aux jeunes filles à traiter ce pouvoir et cette force qui émanent d'eux avec un profond respect (J. Bopp et M. Bopp, 1997a; 1997b). Cette perspective incitait les Autochtones au respect de soi et au respect des autres.

Bon nombre de tribus autochtones nord-américaines avaient établi des normes de comportement qui préconisaient " l'établissement de relations interpersonnelles positives en empêchant la coercition sous toute forme, toute entrave à la liberté d'action sur le plan physique, verbal ou psychologique" (Dr. C. Brant, 1990; p. 1). Ces normes comportementales ont été désignées comme une "éthique de non-interférence". Elle a été identifiée comme une morale fondée sur des principes liés aux comportements les plus généralement acceptés par les cultures autochtones. Tout au long de l'histoire, cette éthique a contribué au maintien de rapports harmonieux et elle a été très efficace en empêchant les hostilités/tensions intragroupes et intergroupes.

Les sociétés autochtones ont éduqué leurs enfants au sujet de la sexualité. Cette éducation avait pour objet d'établir un juste milieu entre deux attitudes fondamentales : concilier le fait que la sexualité constitue une composante naturelle de la vie, mais également qu'il doit y avoir des limites (J. Bopp et M. Bopp, 1997a: 1997b). Par conséquent, dans le cas des jeunes gens, on considérait naturel leur désir de vouloir explorer la sexualité, mais par contre, il n'était généralement pas admis que les hommes et les femmes non mariés aient des rapports sexuels avant leur mariage. Conformément à ces traditions, les principes directeurs de chacune des cultures perpétuaient le "caractère sacré" de la sexualité.

Comme dans toutes les cultures, il y avait violation des normes sociales dans les sociétés autochtones traditionnelles. Emma LaRocque (1994) rapporte qu'il y a des données fondées sur des faits établissant qu'avant le contact avec les Européens, des actes de violence contre les femmes avaient été commis dans les sociétés autochtones. En fait, cet auteur fait aussi remarquer que, dans les légendes, on fait état de violence des hommes envers les femmes. Comme les experts autochtones l'ont souligné, nier le fait que, dans les sociétés autochtones traditionnelles, il existait des problèmes de violence et d'abus sexuel ne contribuerait qu'à perpétuer une image déformée et romancée de la réalité (E. Supernault, 1993). D'autre part, il n'y a aucune preuve que la nature ou l'ampleur des cas d'abus sexuel commis dans les collectivités autochtones traditionnelles d'autrefois ressemblaient, même de façon très lointaine, aux problèmes qui ont cours actuellement.

Comme les experts autochtones l'ont souligné, nier le fait que, dans les sociétés autochtones traditionnelles, il existait des problèmes de violence et d'abus sexuel ne contribuerait qu'à perpétuer une image déformée et romancée de la réalité

Dans les sociétés autochtones, il incombait à chaque personne, en premier ressort, d'exercer un contrôle et d'observer les limites prescrites. Ces limites étaient apprises dès l'enfance et elles jouaient un rôle primordial dans la façon de penser et d'agir à l'égard de la dimension sexuelle de la vie.

Les collectivités autochtones avaient également toute une gamme de taboos, de mises en garde, de proverbes et de protocoles réglementaires spécifiques qui servaient à enseigner aux membres de la communauté de quelle façon se comporter et ce qu'il fallait éviter sur le plan de la sexualité et des rapports entre les deux sexes. Les personnes, les familles et les collectivités enseignaient et renforçaient sans arrêt ces règles de conduite et ces limites; les documents historiques indiquent que ces méthodes se sont avérées hautement efficaces pour faire observer les normes sociales (J. Bopp et M. Bopp, 1997a: 1997b).

La perspective autochtone concernant l'abus sexuel

La perspective autochtone concernant l'abus sexuel considère que l'agresseur n'est pas dans un état normal, qu'il est en mauvaise santé, et qu'il a perdu contact avec ses racines spirituelle et culturelle et avec les enseignements traditionnels. Certes l'abus est considéré comme une sérieuse menace à l'égard du bien-être de la victime, mais le mieux-être de la collectivité au complet est lui aussi sérieusement perturbé. L'abus est perçu comme faisant obstacle à l'épanouissement de la victime et qui pis est, mine la dynamique culturelle et sociale de la famille et des collectivités .

Le concept autochtone de la justice est étroitement lié à la notion du rétablissement de l'harmonie sociale. Cette approche est fondée sur la croyance de l'interdépendance de toutes les composantes de la vie (J. Bopp et M. Bopp, 1997a: 1997b). Par conséquent, d'après la façon traditionnelle de penser, la victime, l'agresseur et la société, tous ont un important rôle à jouer dans la résolution d'un différend, d'un litige, dans la guérison des souffrances causées. Le but visé est de rétablir l'harmonie sociale. Ces approches ont été appliquées pour remédier aux violations des normes sociales relatives au comportement sexuel, de la même manière qu'elles l'avaient été dans le contexte de nombreux autres aspects de la vie communautaire.





Abus sexuel et violence : Le contexte historique autochtone

L'historique de la violence sexuelle dans les sociétés autochtones est incomplet, mais il y a tout de même chez les experts un consensus général concernant les répercussions du contact avec les Européens sur les sociétés autochtones, c'est-à-dire la déstabilisation et dévalorisation des valeurs et coutumes traditionnelles, notamment celles se rapportant à la justice, à la morale/l'équité et au respect. Une des suites de ce contact, peut-être la plus dévastatrice, a été l'érosion des normes, des principes traditionnels et de l'effondrement des mécanismes visant à les faire respecter dans les collectivités autochtones. Les experts pensent que ces répercussions ont créé des conditions permettant à l'abus et à la violence de proliférer sans être réprimés puisque les ressources dont disposaient les collectivités pour traiter les problèmes d'abus avaient été grandement réduites.

Cette érosion des coutumes et des croyances autochtones traditionnelles, causée notamment par l'établissement des réserves et la mise sur pied des pensionnats, a laissé de nombreuses collectivités sans ressource, sans même pas les moyens élémentaires pour éduquer les membres de la communauté sur les habitudes saines de la vie quotidienne (L. Ellerby et J. Ellerby, 1998). Un autre résultat découlant de tout cela a été l'absence d'une éducation sexuelle adéquate. Offrir aux jeunes gens des modèles, des personnes en santé auxquelles ils pouvaient s'identifier, constituait un moyen éducatif précieux, mais même l'imitation de ces modèles est devenue difficile à mesure que la cohésion des membres d'une communauté se détériorait. Beaucoup d'experts ont donc conclu que le processus colonisateur commencé il y a des centaines d'années est la cause profonde des nombreux problèmes qui sévissent à l'heure actuelle dans les collectivités autochtones.

Les normes de comportement ont changé si radicalement dans certaines collectivités autochtones que maintenant, la violence familiale et l'abus sexuel sont considérés comme faisant partie de la vie quotidienne. Cette évolution des mentalités, ces changements dans les attentes, diffèrent profondément de ce qui prévalait dans les sociétés autochtones traditionnelles.

Dans une étude sur l'abus sexuel menée dans des collectivités inuites, Rosemarie Kuptana (1991) traite également d'une de ses observations très perturbante : l'existence d'un mythe évoquant l'idée que l'abus sexuel à l'égard des enfants était ou est acceptable dans le contexte de la culture inuite. En dépit du fait que les organisations et les dirigeants inuits ont la ferme conviction que l'abus sexuel à l'égard des enfants est absolument inacceptable, Rosemarie Kuptana relève des exemples montrant que le système juridique a fait des déclarations autorisant les gens à penser que l'abus sexuel à l'égard des enfants est un acte banal et

courant dans la culture inuite. Cet auteur suppose que les cours de justice ou les tribunaux ont, par moments, accepté des interprétations des valeurs et des attitudes traditionnelles inuites, contribuant ainsi à perpétuer ce mythe. De plus, l'auteur fait ressortir que, dans les traditions inuites, les Inuits croyaient que l'enfant devait être considéré un enfant jusqu'à ce qu'il soit prêt à assumer les rôles de responsabilité en tant que parent et chef de famille. Ces responsabilités liées aux tâches nécessaires à la vie quotidienne comprenaient apprendre à chasser, à faire la cuisine, à coudre, à construire un iglou, à entrainer un attelage de chiens, à apprendre les arts de la tradition orale, les danses et les chants, à apprendre à exercer le rôle de parent, à vivre en harmonie avec ses compatriotes inuits, à partager, à survivre, à collaborer avec autrui et à contribuer au mieux-être de la collectivité. L'auteur mentionne également la nécessité de réaffirmer les valeurs traditionnelles inuites du respect de l'enfant et du don précieux que représente un enfant.

Dans leur étude, J. Bopp et M. Bopp (1997a; p. 40-41) font la comparaison entre certaines croyances, valeurs et coutumes traditionnelles et celles qui ont cours à présent dans les collectivités autochtones. Comme limites, ou comme balises, on comptait généralement dans les sociétés autochtones traditionnelles des normes comme :

1. pas d'acte sexuel entre les adultes et les enfants;
 2. les hommes et les femmes non mariés doivent attendre leur mariage avant d'avoir des rapports sexuels;
 3. une fois mariés, l'époux et l'épouse doivent rester fidèles l'un à l'autre. Il/elle ne doit pas avoir de rapports sexuels avec d'autres personnes;
 4. Il est répréhensible et malaisant d'avoir des rapports sexuels avec le conjoint ou la conjointe d'une autre personne;
 5. Ces règles étaient enseignées dans le but de convaincre les gens qu'elles les protégeraient contre de nombreux maux, notamment contre diverses formes de maladie, de désunion, de jalousie, de l'éclatement de la famille et des blessures du cœur et de l'esprit;
 6. quant à ces limites/balises, elles faisaient aussi partie des enseignements relatifs au domaine sacré; les personnes apprenaient que la raison fondamentale de se conformer aux enseignements était inspirée par un respect profond envers la vie en général.
- De nos jours, bien des personnes en viennent progressivement à accepter les attitudes et les comportements suivants comme * c'est la vie, la façon générale de faire + :
7. les jeunes gens ont régulièrement des rapports

sexuels même à un âge aussi précoce que 12 ans ou plus jeune;

8. promiscuité sexuelle (c.à-d. une personne ayant des relations sexuelles avec beaucoup de partenaires différents);
9. avoir des rapports sexuels comme activité récréative;
10. copulation en chaîne (collective) (un groupe d'hommes ayant des rapports sexuels en chaîne rapide avec une femme);
11. viol (forcer une personne à avoir des relations sexuelles);
12. rapports sexuels, attouchements ou autres contacts/interactions sexuels adulte-enfant;
13. l'acte sexuel utilisé comme monnaie d'échange pour obtenir ce qu'on veut (par la privation de rapports sexuels ou par l'offre de rapports sexuels);
14. dissociation entre les relations sexuelles et la responsabilité de son résultat, c'est-à-dire avoir des enfants;
15. actes sexuels entre un humain et un animal.

Il a été également relevé que le déséquilibre qui se manifeste actuellement dans certaines collectivités indiennes, métisses et inuites prend sa source dans la détresse affligeant la famille autochtone. La Commission royale sur les peuples autochtones (1996) a notamment observé qu'il y avait une nette séparation entre les sexes dans la plupart des sociétés autochtones. Les rôles se complétaient et chacun prenait une part active à assurer le bien-être de la famille et de la collectivité. La survie reposait sur l'équilibre, l'égalité entre les sexes, et le respect des rôles masculins et féminins (P. Patterson, 1982). À titre d'exemple, les femmes Ojibwa étaient des partenaires économiques indispensables dans le cycle annuel des travaux. Elles ne consacraient pas uniquement leurs habiletés, leurs capacités, à l'accomplissement des corvées domestiques, mais également à la fabrication des instruments de chasse (Commission royale sur les peuples autochtones). De façon analogue, les familles métisses partageaient les responsabilités entre les hommes et les femmes. Un des rapports décrit notamment que les hommes chassaient alors que les femmes tannaient les peaux de bison, préparaient la viande séchée, le pemmican et confectionnaient les mocassins (Commission royale sur les peuples autochtones, 1996). De la même façon, dans la culture inuite, l'interdépendance et le respect constituaient la norme.





Malheureusement, la colonisation a perpétué le racisme et le sexisme. L'intériorisation de ces croyances a résulté en une impulsion importante conduisant au façonnement des circonstances actuelles.

Les pensionnats : un bref historique

Malgré la diversité des cultures autochtones, celles-ci appliquaient des méthodes communes en matière d'éducation étaient appliquées avant le contact avec les Européens. Mentionnons notamment comme moyens 1) l'utilisation de récits, de légendes, d'histoires et d'exemples comme méthode principale d'enseignement, 2) la participation des Aînés, 3) et l'inclusion de l'éducation dans les traditions de chaque culture (J. Kennedy, 1970; A. Grant, 1996; C. Haig-Brown, 1989; J.R. Miller, 1996). C'était un système éducatif fondé sur le respect, le partage, la compassion, la guérison et l'altruisme (A. Grant, 1996; p. 22). Les hommes et les femmes savaient qu'en grandissant en esprit et en sagesse, ils avaient le devoir de transmettre les enseignements reçus et d'assurer ainsi le mieux-être de la collectivité, et la pérennité des traditions.

Les archives sont remplies de documents de référence traitant de systèmes d'éducation ou d'enseignement autochtones efficaces. Dans son étude portant sur les Cris des plaines, J. Kennedy (1970; p. 15) rapporte notamment une démarche où *[TRADUCTION] le groupe social comme entité constituait une école pour chaque esprit en croissance. + Dans sa description du système éducatif traditionnel des Shuswap, C. Haig-Brown (1989; p. 42) indique : «à chaque instant, il y avait des leçons à retenir. Certaines sont insérées dans des légendes, d'autres sont présentées comme un encouragement à entreprendre une tâche et certaines sont enseignées en réponse aux besoins culturels établis à travers des siècles d'interaction avec d'autres Shuswap».

À l'opposé, les méthodes pédagogiques d'inspiration européenne étaient délibérément conçues dans le but d'affaiblir et de faire disparaître progressivement la langue, la culture et les façons de faire traditionnelles des Autochtones. Tant les méthodes mises en application que le contenu de l'enseignement étaient étrangers. L'éducation se réduisait à une acculturation imposée, forcée (J. Barman, Y. Herbert et D. McCaskill, 1987). Comme la Commission royale (1996, Vol 1; p. 361) l'a indiqué :

Le programme des pensionnats avait principalement pour objet de christianiser, d'assimiler l'enfant et de transformer sa façon de vivre, ses moeurs, de telle sorte qu'elles se rapprochent d'aussi près que possible des normes européennes (H. Buckley, 1992).

Les rôles assignés à chacun des sexes étaient déterminés en fonction des besoins sociaux et économiques des Européens. Par exemple, on enseignait aux garçons à devenir ouvriers agricoles, alors qu'aux filles on montrait les tâches liées au travail d'aide ménagère et de servante (J.R. Miller, 1996; A. Grant, 1996).

Pour de nombreuses collectivités, le régime des pensionnats a eu des répercussions néfastes considérables et complexes. Du point de vue des Autochtones, la relation entre les effets corrosifs qu'ont eu les pensionnats sur la culture et le dysfonctionnement qui perturbe actuellement les collectivités est évidente. Le régime des pensionnats s'est avéré une offensive concertée visant à éroder les coutumes fondées sur la culture, les associations, les langues, les traditions et les croyances (R. ChrisJohn et S. Young, 1994). Comme incidence désastreuse, mentionnons notamment la rupture de la relation des Autochtones avec la nature, l'anéantissement du sentiment d'identité culturelle chez de très nombreuses personnes, l'érosion des rapports familiaux et de la structure familiale, la perte des valeurs traditionnelles, la perte des institutions traditionnelles et des coutumes liées à la socialisation et à l'éducation et la disparition des démarches spirituelle et de guérison (R. Chrisjohn et autres, 1997; A. Grant, 1996). Les répercussions intergénérationnelles sont incalculables, et sans contredit , très profondes.

L'abus sexuel dans les collectivités autochtones à l'époque actuelle est lié à la perte des coutumes et des valeurs traditionnelles autochtones. En effet, bien des communautés ont été laissées sans aucun moyen leur permettant de transmettre les enseignements à leurs membres sur la manière de vivre sainement. La perte des coutumes et des pratiques traditionnelles ont également affaibli leurs capacités d'assurer l'éducation sexuelle de leurs enfants. De plus, le fait de côtoyer une telle fréquence d'abus sexuel et de violence résultant de la colonisation a fait en sorte que les comportements marqués par la violence et l'abus ont été acceptés et perpétrés (L. Ellerby et J. Ellerby, 1998).



“Father Joseph Hugonnard, Principal, with staff and aboriginal students of the Industrial School,” May 1885, Fort Qu'Appelle, Saskatchewan.

Source: National Archives of Canada PA-118765.

Le Jeûne visionnaire

Extrait du rapport Les quatre cercles de Hollow Water

http://www.sgc.gc.ca/publications/abor_corrections/199703_f.pdf

Il existe des rapports fondamentaux entre le monde des esprits et les êtres spirituels qui vivent sur la terre. « La valeur essentielle de la culture ojibwa s’exprime dans le mot p’madaziwin, c’est-à-dire la vie dans son sens le plus global, soit la santé, la longévité et le bien-être, non seulement de l’individu, mais aussi de sa famille. Le but de chaque individu était la bonne vie, et la Bonne vie reposait sur le p’madaziwin. »

L’atteinte du p’madaziwin était réservée aux personnes dont le comportement était socialement acceptable et qui recherchaient et obtenaient l’aide des êtres spirituels. Cette aide était particulièrement importante pour les hommes. Recherchée dans la solitude, l’ouverture et le jeûne, cette aide ne pouvait pas être demandée, parce qu’il était impossible de contraindre le monde des esprits. En revanche, le Créateur ou d’autres esprits, comme ceux qui tenaient les animaux sous leur protection, prenaient en pitié celui qui attendait leurs bienfaits et, conscients de la faiblesse de sa nature humaine, lui accordaient leur aide¹². La recherche du p’madaziwin durait toute la vie. De la même manière que le niveau des lacs et des rivières peut monter et descendre, le p’madaziwin pouvait être plus présent dans la

vie de quelqu’un durant certaines périodes et plus diffus à d’autres époques. Il pouvait être plus vif si l’on menait une bonne vie, comme il pouvait s’atténuer ou disparaître en raison de mauvaises actions ou d’une mauvaise vie.

L’expérience du jeûne visionnaire était sacrée; on n’en parlait jamais à la légère et chaque individu avait la responsabilité de rechercher la portée et le sens profonds des bienfaits des esprits. Pour un jeune homme, plus particulièrement, c’était la fin de l’enfance et de la dépendance; il s’affranchissait de l’aide des plus vieux, qui s’occupaient jusque-là de ses besoins vitaux, et passait dans le monde adulte. Il devenait alors impératif pour lui d’entretenir une bonne relation avec le monde surnaturel, afin d’atteindre le p’madaziwin. De cette relation dépendait, dans une large mesure, sa paix et son équilibre intérieurs - son pouvoir - grâce auxquels il parvenait à la connaissance et au respect de ses obligations.

Sa réussite était liée à son comportement et à sa volonté d’agir correctement, d’utiliser ses pouvoirs à bon escient, d’être autonome et prêt à supporter stoïquement les épreuves, y compris la privation de nourriture. Celui qui avait un tempérament

destructeur, qui était cupide, qui torturait les personnes animaux ou montrait du mépris à leur égard entretenait ainsi de mauvaises relations avec les êtres surnaturels qui mettaient les animaux sur son passage. Sous l’influence de leur esprit protecteur individuel, les animaux cessaient de s’offrir à lui.

À cause de son comportement irraisonné, lui et sa famille pouvaient alors souffrir de la faim ou être atteints de l’onichine (la maladie due à l’outrage aux esprits). Pour certains peuples autochtones d’aujourd’hui, la cosmologie telle qu’ils l’interprètent leur donne un statut particulier dans leurs rapports avec les animaux, indépendamment des gardiens spirituels individuellement responsables de ces personnes animaux. Cette interprétation ne tient pas compte de la pleine dimension cosmologique : l’être humain et l’animal sont dans le même ordre et, indépendamment l’un de l’autre, ils entretiennent un rapport direct important avec le monde des esprits. Dans la pensée occidentale, en revanche, les animaux sont des êtres inférieurs qui ne peuvent être tués que grâce à l’adresse humaine et à la technologie. Dans les sociétés occidentales, la notion d’esprit protecteur n’existe pas; de plus, la réalité et la destinée animale n’ont pas la même portée que celles des humains.



Vous pouvez soumettre vos articles ou autres contributions par la poste ou sous forme de disquette:

Au Rédacteur, *Premier pas*
75 rue Albert, Pièce 801
Ottawa, Ontario K1P 5E7

Télécopieur: (613) 237-4442 Courriel: grobelin@ahf.ca & wspear@ahf.ca. Renseignements additionnels sur page 2.

PAVILLONS DE RESSOURCEMENT POUR LES DÉLINQUANTS AUTOCHTONES SOUS RESPONSABILITÉ FÉDÉRALE



Introduction

Au cours des cinq dernières années, le Service correctionnel du Canada (SCC) a implanté un nouveau concept pour les délinquants autochtones dans le système correctionnel fédéral. Il s'agit des « pavillons de ressourcement », qui offrent des services et des programmes adaptés à la culture des Autochtones, dans un environnement qui reflète leurs coutumes. Dans les pavillons de ressourcement, on répond aux besoins des délinquants autochtones purgeant une peine de ressort fédéral en leur donnant accès à des enseignements et à des cérémonies autochtones et en leur permettant d'avoir des rapports avec des Aînés et des enfants ainsi qu'une interaction avec la nature. L'approche appliquée repose sur une philosophie holistique; des programmes individualisés sont offerts dans un contexte d'interaction avec la collectivité, le but premier étant de préparer le délinquant à la mise en liberté. L'accent est mis sur le leadership spirituel et sur la valeur de l'expérience de vie des membres du personnel, qui servent de modèles.

Deux importantes considérations ont amené la création de pavillons de ressourcement. D'abord, les membres de la communauté autochtone s'inquiétaient beaucoup du fait que les programmes correctionnels courants ne donnaient pas de bons résultats auprès des délinquants autochtones. En outre, il y a un nombre très disproportionné d'Autochtones dans le système correctionnel du Canada. Alors que les Autochtones forment seulement 2,5 % de la population canadienne, ils représentent 17,8 % des détenus incarcérés dans les pénitenciers fédéraux, soit deux fois plus qu'en 1987. En Saskatchewan, par exemple, le taux d'incarcération est 35 fois plus élevé chez les Autochtones que dans l'ensemble de la population. Selon des estimations, ces chiffres sont en hausse.

Une étude de suivi récemment effectuée par le SCC auprès des délinquants autochtones admis au pavillon de ressourcement Okimaw Ohci, au centre Pê Sâkâstêw et au centre de ressourcement Stan Daniels a révélé un taux de récidive relativement peu élevé chez les délinquants autochtones sous responsabilité fédérale qu'accueillent les pavillons de ressourcement. Cela laisse déjà entrevoir l'incidence positive qu'a cette approche et, par ailleurs, montre que le SCC parvient plutôt bien à s'acquitter de son mandat, lequel consiste à assurer la réinsertion sociale des délinquants en toute sécurité.

Pê Sâkâstêw

De concert avec la Première nation crie de Samson près de Hobbema (Alberta), le SCC a planifié le premier établissement pour les délinquants autochtones de sexe masculin : le centre Pê Sâkâstêw (prononcer bé-sâ-ga-sté-o), dont le nom cri signifie « nouveau départ ».

Le centre Pê Sâkâstêw est un établissement à sécurité minimale de propriété fédérale, qui est situé sur un terrain que la Première nation crie de Samson loue au SCC. Après avoir consulté les Aînés de la collectivité pour connaître les valeurs et les croyances de la nation crie de Samson, les architectes ont conçu un établissement qui est représentatif de la vision du monde des Autochtones. Six bâtiments circulaires sont disposés en un grand cercle sur le terrain de 40 acres. Des symboles qui ont une signification pour la Première nation crie de Samson, comme le cercle d'influences, les quatre points cardinaux et les couleurs rouge, jaune, blanc et noir, ont été intégrés à l'architecture du centre

Les programmes offerts par le centre Pê Sâkâstêw reposent sur l'idée que la spiritualité autochtone est au cœur du processus de guérison des délinquants autochtones. Les Aînés des collectivités autochtones environnantes enseignent aux détenus les valeurs traditionnelles et les pratiques spirituelles, tout en leur offrant du counselling et en leur servant de modèles. Tous les programmes, qu'ils portent ou non sur un sujet intéressant spécifiquement les Autochtones, reflètent les croyances et les valeurs de ces derniers. Le fait d'être en contact avec les traditions autochtones aide les détenus à progresser sur la voie de la guérison; pour ceux d'entre eux qui connaissent mal les pratiques autochtones, c'est une bonne occasion de se familiariser avec elles.



Pavillon de ressourcement spirituel du Grand conseil de Prince Albert

En 1994, le SCC, le ministère de la Justice de la Saskatchewan et le Grand conseil de Prince Albert ont commencé à discuter de la création d'un pavillon de ressourcement autochtone-fédéral-provincial pour les délinquants de sexe masculin de la Première nation Dakota de Wahpeton. En août 1997 ouvrait le pavillon de ressourcement spirituel du Grand conseil de Prince Albert.

L'énoncé de mission du pavillon de ressourcement spirituel du Grand conseil de Prince Albert (GCPA) se lit comme suit :

Permettre aux peuples des Premières nations de vivre pleinement leur culture, leurs valeurs et leurs coutumes : répondre aux besoins psychiques, physiques, spirituels et affectifs de l'individu et accroître le rôle et la responsabilité des Premières nations dans le traitement de leurs membres qui ont des démêlés avec la loi.

La structure de ce pavillon de ressourcement reflète l'importance accordée à la culture, aux valeurs et aux coutumes autochtones. Le personnel compte 15 personnes, dont un Aîné. Les bâtiments sont disposés en cercle autour d'une cour intérieure, sur un terrain de cinq acres.

Le pavillon principal comprend une salle pour les activités spirituelles, des salles de réunion, une salle à manger/une aire pour les activités sociales et une salle pour les visiteurs

Le pavillon de ressourcement spirituel du GCPA est axé sur l'autoguérison à l'aide de programmes ainsi que de la spiritualité et de la culture autochtones. En plus d'avoir un plan de guérison individuel, chaque détenu travaille avec l'agent chargé de son cas et un Aîné à l'élaboration d'un « contrat de guérison ». Ce document indique les objectifs du délinquant et les obstacles à leur réalisation.

Les programmes du pavillon traitent des aspects spirituel, mental, physique et émotionnel de la guérison. Grâce aux efforts déployés dans ce pavillon du GCPA, les délinquants de sexe masculin qui veulent emprunter la voie de la spiritualité autochtone traditionnelle pour guérir peuvent le faire dans un milieu sûr où ils reçoivent tout l'appui voulu.





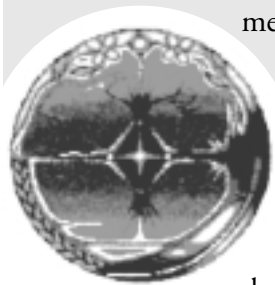
Centre de ressourcement Stan Daniels

Les Native Counseling Services of Alberta et le centre de ressourcement Stan Daniels ont créé des programmes qui aident à préparer les délinquants à leur mise en liberté. Pour les délinquants autochtones de sexe masculin, le centre de ressourcement Stan Daniels constitue un milieu résidentiel sûr où ils sont surveillés et encadrés comme il se doit. La philosophie de guérison du centre met en relief l'importance d'une forte identité culturelle en tant qu'assise de l'estime de soi.

Les Aînés jouent un rôle crucial de par leurs enseignements spirituels et culturels. Guidés par les Aînés, enrichis par les observations de leurs pairs et bénéficiant de l'apport du personnel, les résidents ont la possibilité de guérir, de grandir sur le plan spirituel et de reprendre contact avec la culture autochtone. Les services offerts par le centre de ressourcement Stan Daniels comprennent un programme de relations, un programme sur la perte et le rétablissement, un programme destiné à améliorer la vie familiale, un cercle de guérison avec des Aînés, un programme de prévention de la rechute, un programme pour toxicomanes d'une durée de quatre semaines (28 jours) ainsi que des activités et des cérémonies (dont la cérémonie de la danse du soleil).

La mission du centre de ressourcement Stan Daniels est énoncée comme suit :

Contribuer à l'épanouissement et au bien-être holistiques des Autochtones - individus, familles et collectivités. En respectant les différences, nous allons favoriser le traitement juste et équitable des Autochtones et appuyer le développement futur de notre organisation et de nos partenaires. En établissant et en entretenant de solides partenariats et des relations fondées sur le respect, nous nous montrons résolus à évoluer d'une manière proactive pour être en mesure de nous adapter à notre environnement changeant. Nous continuerons de planifier et de mener d'une manière stratégique des activités de sensibilisation et des programmes tenant compte de la réalité culturelle des collectivités, en assurant une gestion responsable des ressources.



Le centre de ressourcement Stan Daniels a la particularité d'être situé dans une zone urbaine. Il met l'accent sur les programmes de base pour Autochtones, et se donne pour mandat de guérir les délinquants autochtones et de les réintégrer sans danger dans la société, offrant ainsi aux délinquants vivant en milieu urbain une solution de rechange à l'approche correctionnelle standard.

Pavillon de ressourcement Ochichakkosipi

Depuis 1990, la Première nation Ojibway Ochichakkosipi, à Crane River (Manitoba), travaille à mettre sur pied un centre communautaire où des gens des Premières nations peuvent aider d'autres gens des Premières nations à guérir. En 1998, le SCC a commencé à contribuer à la réalisation de cet objectif. Celui-ci a été atteint en février 2000, lorsque le SCC a commencé à transférer des délinquants autochtones au pavillon de ressourcement Ochichakkosipi.

Le pavillon de ressourcement Ochichakkosipi est un établissement de 24 places situé sur une péninsule pittoresque du lac Manitoba. Un architecte autochtone a conçu le centre spirituel en terre, qui comprend un pavillon central apparenté à un tipi, quatre résidences et, à proximité, une maisonnette pour les visiteurs; tous ces bâtiments ont été conçus de manière à inspirer la guérison et la croissance spirituelles.

L'énoncé de mission du pavillon de ressourcement se lit comme suit:

Le pavillon de ressourcement Ochichakkosipi aidera ses membres à guérir, à grandir sur le plan spirituel et à reprendre avec succès la vie en famille et en société. Ce faisant, il contribuera à la réalisation des objectifs du Service correctionnel du Canada.

Le pavillon de ressourcement Ochichakkosipi est plus qu'un programme correctionnel. C'est une communauté qui a à cœur la guérison mentale, physique, spirituelle et émotionnelle de tous ses membres. Elle attache une grande importance aux valeurs, aux croyances et aux pratiques traditionnelles. Un plan de guérison est établi pour répondre aux besoins propres de chaque membre de la communauté de guérison. Les délinquants sont encouragés à atteindre les objectifs de développement personnel indiqués dans leur plan de guérison, avec l'aide du personnel, des Aînés et d'autres membres de la communauté.

Le but du pavillon de ressourcement Ochichakkosipi est de créer des initiatives qui aideront d'autres communautés à devenir des communautés de guérison.



Pavillon de ressourcement Willow Cree

En 1994, la Première nation de Beardy et d'Okemasis, près de Duck Lake (Saskatchewan), a créé un comité du mieux-être, qui s'occupait surtout de questions correctionnelles. Ce comité a énormément contribué à susciter de l'intérêt chez les membres de la collectivité et les Aînés pour la guérison et la réintégration des délinquants, si bien que des cercles de libération ont été efficacement utilisés dans la collectivité.

Des plans ont été élaborés en vue de la construction d'un établissement de 40 places pour les délinquants autochtones de sexe masculin de la Première nation de Beardy et d'Okemasis. La conception du pavillon de ressourcement reflétera la culture des collectivités autochtones avoisinantes. En faisant participer les membres des collectivités, et principalement les Aînés, à tous les aspects des programmes, on favorisera la mise en place d'un programme holistique communautaire, conforme aux principes directeurs du SCC.

Au pavillon de ressourcement Willow Cree, un environnement adapté à la réalité culturelle, combiné à un processus de guérison traditionnel, contribuera à l'épanouissement personnel des délinquants autochtones, au renforcement de leur identité culturelle et au développement de leurs compétences psychosociales, dans le contexte d'un style de vie équilibré.

Dans chaque programme offert par le pavillon, un Aîné et un animateur ou un conseiller travailleront main dans la main.

Centre de ressourcement Waseskun





Le concept de pavillon de ressourcement a également été implanté dans des foyers de transition appuyés par le SCC. L'un d'eux est un établissement qu'on appelle officiellement depuis 1999 le centre de ressourcement Waseskun. Ce centre, qui est situé dans les contreforts des Laurentides, à environ une heure de Montréal, a existé pendant dix ans sous le nom de centre Waseskun.

Le centre offre des services en français et en anglais, et il fournit des thérapies résidentielles aux hommes et aux femmes qui sont adressés par des collectivités autochtones ainsi que par des prisons et des pénitenciers fédéraux. Les programmes sont basés sur une philosophie de guérison holistique à caractère communautaire, qui comprend des méthodes thérapeutiques tant occidentales que traditionnelles. La philosophie du centre de ressourcement Waseskun repose sur la ferme conviction que les collectivités autochtones ont la responsabilité de participer au processus de guérison et à la réinsertion de leurs membres. Au nombre des services fournis par le centre, mentionnons la thérapie résidentielle intensive, des programmes de groupe, la surveillance et le soutien de suivi, des séances intensives de développement personnel et des cours sur la prévention et les interventions pour les membres des collectivités.

Jusqu'à maintenant, le centre de ressourcement Waseskun a aidé quelque 400 hommes à réintégrer leurs collectivités.

Centre de ressourcement Somba Ke'

Situé tout juste à l'extérieur de Yellowknife (T. N.-O.), le Centre de ressourcement Somba Ke' s'efforce de travailler avec toutes les cultures dans le plus grand nombre possible de collectivités du Nord, en vue d'assurer la réinsertion sociale de ses clients au sein de leur collectivité. Le Centre est actuellement lié par contrat au SCC à titre d'établissement résidentiel communautaire afin de fournir des traitements aux délinquants autochtones sous responsabilité fédérale.



La mission du Centre de ressourcement Somba Ke' est la suivante :

Fournir des programmes de traitement adaptés à la culture aux résidents des Territoires du Nord-Ouest et du Nunavut en mettant l'accent sur les problèmes de santé mentale et de toxicomanie résultant de traumatismes, incluant les abus commis dans les pensionnats, la violence familiale, le deuil et les pertes des résidents autochtones et des détenus du Nord incarcérés dans les établissements fédéraux et territoriaux.

Les programmes sont offerts de concert avec un programme de ressourcement traditionnel et comprennent des sujets tels que la gestion de la colère, les systèmes familiaux/relations saines, la guérison de la toxicomanie et les connaissances et la culture traditionnelles. Ils visent à aider les clients du Centre à regagner l'espoir et la confiance en eux-mêmes, en leur famille et leur collectivité, ainsi qu'à réduire le taux de récidivisme.

Extrait de la page du site du Service correctionnel du Canada, Travaillons ensemble:
http://www.csc-scc.gc.ca/text/prgrm/correctional/abissues/challenge/11_f.shtml



“Portrait of Native students at St. Paul's Indian Industrial School.”
ca. 1901. Middlechurch, Manitoba.

National Archives description: “The Native students are posed in school uniforms, the boys hair is cut very short, the girls wear hats The students are posed in straight lines against the brick school wall with their teachers .”

National Archives of Canada, PA-182251

La tente tremblante : Pratique abandonnée par les Innus

par Suzanne Régis

L'édification de Kushapatshikan

Procédés particuliers

Uashat mak Mani-utenam – C'est sous le regard d'un public ébahi et attentif, que les aides de camp ont procédé à l'édification d'un Kushapatshikan (la tente tremblante). Lors du dernier Rassemblement des aînés de Uashat mak Mani-utenam, aux abords de la Mishta Shipu, près de la communauté de Uashat mak Mani-utenam le 14 juin dernier, l'aîné et ancien Kakushapatek, Billy Blacksmith, est venu non seulement expliquer la signification du rituel de Kushapatshikan (la tente tremblante), mais a aussi enseigné le montage de la tente

La tente a été dressée sous les indications d'un illustre aîné cri de 86 ans de Mistassini et ancien Kakushapatek (celui qui accomplit le rituel de la tente tremblante), Billy Blacksmith. Considéré comme un événement exceptionnel, puisque que ce rituel a depuis longtemps été abandonné par les Innus, avec la venue de religions non-autochtones, le montage de Kushapatshikan a su capter toute l'attention de personnes présentes (plus de 70 personnes de tous âges) sur le lieu de l'édification de la tente.

Cependant, le rituel complet, où le Kakushapatek pénètre dans la tente pour le cérémonial, n'a pas pu être accompli, mais les gens ont pu s'imprégner visuellement de toute la magie entourant cette coutume presque oubliée chez les Innus. Chose certaine, la majorité des personnes présentes voyaient cela pour la première fois.

M. Blacksmith a abandonné cette pratique à la mort de son épouse. "Pour pouvoir accomplir ce rituel, il faut être un couple. Il existe un lien puissant qui rapproche deux époux : l'amour. De plus, le fait que ce soit un homme et une femme apporte un équilibre. Un des deux manquant, cela perd systématiquement de sa puissance. Alors même si je voudrais le faire maintenant, cela serait moins puissant ou même qu'il ne se passerait absolument rien", a-t-il indiqué.

Pour procéder à un véritable rituel, il faut mettre tous les éléments en place a expliqué M. Blacksmith. Il faut d'abord que le lieu où se construira le Kushapatshiken soit dans un endroit calme, toujours en forêt, et éloigné des sources qui pourraient déranger le rituel soit loin de la circulation, loin d'une ville ou village, ou tout autre endroit qui pourrait perturber facilement le processus. Tout bruit peut arrêter la démarche : toux, fumer une cigarette, parler...de même que prendre une photo de la tente, regarder à travers des jumelles, la lumière d'un flash d'une caméra ou l'éclairage des phares d'une voitures peuvent interrompre le rituel.

Autrefois, le rituel était utilisé lors de grande famine. Kushapatshikan servait donc de lien entre les esprits et l'homme pour connaître l'emplacement exact du gibier. Cela demandait donc au Kakushapatek d'avoir une excellente connaissance de son territoire puisque les esprits lui communiquaient l'endroit exact où se trouvait le gibier. De plus, dans le texte de la thèse de mémoire intitulé "L'univers religieux des Tshiashinnuat, ancêtres des Innuat : système de croyances à l'époque des contacts (1603-1726)" de Jean-Louis Fontaine (Innu), il est mentionné que ce rituel servait également à obtenir des nouvelles de la famille, à avoir des promesses du futur ou à guérir différentes maladies.

Kakushapatek a expliqué qu'aucune transmission de ce pouvoir n'est possible de personne à personne. C'est un élément de la nature qui choisit la personne qui peut le faire. "J'ai reçu ce don en me promenant dans la forêt. Un arbre m'a parlé et j'ai su que je pouvais le faire. Toutefois, il faut aussi d'autres éléments pour être choisi. Il faut que la personne soit proche de la nature et qu'elle connaisse bien la forêt. Selon lui, seuls les hommes peuvent être choisi à diriger ce rituel, ce qui n'empêche pas les femmes d'aider leur époux à le faire.

Édification d'un Kushapatshikan

L'édification d'un Kushapatshikan demande des procédés particuliers. Chercher et couper les arbres qui feront la structure de la tente demande déjà un certain soin. L'aide de camp qui a aidé M. Blacksmith lors de cette recherche, Stéphane Vollant, a expliqué comment celui-ci avait procédé. "Dans la forêt, le Kakushapatek sélectionne soigneusement les arbres qui seront utilisés pour la structure de la tente. Chaque arbre est pris dans des endroits embroussaillés. Il faut couper chaque arbre et faire attention à ne pas couper les broussailles qui l'entourent. Un minimum de quatre arbres différents est requis", a-t-il indiqué.

"Toutefois il faut en tout 12 arbres pour faire la structure de la tente. Pour la structure verticale, il faut huit perches et alterner les arbres qui sont de la même famille", a-t-il ajouté.

Quatre autres feront deux cerceaux - dont chacun aura deux perches d'arbres différents – horizontaux qui contourneront les perches verticales. La plus petite est installée au sommet et la plus grande à la mi-hauteur des perches verticales. Un tapis de sapinage recouvrira le sol. On recouvre ensuite la structure de canevas et est solidement attachée par des cordes.

La cérémonie

Une fois la structure montée, un des nuages se détache du ciel pour venir entrer dans la tente. C'est ainsi que le rituel commence et la venue des esprits se fait dans la tente. Selon le Kakushapatek, les chants commencent à se faire entendre à ce moment-là.

Il ajoute que chaque arbre possède un grand répertoire de chants. "Toutefois, les arbres verticaux chanteront quatre chants chacun durant l'événement. Quant aux cerceaux, ils chanteront deux chants chacun. Les chants du plus petit cerceau ressemblent à des chants d'enfants, ils sont moins puissants, car il est plus petit. Les chants du plus grand cerceau ont plus de force " a-t-il raconté.

À partir de ce moment le Kakushapatek peut entrer dans la tente. La tente commencera à trembler de plus en plus fort avec la venue – en dernier – de l'esprit de Mishtapeu (le Grand homme). C'est pendant ce rituel que le Kakushapatek fera sa demande auprès de tous les esprits réunis, aux dires de M. Blacksmith.



LE PAVILLON BIMADISWI INUUJUGUT

Centre de guérison résidentiel, Pavillon Pinganodin

Notre mission est de réparer les injustices et guérir les séquelles des abus physiques et sexuels subis dans les pensionnats en offrant, dans un centre de guérison intergénérationnel, des services de guérison holistiques basés sur les meilleures approches de guérison traditionnelles autochtones et occidentales. Ces services et ce centre ont pour but de restaurer la sagesse traditionnelle des hommes et de leurs familles.

Nous croyons que le terme guérison holistique signifie sortir d'un mode de vie caractérisé par l'isolement et le désespoir, et adopter un mode de vie connecté avec notre Mère terre et le Créateur, et entrer pleinement dans un état de bien-être au niveau du mental, du corps, des actions, des émotions, de l'esprit et des relations avec les autres. Le cheminement de guérison d'une personne restaure son équilibre intérieur et renforce ses liens avec sa famille, sa communauté et sa culture. Par conséquent, nos pratiques de guérison axées sur les personnes ou leur famille tiennent également compte de l'impact social des pensionnats (traumatismes, deuils, dislocation spirituelle/sociale /ancestrale, justice sociale) et encourage le rétablissement des liens avec les enseignements et pratiques traditionnelles autochtones. En aidant les hommes et leurs familles à redécouvrir leur identité et leur mode de vie, il est possible de reconstruire leur équilibre et leur donner une voix plus forte pour établir la justice sociale.

Notre approche holistique vise non seulement à restaurer un équilibre intérieur, mais aussi à équilibrer les besoins inclusifs d'un soi qui demande à être connecté avec les autres. Par conséquent, le cheminement de guérison individuel coïncide avec le cheminement de guérison des familles et des communautés. En dernier lieu, nous cherchons à trouver un juste milieu qui tienne compte des abus subis dans le passé mais qui encourage aussi des activités qui affirment le besoin de justice sociale. Nous maintenons également un équilibre entre les besoins thérapeutiques, en utilisant ce qu'il y a de mieux en matière d'approches occidentales et de meilleures pratiques de guérison traditionnelles autochtones.

Le fait de savoir qu'ils ne sont pas seuls et qu'ils ont un endroit où ils peuvent trouver de l'appui, aide les survivants à briser le cycle d'un mode de vie

caractérisé par l'isolement et le désespoir. En leur offrant l'opportunité d'apprendre et de grandir, nous aidons les survivants à retrouver la confiance et l'estime de soi. Grâce à l'appui de leur famille et des professionnels, les personnes peuvent passer à travers le processus de guérison, du stade "victime", à celui de "survivant" puis de "personne épanouie". Ils apprendront tout d'abord qu'il y a des gens sur qui ils peuvent compter et qui les encourageront à surmonter leurs faiblesses personnelles. Au fur et à mesure que leur estime de soi, leur confiance en eux-mêmes et les autres grandissent, ils commencent à explorer leur potentiel de croissance personnelle et de connexion avec les autres.

Notre projet a trois buts:

Redonner place à la sagesse traditionnelle et à des modes de vie équilibrés dans la vie des hommes et de leurs familles, par le biais d'approches collaboratives, alliant pratiques traditionnelles autochtones et méthodes occidentales.

Mettre en œuvre des activités éducationnelles et de justice sociale qui redonneront le pouvoir aux hommes autochtones et à leurs familles et leur permettront d'atteindre leur plein potentiel.

Établir un modèle de guérison communautaire qui réduira les incidences de violence familiale, de toxicomanies, de criminalité, de placement d'enfants en foyers d'accueil et d'autres formes d'abus.

RÉSULTATS ANTICIPÉS

- Au moins 200 personnes participeront à nos services de base;
- Au moins 100 participants signeront un contrat de guérison et débiteront leur cheminement en participant à au moins un cycle de traitement;
- Les participants expriment qu'ils ressentent une augmentation de leur niveau d'espoir, du sens de leur valeur personnelle, de leurs compétences de vie, de leur appartenance sociale, de leur sens d'identité ancestrale et de leur bien-être.
- Les évaluations de notre programme et les statistiques compilées par le Centre de guérison démontrent les tendances suivantes chez les participants :

1. Réduction des placements en justice et dans les foyers d'accueil;
2. Réduction de l'absentéisme scolaire
3. Augmentation de la participation aux programmes éducationnels ou vocationnels;
4. Augmentation de la participation aux activités communautaires de promotion du bien-être, de la culture et de la santé.

SERVICES

Le Centre de guérison fournit les services suivants:

- Interventions thérapeutiques directes, visant le système de soutien socio-culturel de la personne;
- Des traditions autochtones spécifiques, telle que la cérémonie de la purification par la fumée (smudging), les cabanes à suerie, les camps culturels, l'utilisation du cercle pour des activités et des jeûnes;
- Cercles de guérison (thérapie de groupe) et approches occidentales de thérapie familiale;
- Cercle d'entraide et de soutien, composés d'Aînés, de membres du personnel, de membres de la famille des participants ayant signé un contrat de guérison;
- Activités éducationnelles sous formes d'ateliers.

*Le pavillon Pinganodin Lodge:
Un rêve devenu réalité*

En août 1992, un groupe de personnes autochtones et non- autochtones se sont réunies pour discuter de préoccupations communes portant sur les besoins en matière de services pour les Autochtones. Une question en particulier a surgi lors des discussions : les effets de l'alcool sur les hommes autochtones.

"Le groupe avait un rêve" nous confie John Corston, Coordinateur-chef de la liaison avec la communauté au pavillon Pinganodin, "ils rêvaient tous d'un endroit où les hommes autochtones pourraient trouver de l'aide pour se guérir et guérir leur famille des effets de l'alcoolisme et de toxicomanies, en utilisant la culture, les traditions et les valeurs autochtones".

M. Corston croit que chaque personne a des besoins qui leur sont uniques, et qui sont ancrés dans leur propre vécu et leurs racines culturelles. Chaque personne a besoin d'un programme individualisé qui intègre les ressources autochtones



et non-autochtones de la communauté. Le pavillon Pinganodin travaille avec ses clients sur une base individuelle en utilisant les ressources les plus pertinentes à son cas, tout en lui offrant des programmes culturels autochtones afin de le soutenir au cours de son cheminement de guérison. Grâce à une contribution annuelle communautaire accordée par la Stratégie de guérison et de bien-être, le pavillon Pinganodin emploie un intervenant en liaison communautaire et en soutien aux familles. Ce conseiller conçoit, élabore et met en œuvre des programmes de liaison pertinents à la culture, pour les hommes souffrant d'une dépendance à l'alcool et aux drogues. Il fournit également des services de soutien aux familles de ces hommes.

"De plus en plus, les hommes qui participent à nos programmes veulent se reconnecter avec les enseignements traditionnels et les éléments spirituels de

leur culture autochtone" ajoute John. Pour répondre à cela, le pavillon organise régulièrement des cercles de guérison pour ses clients. Le pavillon organise aussi un cercle de guérison pour les hommes incarcérés au Centre correctionnel d'Ottawa-Carleton.

Le pavillon Pinganodin vient juste de déménager dans un bâtiment 20 lits situé au centre-ville d' Ottawa. Ce centre rénové a accueilli ses clients au début de septembre et les aide à se réintégrer dans la société en consolidant leurs compétences de vie et leur offrant de la formation professionnelle. Le pavillon Pinganodin offre également d'autres services, par exemple du counselling, des services de liaison avec les familles et la communauté, des aiguillages, su soutien culturel, des enseignements traditionnels, de l'aide à l'emploi et de la thérapie de groupe.



Nous sommes à la recherche de photographies de pensionnats et de pensionnaires autochtones pour les autres numéros de Le premier pas. Vous pouvez nous faire parvenir ces photographies par voie électronique ou par la poste – nous les traiteront avec grand respect et seulement le temps qu'il nous faut pour les transférer sur l'ordinateur (quelques jours). Nous recevons souvent des demandes de photographies de la part des survivants et de leurs descendants. Dans certains cas, ces écoles n'existent plus et les membres de la famille

sont décédés, les photos sont donc l'un des quelques moyens qui restent pour documenter l'histoire de la famille et de la communauté. En nous faisant parvenir ces photos vous nous aiderez à rendre et contribuerez à raconter ce qui s'est passé dans les pensionnats...

Si vous désirez d'autres informations à ce sujet, veuillez contacter Le premier pas (adresse en page 2).

Le tambour

<http://www.creeculture.ca/f/traditional/drum.html>

« Mon défunt père m'a parlé du tambour et m'en a expliqué le sens, et comme je crois ses paroles, je l'ai encore avec moi aujourd'hui. Quand je chante et qu'il m'accompagne, nos paroles s'unissent, nos voix sont claires; voilà ce qui se passe en moi quand je chante. Je me remémore les chasseurs et les trappeurs, je pense à eux qui défendent encore aujourd'hui le territoire et la chasse. Ce que je sais aujourd'hui, je ne l'ai pas appris n'importe où; je l'ai appris par la chasse et c'est de là que j'ai appris mes chansons. C'est là que j'ai tout appris, et tous ces enseignements, je les ai encore avec moi aujourd'hui. Je suis très heureux et fier quand on me demande de chanter au son du tambour. Mon défunt père était très vieux quand il m'a parlé du regard que je devais porter sur tout ça, il m'a dit de ne jamais oublier comment j'ai été élevé. Mon père a pris soin de nous, sa famille, et a assuré notre subsistance à même la terre et la forêt. Et je me souviens toujours des enseignements de mon père; et par moments, la manière dont j'ai été élevé apparaît clairement à mon esprit. C'est pourquoi je n'ai jamais abandonné mon tambour. Mon défunt père m'a dit que ce qu'il me laisserait serait son tambour, le tambour est ce qu'il m'a transmis. Je m'en souviens encore. »

- David Neeposh, Sr., aîné de Waswanipi

Bénédiction

Traduit du kahniakehaka (langue mohawk).

Portons notre attention sur les forces de vie de notre Mère la Terre;
sur les eaux, qui apaisent notre soif et assurent le bien-être et la vigueur de la vie végétale;
sur les animaux, qui nous fournissent de la nourriture, des vêtements, un abri et la beauté;
sur les arbres de toutes les formes et de toutes les tailles, qui nous procurent un abri et des fruits de toutes sortes;
sur les plantes médicinales, par lesquelles le Créateur nous indique comment nous soigner.
Nous remercions toutes ces forces de vie qui, sans cesse, suivent les instructions du Créateur.
Pour tout cela, nous leur sommes reconnaissants.

Portons notre attention sur les Quatre Vents;
Nous écoutons et nous entendons leur voix, nous les saluons et nous les remercions de continuer à suivre les instructions qu'ils ont reçues du Créateur, apportant parfois la pluie qui régénère les eaux de notre Mère la Terre et transporte les graines pour que la Terre revienne à la vie chaque printemps.
Pour tout cela, nous leur sommes reconnaissants.

Portons notre attention sur le travail de notre Grand Frère le Soleil du Jour.
Lorsque nous voyons le Soleil du Jour dans le ciel de la Terre, de l'aube jusqu'au crépuscule, nous savons qu'il suit les instructions du Créateur, qu'il nous apporte la chaleur, la lumière, l'énergie et
qu'il est la source des cycles de vie de toute les créatures qui vivent sur la Terre.
Pour tout cela, nous lui sommes reconnaissants.

Portons notre attention sur notre Grand-Mère la Lune.
Dans notre monde, notre Grand-Mère la Lune illumine le ciel de la nuit, elle coordonne les cycles de vie de tous les êtres vivants afin que la vie puisse continuer sur notre Terre.
Parce qu'elle suit les instructions du Créateur, nous lui sommes extrêmement reconnaissants.

Portons maintenant notre attention sur le ciel nocturne constellé d'étoiles et d'autres corps célestes qui aident notre Grand-Mère la Lune et le Soleil du Jour à suivre les instructions du Créateur.
Nous sommes reconnaissants envers les corps célestes qui nous aident à trouver notre chemin
lorsque nous nous rendons dans d'autres villages ou que nous parcourons de longues distances.
Nous remercions ces parties anciennes de la création de suivre les instructions du Créateur et nous leurs sommes reconnaissants.

Nous saluons tous les oiseaux et toutes les autres formes de vie animale, du plus petit insecte à l'animal le plus gros. Nous croyons que toute forme de vie a un dessein à accomplir dans la création,
nous les remercions de continuer à suivre les instructions du Créateur et nous leur exprimons notre gratitude.

Tournons maintenant nos pensées vers le Créateur, choisissons les mots les plus beaux et les pensées les plus belles pour lui manifester toute notre gratitude et notre reconnaissance.
Nous remercions le Créateur d'avoir préparé toutes les choses sur notre Mère la Terre et dans l'Univers à un dessein et à un sens. Nous lui savons gré que les Êtres humains font partie de la Création.

Nous remercions tous les éléments de la Création qui continuent de suivre les instructions du Créateur jusqu'à la fin des temps et pour toute la Création.
Pour tout cela, nous te sommes reconnaissants à jamais et c'est ce à quoi nous pensons lorsque nous te remercions, toi notre Créateur.

Le rêve de la robe de danse

Je vois une vieille femme qui marche avec moi
dans le vent,
J'essaye de tout ma force de comprendre ses mots,
mais elle parle dans une langue étrange, et je la quitte.
J'essayerai de la comprendre plus tard, pas maintenant

Je tombe, comme je suis tombée la dernière fois que je l'ai quittée,
Sa voix lointaine me questionne, mais je ne répond pas

Je pleure, j'ai peur et je suis seule.
Je cherche à rêver d'elle, mais mes rêves sont vides.
Me voit-elle, m'entend-elle ?

J'essaie de retrouver le chemin qui mène vers elle
Mais en vain, car les chemins sont trop nombreux
Alors je crie mon impuissance, ma douleur,
Et une voix intérieure me commande de fuir cette réalité qui me détruit.

Je sèche alors mes pleurs et mets de l'ordre dans mes pensées,
Dans le silence de mon âme, j'entends alors la voix de la vieille femme qui m'appelle.

Ses paroles claires et précises me dirigent vers les cèdres odorants
Elle est là, qui me tend une robe de danse argentée décorées de mes couleurs,
La robe de mes rêves que je cherchais depuis si longtemps

Depuis ce temps, j'ai retrouvé ma liberté et la confiance en moi
Dans sa robe de danse, mon âme rêve et ne cesse de chanter.

Meegwetch,

- Phoenix Bunting
Première Nation du Lac Seul

(Si vous voulez en savoir plus sur Phoenix, vous pouvez lire les commentaires des lecteurs)

La cérémonie des premiers pas
Aanischaaaukamikw Institut culturel Cri:
http://www.creeculture.ca/fl-traditional/walking_out.html

Après que les jeunes enfants cris ont appris à marcher, on les revêt des costumes traditionnels et on leur remet des modèles réduits des outils utilisés par les chasseurs cris (fusils et couteaux aux petits garçons et grattoirs à peaux aux petites filles). On les rassemble ensuite dans une tente cérémoniale où les anciens de la communauté ont pris place. Ces derniers les font ensuite sortir de la tente, accompagnés d'un parent. Les enfants traînent derrière eux des captures de chasse décorées, soit une oie, un castor ou autre petit gibier. Ils font ensuite le

tour complet d'un arbre décoré. À mi-trajet, avec l'aide d'un proche, ils tirent un coup de fusil dans les airs. Ils complètent le trajet circulaire, reviennent dans la tente et remettent leurs « prises » aux aînés. Chez les Cris, cette merveilleuse cérémonie symbolise les attentes de la communauté à l'égard des enfants (un comportement productif, le travail au profit de l'ensemble et la valeur propre de chaque individu au sein de la société crie). Selon la tradition, la cérémonie doit se dérouler le matin. De plus, la porte de la tente cérémoniale est toujours orientée vers l'est, vers le soleil levant, symbole d'optimisme et d'espoir face à l'avenir.

La Condition de père

Extraits de La paternité, dans tous les états! de Germain Dulac, Ph. D.- Conseil de a famille du Québec
<http://www.cfc-efc.ca/docs/vanif/00000200.htm>

Les âges de la vie du père

Avant la naissance
Le désir d'enfant et la prise de décision
L'annonce faite au père
La couvade, l'accouchement et la naissance

Après la naissance
La socialisation de l'enfant
La compétence parentale
Le soin des enfants
Les autres moments du cycle de vie

Le mitan de l'âge
Le grand-père
Le père adolescent
La mobilité conjugale
La séparation et le divorce
La monoparentalité patricentrique
La recomposition familiale

Les hommes victimes
de violence sexuelle dans l'enfance

Guide à l'intention des survivants adultes
www.hc-sc.gc.ca

Peut-on guérir de la violence sexuelle ?

OUI, mais il faut voir cette guérison comme un processus et non comme un projet aboutissant à un résultat final. On ne peut espérer atteindre un moment de grâce où, comme par magie, tous les problèmes s'évanouissent et le bonheur s'installe en permanence. Il est plus probable qu'à divers stades de votre vie, de nouvelles questions surgiront qui vous inciteront peut-être à retourner voir un conseiller pendant quelque temps.

La guérison se manifeste plutôt par une diminution des symptômes liés à l'agression sexuelle, par un accroissement de l'estime de soi, et par l'instauration de relations plus satisfaisantes avec les autres. Vous aurez davantage l'impression de maîtriser votre destinée. En d'autres mots, au lieu de laisser le traumatisme de l'agression guider votre vie, vous prendrez vous-même les affaires en main. Vous pouvez certes mener une vie heureuse !

La guérison peut ressembler à ce qui est arrivé à Richard. Richard a vu ses symptômes pratiquement disparaître, sa relation avec sa femme s'est améliorée, et ses enfants sont moins anxieux. Ce n'est peut-être pas le bonheur total, mais c'est tout de même mieux que l'enfer dans lequel il vivait avant sa guérison.



Feuillet de mise à jour No. 2 – Guide du programme de la Fondation autochtone de guérison – 3e Édition

Bonjour à tous,

Comme vous le savez, selon le mandat accordé à la Fondation autochtone de guérison (FADG), celle-ci disposait d’une période de temps précise pour déboursier le Fonds de guérison de 350 millions de dollars et le distribuer à des projets communautaires visant la guérison des séquelles des abus physiques et sexuels perpétrés dans les pensionnats, y compris les répercussions intergénérationnelles.

Le Fonds de guérison est presque épuisé. Nous atteindrons très vite la fin de la période d’engagement des fonds stipulée dans notre mandat.

- Notre **dernière date limite** pour recevoir des demandes de financement sera le **28 février 2003**. Vos propositions doivent parvenir à nos bureaux au plus tard à dix-sept heures (17h) heure de l’Est;
- À l’exception de quelques contributions destinées à des fins spéciales (Centres de guérison, communautés inuits et autres groupes difficiles à atteindre), la date de nos derniers engagements de fonds sera le 31 mars 2004;
- Nous consacrerons la majorité de nos financements au renouvellement de projets pluriannuels existants, qui ont fait leur preuve.

La FADG a commandité un certain nombre d’études qui serviront d’outils pour la conception et l’élaboration d’approches de guérison efficaces et bien informées. Notre recherche nous permet de procéder à une évaluation des impacts des projets de guérison financés par la Fondation sur les communautés autochtones et de documenter les pratiques exemplaires en matière de guérison. Nous espérons aussi que cette recherche sera utile aux processus d’élaboration des politiques publiques qui visent les peuples autochtones.

Nous continuerons nos pourparlers auprès du gouvernement du Canada, afin qu’il s’engage à mettre en œuvre une stratégie plus durable et davantage centrée sur la guérison. Nous espérons pouvoir compter sur vous pour répondre à nos sondages. Ceux-ci nous fournissent des renseignements précieux, aptes à appuyer les efforts que nous faisons pour renouveler notre mandat. Nous appuyons les voix, qui de plus en

plus nombreuses, demandent la mise en place d’un programme efficace capable de s’adresser à la perte des langues et des cultures autochtones attribuable au régime des pensionnats.

La Fondation autochtone de guérison vous félicite pour l’excellent travail que vous accomplissez pour aider les Survivants, leurs familles, leurs communautés et leurs nations. Le Conseil d’administration, ainsi que le personnel de la Fondation autochtone de guérison sont heureux d’avoir eu l’opportunité d’encourager votre cheminement vers la guérison. Nous éprouvons cependant de la tristesse à la pensée que notre travail de collaboration touche à sa fin.

Veuillez tenir compte des changements de politiques suivants lorsque vous préparez votre proposition de projets :

1. **Les projets doivent s’adresser aux séquelles des abus physiques et sexuels perpétrés dans les pensionnats.** Lorsque la Fondation examinera les nouvelles propositions qui lui parviendront, elle prendra en considération seulement celles qui démontrent clairement qu’elles répondent aux besoins de guérison des personnes autochtones affectées par les séquelles des abus physiques et sexuels perpétrés dans les pensionnats. Afin d’identifier clairement les besoins de guérison, veuillez consulter le modèle de plan de travail ci-joint (celui-ci remplace le plan de travail qui se trouve à la page 8 du formulaire de demande – 3e édition).
2. **Nombre limité de projets financés.** Un seul projet financé par communauté ou organisation. Avant de commencer votre proposition, veuillez consulter notre site web (www.ahf.ca) ou contactez directement la Fondation afin de déterminer si celle-ci a déjà financé un projet pour votre organisation ou pour votre communauté.
3. **Limites portant sur le nombre des années de financement et sur le plafonnement du financement.** Le financement pluriannuel de projets se limite à deux années, selon un plafond annuel fixé chaque année. Si vous cherchez à obtenir un renouvellement de votre projet, il se peut que vous soyez éligible pour deux années de financement au niveau existant. Si vous présentez une nouvelle proposition et que celle-ci est acceptée, votre financement restera le même pour toute la durée de votre projet.
4. **Nombre limité de nouveaux projets.** Nous n’accepterons qu’un nombre limité de nouveaux projets qui :

- Visent des cibles prioritaires;
- Sont axées sur les jeunes;
- \$ Sont aptes à créer des stratégies efficaces, innovatrices et qui coïncident aux besoins des hommes; et
- Sont axées sur des groupes difficiles à atteindre (tels que les Inuits, les Métis les communautés isolées)

5. **Projets qui ne seront plus financés.** Les fonds s’épuisent et la Fondation autochtone de guérison ne pourra plus financer les projets suivants :

- Conception ou préparation de projets. C’est-à-dire les projets qui se consacrent seulement à la préparation du projet et qui ne fournissent encore aucun service de guérison.
- Évaluations de besoins. Les projets dont le point focal est l’évaluation des besoins de guérison de la communauté l’élaboration de propositions.

- Élaboration de programmes d’enseignement. Toute nouvelle demande de financement de projet soumise par des institutions d’éducation afin d’élaborer des programmes d’enseignement.

7. Partie D du formulaire de demande – 3e édition. Veuillez compléter et insérer le questionnaire D-8 (incorporé au Guide du programme)

Veuillez vous assurer que les mesures de sécurité nécessaires soient en place lorsque vous recueillez les données pour votre proposition. Ces mesures sont importantes et servent à minimiser les risques associés au déclenchement des traumatismes (causés par le retour en mémoire des abus passé ou le fait qu’ils sont revécus). Veuillez vous assurer que ceux qui vivent un déclenchement de leurs expériences passées disposent d’un soutien suffisant (autre Survivant, intervenants formés pour les cas de traumatismes, etc.)

Avant de commencer votre proposition, veuillez nous contacter pour obtenir les renseignements les plus récents

Fondation autochtone de guérison
75, rue Albert, Pièce 801,
Ottawa, Ontario, K1P 5E7
Téléphone : (613) 237 4441
Ligne sans frais : 1 888 725 8886
Courriel : Programs@ahf.ca
Site web : www.ahf.ca

Évaluation de la FADG – mise à jour (au 18 octobre 2002)

Important: les chiffres mentionnés dans cette mise à jour ont été extrapolés des résultats obtenus lors du sondage sur l’évaluation du processus (effectué en février 2001 auprès de 274 organisations). Ils représentent des estimations seulement. Depuis le premier mars 2001, un total de 237 nouvelles autres organisations ont reçu du financement.

Guérison individuelle se réfère aux traitements thérapeutiques axés sur un cheminement personnel. Le nombre estimé de personnes ayant bénéficié de services de guérison se chiffre à 90,053.

Guérison en groupe cible l’ensemble de la communauté; 73,336 personnes environ ont participé à des activités de guérison en groupe.

Les projets de guérison ont identifié approximativement 14,153 personnes ayant des besoins spéciaux. (c’est-à-dire ayant subi des traumatismes graves, n’étant pas émotionnellement prêtes à participer à des activités de groupe, ayant des antécédents de tentatives de suicide ou une dépendance profonde (drogues, alcool, substances) mettant leur vie en danger).

Il est estimé que 106,036 autres personnes pourraient recevoir des services si les projets bénéficiaient de ressources et d’un temps suffisant. Lorsque l’on combine tous les besoins identifiés par les projets, la somme nécessaire pour les combler est estimée à 147,743,745 \$.

Environ 20,399 personnes ont reçu de la formation.

Les estimations actuelles indiquent que les équipes se composent de 3,117 employés rémunérés, dont environ 2,743 sont des Autochtones et 1,558 des survivants. Près de 1,832 sont des employés à plein temps.

Au cours d’un mois typique, plus de 21,148 heures de bénévolat ont été contribuées et mises au service des projets de la FADG. Si l’on admet que la valeur de cette contribution correspond à une rémunération de 10 dollars/heure, la contribution des bénévoles peut donc être estimée à 211,482\$ par mois ou à 2,537,790 \$ par an.

Si l’on présume que les nouveaux projets ont au minimum, obtenu le même niveau de soutien de la part de partenaires, on peut supposer que ces derniers ont contribué un financement approximatif de 9,480,874\$. De la même manière, il est estimé que la somme de 7,628,773\$ pourrait avoir été obtenue sous la forme de financement régulier et la valeur des dons en biens ou services estimée jusqu’à date serait de 14,731,197\$.

(Le texte complet de cette évaluation perut-être obtenu sur demande à la Fondation)

Ô Grand Esprit

dont j'entends la voix dans les vents et dont le souffle donne vie à toutes choses,
écoute-moi.
Je viens vers toi
comme l'un de tes nombreux enfants ;
je suis faible ... je suis petit ...
j'ai besoin de ta sagesse et de ta force.
Laisse-moi marcher dans la beauté, et fais que mes yeux aperçoivent toujours
les rouges et pourpres couchers du soleil.
Fais que mes mains respectent les choses
que tu as créées,
et rends mes oreilles fines pour qu'elles puissent entendre ta voix.
Fais-moi sage,
de sorte que je puisse comprendre ce que tu as enseigné à mon peuple
et les leçons que tu as cachées
dans chaque feuille et chaque rocher.
Je te demande force et sagesse,
non pour être supérieur à mes frères,
mais afin d'être capable de combattre mon plus grand ennemi,
moi-même.
Fais que je sois toujours prêt
à me présenter devant toi
avec des mains propres et un regard droit.
Ainsi, lorsque ma vie s'éteindra comme s'éteint un coucher de soleil,
mon esprit pourra venir à toi sans honte.

Prière ojibwa

Fort Qu'Appelle Indian Industrial School
1884, Lebret, Saskatchewan

Source: National Archives of Canada PA-182246



Assemblées régionales – 2002



QUÉBEC CITY

Rae Ratsleff, AHF Minute Secretary

Suite à la prière offerte par l'Aîné Raymond Gros-Louis, le Directeur Richard Kistabish, Vice-Président de la Fondation autochtone de guérison a ouvert l'Assemblée régionale à 9:35, en accueillant les participants. Monsieur Kistabish a ensuite présenté la Directrice du Conseil Madame Elizebeth Hourie- Palfrey ainsi que les membres du personnel qui étaient présents.

Au cours de sa présentation du message de la FADG, Monsieur Kistabish a souligné que la dernière date limite pour la soumission de propositions de projets sera le 28 février 2003. Il a expliqué que, mis à part certaines contributions spéciales allouées à des centres de guérison et aux communautés inuites, les derniers engagements de fonds seront complétés au 31 mars 2004; Il a ajouté que la plupart des appuis financiers que la Fondation accordera seront réservés au renouvellement de projets existants ayant clairement fait leurs preuves, et à des projets qui se concentrent sur les groupes prioritaires que la FADG a déterminés.

Au cours de sa présentation du message de la FADG, le Vice- Président a annoncé que la FADG ne financerait pas de projets axés sur les évaluations de besoin ou les élaborations de projets qui se prolongeraient au-delà de la date limite du 28 février 2003. La FADG ne financerait pas non plus les projets d'élaboration de programmes d'enseignement et/ou de recherche. Ces dispositions, a-t-il dit, entrent en vigueur immédiatement. Il a aussi commenté la prolongation de la stratégie de guérison que la FADG a discutée avec le gouvernement et ses démarches auprès de celui-ci afin qu'il réponde aux appels toujours plus nombreux concernant les pertes au niveau de la culture et de la langue, causées par l'expérience des pensionnats.

Ernie Daniels, Directeur des Finances, a présenté le Rapport financier vérifié pour l'année fiscale 2001-2002. Ce rapport faisait partie du Rapport annuel 2002 distribué à l'Assemblée. Au cours de la revue des notes du rapport financier, Monsieur Daniels a parlé des lignes de conduite guidant les investissements de la FADG et la création de la fondation Espoir des générations. M. Daniels a également passé en revue les dépenses et le calendrier des sommes versées aux projets. Il a averti les participants que la FADG prévoyait que ses fonds serait entièrement engagés d'ici août 2003 et que les versements aux projets ne s'étendraient après 2007.

Le reste de la matinée et de l'après-midi a été consacré au dialogue. Plusieurs questions importantes ont été posées par les participants et participantes, au sujet des changements imminents qui affecteront le processus de financement, et au sujet des nouvelles priorités et limites de financement. Plusieurs questions portaient sur le sujet de la langue et de la culture et aussi sur la fermeture des opérations de la FADG. Plusieurs participants et participantes ont partagé leur histoire et leur expérience des pensionnats ainsi que leur vécu au sein des projets financés par la FADG.

L'Assemblée régionale de la Fondation autochtone de guérison dans la ville de Québec s'est terminée le mercredi 30 octobre 2002, à 13h30, après une prière offerte par l'Aîné Raymond Gros-Louis.

KENORA

Joan Molloy, Fondation autochtone de guérison.

Après la prière offerte par l'Aîné Joe Morrison, George Erasmus, Président de la Fondation autochtone de guérison, a ouvert l'Assemblée à 9h 25. Les participants ont été accueillis et M. Erasmus a présenté les directeurs du Conseil d'administration de la FADG, Garnet Angeconeb et Susan Hare.

Le directeur du Conseil, Garnet Angeconeb a exprimé sa gratitude envers les participants qui s'étaient déplacé pour assister à l'Assemblée. La Directrice du Conseil Susan Hare a aussi accueilli les participants à l'Assemblée et a commenté le fait qu'elle était déjà venue dans la région à deux autres occasions. Mike DeGagné, Directeur général, a ensuite présenté le personnel de la FADG qui était présent et a expliqué le but de la rencontre.

En partageant le message de la FADG, M. Erasmus a annoncé que la FADG ne financerait pas de projets axés sur les évaluations de besoin ou les élaborations de projets qui se prolongeraient au-delà de la date limite du 28 février 2003. La FADG ne financerait pas non plus les projets d'élaboration de programmes d'enseignement et/ou de recherche. Ces dispositions, a-t-il dit, entrent en vigueur immédiatement. Il a aussi commenté la prolongation de la stratégie de guérison que la FADG a discutée avec le gouvernement et ses démarches auprès de celui-ci afin qu'il réponde aux appels toujours plus nombreux concernant les pertes au niveau de la culture et de la langue, causées par l'expérience des pensionnats.

Le Président, Georges à Erasmus s'est appuyé sur la présentation qui avait été distribuée et qu'il a présenté à l'aide d'un rétroprojecteur. Ce document s'intitulait Notes de présentation pour les Assemblées régionales de 2002.

Ernie Daniels, Directeur des Finances, a présenté le Rapport financier vérifié pour l'année fiscale 2001-2002, tel qu'il apparaissait dans le Rapport annuel, de la page 39 à 50.

Le reste de la matinée et toute l'après-midi ont été consacré au dialogue entre les participants, les membres du Conseil de la FADG et son personnel. Plusieurs questions d'ordre général ont été posées à M. Erasmus, Mike DeGagné et Ernie Daniels. Certaines personnes ont posé des questions à titre individuel au sujet de leur projet spécifique et celles-ci ont été traitées par l'un des membres du personnel présent. Daryle Gardipy avait une copie décrivant le cheminement dans le système des projets de l'Ontario. Nous n'avions malheureusement pas ce document pour le Manitoba. Selon moi, la majeure partie des participants à l'Assemblée était des coordinateurs, de personnel et de projets au Manitoba et de membres de communautés du Manitoba.

De petites trousse d'information, incluant un nouveau formulaire pour la préparation de rapports trimestriels ont été distribuées.

La rencontre s'est achevée à 15h30 après une prière de clôture offerte par l'Aîné Joe Morrison.





MONCTON

Karen Jacobs-William, Gestionnaire, Soutien communautaire

La réunion a débuté aux environ de 9h1. Approximativement 36 participants ont assisté à l'Assemblée pendant la journée. L'Aînée Isabelle Knockwood a ouvert la réunion avec une prière et des enseignements. Les membres du Conseil d'administration Georges Erasmus, Viola Robinson et Grant Severight étaient également présents. Les membres du personnel de la FADG présents étaient: Mike DeGagné, Ernie Daniels, Rae Ratsleff, Giselle Robelin et moi-même, Karen Jacobs-Williams. Chacun des trois membres du Conseil a adressé quelques mots de bienvenue aux participants.

J'ai rencontré plusieurs participants avec qui j'avais déjà eu des conversations téléphoniques, et ils ont paru très content de pouvoir poser les yeux sur la personne qu'ils avaient rencontrée seulement au bout du fil, et ce sentiment était réciproque. Plusieurs participants sont venus de très loin, certains sont même venus des Six Nations en Ontario. Une fois que la présentation – au rétroprojecteur – de M. Erasmus terminée, la place a été laissée aux commentaires des participants.

La matinée a été l'occasion de commentaires très positifs. Nous avons ensuite pris une pause pour le repas de midi, qui consistait d'une délicieuse soupe, de sandwiches et de desserts. La rencontre a repris vers 13 heures et s'est terminée à 15h30, avec une prière de clôture offerte par l'Aînée Isabelle Knockwood.

Questions & préoccupations:

L'un des participants, arrivé sur le tard et qui travaille pour le Bureau des pensionnats au niveau national a déclaré qu'elle avait entendu des plaintes à travers le pays au sujet d'un manque d'équité et de transparence. Je n'ai pas très bien compris ce qu'elle disait car elle ne s'est pas très bien expliquée et je n'ai pas pu lui demander de clarifier ses préoccupations. Mais Georges Érasmus le lui a demandé.

Elle a déclaré qu'elle trouvait que le financement de la FADG était dirigé vers les chefs et les Conseils de bandes et non vers les survivants. Elle a dit qu'un chef de bande avait réussi à faire approuver un projet et qu'il avait ensuite employé sa femme pour le projet alors qu'elle n'était pas qualifiée. M. Erasmus a souligné que pour la plupart, les plaintes se réfèrent à la difficulté d'obtenir des fonds et que la FADG a une procédure en place pour traiter les plaintes. Les plaintes qui sont logées à la Fondation font l'objet d'une investigation. Un autre homme voulait savoir pourquoi son projet pluriannuel n'a pas reçu de financement à cause du manque d'assurance responsabilité. M. Erasmus a dit que les coûts d'assurance étaient intégrés au financement du projet.

Un autre participant a demandé pourquoi il n'y avait plus de CSC pour la région de l'Atlantique puisque celle-ci était une priorité. Ce participant que Kevin Barlow avait été mis à pied. Mike DeGagné a expliqué que Kevin avait démissionné et quitté son emploi pour un autre poste, et qu'il y avait encore des CSC qui pouvaient se déplacer et répondre aux besoins des communautés de cette région. Une fois la réunion terminée, j'ai rencontré cet homme et lui ai remis ma carte, l'assurant que s'il avait des questions ou avait besoins des services d'un CSC, il pouvait m'appeler directement. Mis à part un ou deux autres personnes, l'atmosphère de la réunion était positive et encourageante. Giselle et moi-même avons reçu des compliments sur notre travail e cela nous a fait plaisir. L'assemblée s'est achevée vers 15h30 avec une prière de clôture offerte par l'Aînée Isabelle Knockwood.

Histoires de réussite:

Les participants n'ont pas vraiment raconté d'histoires de réussite, mais ils ont plutôt raconté les progrès accomplis, comment ils avaient brisé le mur du silence dans leurs communautés. Ils ont conclu qu'il y avait encore beaucoup de chemin à faire. Le groupe de participant a été unanime à dire qu'il fallait que la guérison continue et qu'elle soit appuyée financièrement.

PRINCE ALBERT

Joan Molloy, Fondation autochtone de guérison.

Après la prière offerte par la Sénateure Nora Ritchie, George Erasmus, Président de la Fondation autochtone de guérison, a ouvert l'Assemblée à 9h. Les participants ont été accueillis et M. Erasmus a présenté la directrice du Conseil d'administration de la FADG, Elizebeth Hourie Palfrey. Ensuite, Mike DeGagné, Directeur général, a présenté le personnel de la FADG qui était présent et a expliqué le but de la rencontre.

Le Président, Georges à Erasmus s'est appuyé sur la présentation qui avait été distribuée et qu'il a présenté à l'aide d'un rétroprojecteur. Ce document s'intitulait Notes de présentation pour les Assemblées régionales de 2002. En partageant le message de la FADG, M. Erasmus a annoncé que la FADG ne financerait pas de projets axés sur les évaluations de besoin ou les élaborations de projets qui se prolongeraient au-delà de la date limite du 28 février 2003. La FADG ne financerait pas non plus les projets d'élaboration de programmes d'enseignement et/ou de recherche. Ces dispositions, a-t-il dit, entrent en vigueur immédiatement. Il a aussi commenté la prolongation de la stratégie de guérison que la FADG a discutée avec le gouvernement et ses démarches auprès de celui-ci afin qu'il réponde aux appels toujours plus nombreux concernant les pertes au niveau de la culture et de la langue, causées par l'expérience des pensionnats.

Ernie Daniels, Directeur des Finances, a présenté le Rapport financier vérifié pour l'année fiscale 2001-2002, tel qu'il apparaissait dans le Rapport annuel, de la page 39 à 50.

Le reste de la matinée et toute l'après-midi ont été consacré au dialogue entre les participants, les membres du Conseil de la FADG et son personnel.. Plusieurs questions ont été posées à M. Erasmus, Mike DeGagné et Ernie Daniels. Certaines personnes ont posé des questions à titre individuel au sujet de leur projet spécifique et celles-ci ont été traitées par l'un des trois membres u personnel présent. La majeure partie de ces questions portaient sur le progrès de leur proposition dans le système.

La rencontre s'est achevée à 16h45 p.m. après une prière de clôture offerte. Les questions d'ordre général adressées au Conseil et au personnel étaient variées et intéressantes.

L'assemblée tenue à Prince Albert avait une atmosphère particulière: nombreux étaient les participants qui se sont levés pour partager leur histoire personnelle, pour annoncer les actions qu'ils allaient entreprendre pour dépasser leurs souffrances et jouer un rôle positif dans leur propre vie et celle des générations futures.

En tant que coordinatrice du soutien communautaire, l'expérience a été enrichissante pour plusieurs raisons:

J'ai eu l'opportunité :

- de réseauter avec le personnel des projets
- d'entendre comment les membres du Conseil et de la Gestion répondent aux questions qui me sont posées lorsque je travaille dans les communautés.
- de passer du temps avec les membres du personnel de la FADG et de consolider mes liens avec eux
- de recevoir le rapport annuel et d'autres documents
- d'entendre (cela fait du bien) ce que les communautés font dans le domaine des pratiques exemplaires
- de rencontrer des membres du Conseil
- de recevoir de l'encouragement et des confirmations au sujet de notre travail
- d'établir de bons contacts avec les membres des communautés
- d'être disponible pour ceux qui désirent obtenir de l'aide au sujet de leur proposition
- de rencontrer beaucoup de bonnes personnes





CALGARY

Dolorès Gadbois, Fondation autochtone de guérison

La plupart des gens qui ont assisté à l'Assemblée régionale de Calgary ont demandé ce qu'ils pouvaient faire pour appuyer la Fondation, quelles étaient leurs options. La Fondation n'a pu s'engager dans ces discussions qui ne relevaient pas de son mandat, et les discussions ont donc été reprises, au sujet des activités de la Fondation au cours de l'année fiscale 2002. D'autres personnes ont parlé de ce qu'ils avaient vécu dans les pensionnats et de leur cheminement de guérison.

À travers ces histoires, les participants ont parlé de la guérison qui est en train de prendre place au sein de leurs communautés, grâce à des projets financés par la FADG. L'un des participants nous a parlé de son vécu: il avait auparavant des problèmes de drogue et d'alcool, mais le chemin l'a finalement conduit chez des aînés, qui lui ont appris à participer à des cérémonies de sudation et lui ont enseigné les traditions. Plus tard, il est entré dans un centre de désintoxication et de là il est allé au Chief Mountain Healing Center, un projet de la FADG. Il a déclaré qu'il y avait appris à se guérir, à reprendre ses forces et à commencer à comprendre sa vie.

Il se tenait tout droit devant tout le monde et partageait son histoire, il se tournait vers les gens assis tout autour de la salle, sans peur. Il m'a donné l'impression qu'il avait retrouvé le respect envers lui-même, sa force, ses valeurs et sa dignité. Il se tenait debout, bien droit en posant son regard sur chacun. Pour moi, c'était quelqu'un qui avait fait de grands pas sur le chemin de la guérison.

PRINCE GEORGE

Dolorès Gadbois, Fondation autochtone de guérison

Les membres du personnel et du Conseil d'administration de la FADG ont rencontré des survivants des pensionnats et leurs familles, des Aînés et d'autres membres de la communauté et des organisations autochtones de Prince George, pour dialoguer avec eux et leur fournir des informations. Un grand nombre de participants à l'Assemblée régionale de Prince George, comme ceux de plusieurs autres Assemblées, ont demandé ce qu'ils pouvaient faire pour appuyer la Fondation, quelles étaient leurs options, car ils voulaient que la guérison puisse se poursuivre. La Fondation a donc réitéré qu'elle ne pouvait s'engager dans ces discussions qui ne relevaient pas de son mandat. Les discussions ont donc été reprises, au sujet des activités de la Fondation au cours de l'année fiscale 2002. D'autres personnes ont parlé de ce qu'ils avaient vécu dans les pensionnats et de leur cheminement de guérison.

Histoires de réussite: Un jeune homme s'est levé pour dire qu'il venait d'une grande famille et que ses frères et sœurs avaient tous de grandes familles aussi. Il a confié aux autres participants que sa famille a commencé à s'avancer vers le chemin de guérison et que la FADG a besoin d'être là pour continuer à aider, car de nombreuses personnes dépendent d'un financement de guérison.

L'assemblée a été une réussite. Les gens étaient très heureux de rencontrer les membres du personnel de la FADG. Ils ont bien accepté que certains membres du personnel et du Conseil d'administration devaient quitter plus tôt pour être à l'Assemblée de Kenora le lendemain matin. Ils voulaient surtout parler de la guérison. Certaines personnes ont révélé leur histoire, en concluant qu'elles étaient bien avancées sur le chemin de guérison.

Un rencontre de réseautage, organisée par la FADG avec deux membres de son personnel dont la coordonnatrice du soutien communautaire, Dolorès Gadbois, pour les participants intéressés à travailler ensemble après l'Assemblée a été annoncée au cours de l'après-midi. L'Assemblée s'est terminée à 15 heures et la rencontre de réseautage vers 18 heures.

La Fondation autochtone de guérison, décembre 2002.



Que sont les enfants devenus?

Archives nationales du Canada – Pièce d’exposition B
395 rue Wellington
Ottawa, Ontario
Du 22 juin 2002 au 2 février 2003

Pour d’autres informations, veuillez
contacter Angie Bruce
Ligne sans frais: (888) 725-8886
À Ottawa (613) 237-4441



Les photographies nous disent beaucoup sur notre passé - à quoi ressemblaient nos ancêtres, comment sont apparues nos villes et nos villages ou qui prenaient part aux événements politiques importants. Les gens regardent leurs vieilles photos pour connaître leur histoire. Toutefois, quand les Autochtones cherchent des images de leurs ancêtres, des photos leur montrant à quoi ressemblaient leurs réserves ou qui leur rappellent des événements historiques importants qui ont eu lieu dans leurs collectivités, ils ne trouvent presque rien. Nous connaissons mieux les stéréotypes associés au chef indien et à la squaw, à l'Esquimau ou au Sang-Mêlé et oublions que ce sont de vraies personnes. Il arrive très souvent que les Autochtones que nous voyons sur des photos ne soient pas nommés ou que la date ou l'endroit où la photo a été prise ne soit pas spécifié. Nos photographies historiques nous révèlent plus de choses sur la société dominante et ses préjugés et stéréotypes. Les histoires des peuples autochtones sont rarement vues ou entendues.

Il est également rare que l'on voit des photographies montrant les pensionnats où de nombreux Autochtones ont été contraints d'aller. L'exposition *Que sont les enfants devenus?* L'expérience des pensionnats autochtones tente de combler cette lacune. Elle rassemble plus d'une centaine de photographies extraites de neuf archives publiques et religieuses, dépeignant l'histoire des pensionnats au Canada. L'histoire commence en 1884 dans les Prairies canadiennes et à l'École industrielle indienne de Qu'Appelle à LeBret, en Saskatchewan, et se poursuit jusque dans les années 60 au pensionnat de la réserve de Pukatawagan au Manitoba.

L'exposition est directement axée sur l'autonomisation. Elle veut permettre aux peuples autochtones de commencer à comprendre ce qu'était la vie dans les pensionnats en regardant des photographies des endroits où les enfants autochtones étaient emmenés. Ces photographies permettent en quelque sorte de revenir au point de départ et de progresser. Peut-être ces photogra-

phies historiques peuvent-elles contribuer au processus de guérison des Autochtones qui ont fréquenté ces pensionnats, ainsi que de leurs familles et collectivités.

L'objectif derrière les pensionnats

D'après le rapport parlementaire produit par le Commissaire des Indiens en 1897, l'objectif du système des pensionnats était évident :

[traduction libre] * Ce secteur du service aux Indiens a toujours été considéré comme l'une des plus importantes caractéristiques, sinon peut-être la plus importante, du vaste système que l'on utilise pour civiliser nos races autochtones et qui a commencé par de petites choses - la première étant l'établissement d'écoles de jour dans les réserves, dont la portée et l'influence étaient limitées, première étape vers la création de pensionnats à l'intérieur comme à l'extérieur des réserves. Comme l'effet bénéfique de ces pensionnats n'a pas tardé à se faire sentir, il n'en fallait pas plus pour envisager la prestation d'une formation industrielle, qui a aussitôt commencé par l'établissement de nos toutes premières écoles industrielles [...] Depuis ce jour, le Dominion utilise un système qui offre aux jeunes Indiens dont il a la charge une formation industrielle permettant de civiliser les enfants d'un peuple dont la génération antérieure était pratiquement des sauvages au comportement outrancier. + *A. E. Forget, Commissaire des Indiens. Éducation. p. 291, 1897, rapport parlementaire.*

Les enfants autochtones n'ont cependant pas fait leur entrée aux pensionnats sans être instruits : on les avait plutôt rééduqués pour qu'ils adoptent un mode de vie européen. Pendant des milliers d'années, les Autochtones peuplèrent ce continent, mais l'arrivée des Européens commença graduellement à priver les cultures autochtones de leur intégrité et de leur force. Ce programme de sociologie appliquée mis sur pied par le gouvernement canadien peut être qualifié d'ethnocide :

L'Histoire des pensionnats pour Indiens à travers le Canada racontée par le biais d'une exposition photographique. La plupart des images exposées ont été extraites des Archives nationales du Canada et de neuf autres archives dont celles de quatre Églises du Canada. Ce récit historique débute avec une photographie datant de 1884 et se termine par des portraits photographiques de survivants des pensionnats, qui jouent aujourd'hui un rôle actif et positif de modèles dans les communautés autochtones.

Les poursuites en justice intentées par les Autochtones ont altéré la manière dont ces photographies sont aujourd'hui interprétées et utilisées. Nous nous tournons vers le passé pour comprendre les problèmes systémiques du présent. Pourquoi, parmi la population autochtone, les taux de toxicomanies, de pauvreté et de chômage, de violence physique et sexuelle, de suicides et d'incarcération sont-ils tant de fois plus élevés que parmi le reste de la population canadienne? L'échec du programme canadien d'ingénierie sociale et la violence sexuelle, physique et mentale perpétrée dans les pensionnats ont eu des répercussions intergénérationnelles dévastatrices. L'exposition encourage le questionnement et la recherche de solutions chez les jeunes autochtones. Poser les yeux sur le passé permet de comprendre le présent et de progresser vers un avenir sain.

The traveling portion of this exhibition is now at the University of BC, Museum of Anthropology, 6393 Northwest Marine Drive, Vancouver, BC V6T 1Z2. The exhibition opened on July 4, 2002 and will remain there until February 1, 2003. From Vancouver it will move to Wanuskewin Heritage Park Authority, R.R. #4, Saskatoon, SK S7K 3J7. The dates for this portion are February 14, 2003 until May 14, 2003.

Other locations are currently being secured. For more information and/or updates, contact Laura Milonas or Angie Bruce at the Aboriginal Healing Foundation: (888) 725-8886 (In Ottawa 613 237-4806).



[traduction libre] L'ethnocide est une tentative délibérée de détruire la culture ou le mode de vie d'un peuple. L'ethnocide repose sur l'utilisation du pouvoir politique visant à contraindre un peuple relativement impuissant à abandonner sa CULTURE; il est donc caractéristique de l'époque coloniale ou d'autres circonstances où la coercition peut être utilisée. Le terme fait parfois référence à toute méthode ou politique entraînant la disparition de la culture d'un peuple. The Dictionary of Anthropology, publié sous la direction de Thomas Barfield

Bien que la majorité des pensionnats aient fermé leurs portes dans les années 70, on en ressent encore les effets aujourd'hui chez les enfants autochtones. Le système des pensionnats a également eu des répercussions intergénérationnelles sur les jeunes Autochtones d'aujourd'hui, ainsi que sur les enfants et petits-enfants des anciens élèves. Et ce sont ces questions que se posent les jeunes Autochtones sur les pensionnats qui ont mené à la création de cette exposition.

Opinion personnelle

La conception de cette exposition n'a pas été une expérience facile. Après avoir examiné plusieurs milliers de photographies et tenté de comprendre ce qu'était la vie dans les pensionnats, j'ai commencé à me faire une idée sur la vie qu'a menée ma grand-mère maternelle, dernier membre de ma famille à avoir fréquenté un pensionnat. Je comprends maintenant pourquoi elle ne parlait pas sa langue, pourquoi elle a dû déménager à Buffalo pour chercher du travail, pourquoi elle a travaillé comme femme de ménage dans des familles non autochtones et pourquoi ma famille était si affligée et secrète. J'ai commencé à comprendre la solitude qu'ont dû ressentir les enfants qui ont fréquenté ces pensionnats et leur famille. Combien parmi nous peuvent comprendre ce que ces enfants ont dû endurer quand ils ont été arrachés à leur famille et placés dans des établissements où ils ne comprenaient pas la langue et où on les obligeait à avoir honte de leur culture?

Certains prétendront que ces pensionnats n'étaient pas tous mauvais et que les enseignants et les administrateurs n'étaient pas tous violents. D'autres iront même jusqu'à dire que certains enfants ont prospéré. Il est cependant vrai que beaucoup ont quitté le droit chemin. Il nous suffit de regarder les gens marcher le long des rues des grandes villes du Canada pour constater les effets de cet ethnocide.

Cette exposition ne vise cependant pas à rejeter le blâme sur qui que ce soit. Au contraire, comme je le disais précédemment, elle est directement axée sur l'autonomisation des peuples autochtones et se veut une occasion de les aider à comprendre ce qu'était la vie dans les pensionnats en étant enfin capables de voir les endroits où les enfants autochtones étaient emmenés. Comme je l'ai mentionné tantôt, ces photographies leur permettent de revenir au point de départ et de progresser.

Lire les photographies historiques

Au début de la deuxième moitié du XIXe siècle, la photographie servait à renforcer le stéréotype de la soi-disante * disparition des Indiens +. L'adepte le plus connu de ce type de photographie est l'américain Edward S. Curtis, qui immortalisait, à l'aide de photographies et de texte, les dernières populations tribales habitant l'Ouest de l'Amérique du Nord. Derrière ses photographies montrant un peuple digne et fier, se cachait une dure réalité. Les peuples autochtones étaient subjugués, contraints à rester dans des réserves et privés de leur mode de vie.

Les Autochtones qui cherchent dans les archives un sens à leur passé se heurtent à un paradoxe. D'une part, des images sont montrées dans le monde entier par des gens comme Curtis, qui présentent une version dissimulant la réalité des peuples autochtones. D'autre part, des photographies nous racon-

tent une toute autre histoire, mais elles sont rares ou même inconnues. Une partie des photographies présentées dans l'exposition n'a encore jamais été dévoilée. Les gens ne peuvent pas aller dans les archives et demander qu'on leur montre la boîte contenant les photographies des pensionnats. Elle n'existe pas. J'ai dû reconstituer cette histoire en puisant dans de nombreuses collections et archives, cherchant des documents à partir de mots-vedettes comme des noms de villages, * éducation + ou même * architecture +.

Prenons, par exemple, la photographie intitulée Students by Shrine (Archives nationales PA-213332). On ne mentionne pas sur cette photographie s'il s'agissait d'un pensionnat ou d'une école de jour, ni si l'établissement était inscrit sur la liste des pensionnats dressée par la Fondation autochtone de guérison. J'ai plutôt trouvé ces renseignements sur un dessin d'architecture où l'on pouvait lire qu'il s'agissait d'un pensionnat situé sur la réserve de Pukatawagan, au Manitoba.

À une occasion, je suis tombé sur une photographie de ce qui semblait être un chef indien et son fils (Archives nationales PA-139841). J'ai découvert, cependant, qu'il s'agissait d'une photographie de Hayter Reed (1888-1897), non autochtone et sous-surintendant général des affaires indiennes, et de son beau-fils Jack Lowery, costumés en Indiens à l'occasion d'un bal historique tenu le 17 février 1896 dans la salle du Sénat, sur la Colline du Parlement à Ottawa.

Ce bal avait pour thème l'histoire du Canada et ses organisateurs espéraient inciter les Canadiens à mieux connaître leur histoire. Reed personnifiait le chef iroquois Donnacona, qui a vécu au XVIe siècle et qui avait fait la connaissance de Jacques Cartier alors qu'il descendait le fleuve St-Laurent. Toutefois, le costume de Reed n'est pas représentatif de la tenue des Iroquois et ressemble plutôt aux vêtements que portaient les peuples qui habitaient les Plaines. Il a fort probablement obtenu ce costume à l'époque où il était agent des Indiens dans la région de Battleford, en Saskatchewan. Quant à son beau-fils, il portait un costume en papier, qui n'a absolument rien de comparable aux vêtements que portaient les Indiens. De plus, son visage avait été recouvert d'un maquillage foncé.

À l'histoire de cette photographie s'ajoutent d'autres renseignements contenus dans une déclaration de Reed dans son rapport annuel de 1897 destiné aux Affaires indiennes :

[traduction libre] L'année qui vient de s'écouler a prouvé au Ministère que la danse du soleil est devenue une cérémonie indienne appartenant presque, pour ne pas dire entièrement, au passé. Depuis longtemps, la politique du Ministère recommande qu'on l'abolisse en usant de persuasion et, peu à peu, elle est privée de ses cérémonies les plus répugnantes, ce qui fait qu'en bout de ligne, une grande partie de la population indienne s'y intéresse moins. Trop longtemps on lui a consacré une place dominante, trop longtemps elle a alimenté ces superstitions que l'on cherchait à abolir.

Bien que le bal visait à promouvoir l'histoire du Canada, le costume de Reed en disait beaucoup plus long sur la subjugation des peuples autochtones du Canada et indiquait que ces habits et objets de cérémonies indiens étaient désormais destinés à des présentoirs de musée. Quant au rôle que tenait le jeune Jack Lowry sur la photographie, cette citation de Reed montre jusqu'à quel point des renseignements supplémentaires peuvent aider à comprendre l'image :

Selon la politique du Ministère relativement au maintien des élèves, les garçons doivent demeurer dans les écoles industrielles jusqu'à ce qu'ils atteignent un âge où, en plus d'avoir obtenu une éducation rudimentaire et certaines connaissances techniques, du moins en menuiserie, ils se seront suffisamment formés le caractère pour réussir autant que possible à retourner à la vie civilisée.





Pour appuyer davantage cette politique, le rapport de 1897 commence avec la publication de deux photographies (toutes deux reproduites dans cette exposition) montrant un jeune Autochtone du nom de Thomas Moore. Moore y apparaît à deux époques différentes. La photo de gauche le montre vêtu d'un costume d'Indien, tenant un pistolet dans la main droite, tel qu'il aurait paru avant d'entrer au pensionnat. Celle de droite nous le montre dans une pose semblable mais portant maintenant un uniforme scolaire, les cheveux coupés et s'appuyant sur un piédestal surmonté d'une plante. Une fois de plus, nous pouvons réexaminer la photographie de Reed et discuter du symbolisme véhiculé par le jeune Jack Lowrey et sa relation avec Thomas Moore.

Reed avait-il ces déclarations racistes en tête lorsqu'il a posé pour cette photographie? Nous pouvons lire ses commentaires dans les Rapports parlementaires du gouvernement du Canada datant de 1897, au ministère des Affaires indiennes. Nous avons reproduit certaines pages du rapport ministériel pour les besoins de cette exposition, ce qui permet de situer dans le temps les comportements auxquels les peuples autochtones étaient confrontés.

Les survivants des pensionnats : Des modèles de guérison

Le silence des enfants apparaissant sur les photographies de l'exposition est révélateur. On voudrait remonter jusqu'à eux et leur demander comment ils vont, et tenter de les retourner à leur famille. Nous ne savons pas à quoi ils pensent. De plus, dans presque tous les cas, les enfants sont photographiés en compagnie de leur enseignant ou enseignante, ou d'un membre du clergé. Ils me font penser à des prisonniers de guerre. Fidèles à l'époque marquant la fin du XIXe siècle, de nombreux dirigeants autochtones d'Amérique du Nord qui s'étaient battus pour l'indépendance de leur peuple étaient faits prisonniers de guerre.

Des photographies historiques peuvent-elles contribuer au processus de guérison? J'ai tenté de répondre à cette question dans la dernière partie de l'exposition. Cinq hommes et femmes autochtones contemporains qui ont fréquenté des pensionnats ont été choisis et photographiés, ce qui montre qu'effectivement, certains enfants ont survécu aux pensionnats. Ces personnes peuvent servir de modèles pour les jeunes Autochtones. Shirley Williams est l'une de ces personnes. Non seulement a-t-elle survécu aux pensionnats, mais elle peut maintenant prêter sa voix aux milliers d'enfants dont nous n'avons jamais entendu parler. Voici une partie de ses souvenirs.

En 1949, alors âgée de dix ans, Shirley Pheasant (Williams), qui faisait son entrée au pensionnat St-Joseph situé à Spanish River, en Ontario, ne pouvait parler que sa langue maternelle, l'ojibwa. Shirley nous décrit sa première impression :

Quand j'ai vu l'édifice [le pensionnat St-Joseph], il était gris. Un édifice en brique quand il pleut, c'est foncé et gris. La journée est laide et je ressens comme un sentiment de laideur. Ensuite, on est descendus et quand ils ont ouvert la barrière, la barrière s'est ouverte et l'autobus est entré, et je pense que quand la barrière s'est refermée, je sais pas, c'est quelque chose que j'ai toujours senti, que quelque chose m'arrivait, quelque chose qui est fermé, c'est comme si mon coeur s'était fermé, parce qu'il pouvait entendre ça...[le bruit des barrières qui se ferment]

...quand on est arrivés, l'autobus s'est arrêté et la soeur ou la religieuse, elle n'avait pas d'habit de religieuse, elles ne portent pas d'habits, juste des vêtements ordinaires, elle est entrée et elle semblait très très fâchée, et je pouvais très bien m'imaginer ce qu'elle essayait de dire, parce que c'est ce que mes soeurs m'ont dit, ce qu'elle dirait probablement, donc je pensais à ce qu'elle essayait de nous dire, qu'on descende de l'auto-

bus, qu'on entre deux par deux par cette petite porte et qu'on monte les escaliers... les escaliers étaient, bien, il y avait quatre étages et pas d'ascenseur et on devait monter les marches avec nos valises ...en haut de l'escalier, il y avait des tables là-dedans et il y avait des filles là-dedans et donc quant t'entrais, tu te faisais demander ton nom et ils le cherchaient et c'est ce qu'ils disaient... et c'est une autre chose à laquelle ma mère m'avait préparée... donc j'étais très fière de dire oui que mon nom était Shirley Pheasant et après, ils te donnaient un numéro, puis tu descendais et ils te donnaient un autre paquet avec ta chemise qu'ils disaient, tes culottes et tes bas et tu allais à une autre personne... la dernière que tu voyais, c'était la religieuse qui inspectait tes cheveux au cas où il y avait des bibittes.

Shirley Williams est une Ojibway. Elle a reçu l'éducation traditionnelle des Ojibway avant d'entrer au pensionnat St-Joseph de Spanish River, en Ontario. Elle enseigne actuellement au Département des études, de la langue et de la culture autochtones à l'Université Trent. Elle a également publié des documents pédagogiques pour l'enseignement de l'ojibwa et travaille à la création d'un CD-ROM en ojibwa.

Les archives familiales

Lors de mes recherches, j'ai eu la chance de rendre visite à une mère et sa fille, qui avaient fréquenté des pensionnats en Saskatchewan. Une bonne amie et consoeur artiste, Lori Blondeau, m'a présenté à sa mère, Leona Blondeau (née Bird), ainsi qu'à sa grand-mère, Virginia Bird (née Cyr). Lori, Leona et moi sommes allés dans la réserve Gordons où habite Virginia.

Nous nous sommes assis à la table de cuisine et je leur ai parlé de l'exposition que je préparais sur les pensionnats. J'ai demandé à Virginia si elle avait des photographies d'elle au pensionnat et elle est allée chercher ses albums photos. D'une page à l'autre de chaque album, elle parlait de l'histoire de sa famille. J'ai commencé à réaliser combien il était important de regarder nos albums de famille et jusqu'à quel point ces images peuvent nous inciter à parler de l'histoire de notre famille. J'étais étonné de savoir que c'était la première fois que Lori, sa petite-fille, entendait parler de ces histoires concernant les pensionnats.

Néanmoins, ce fut pour nous tous une belle expérience au cours de laquelle, assis autour d'une table un bel après-midi d'hiver, nous avons écouté et discuté. Je me suis rappelé les journées passées dans la réserve Six Nations près de Brantford, écoutant mes ancêtres parler du bon vieux temps. Ils aimaient raconter des histoires et j'aimais les écouter.

Quant on remonte dans le passé, il faut s'attendre à plein de surprises. Que devrions-nous croire et ne pas croire au sujet de ces photographies? Quelles histoires racontent-elles? Et pouvons-nous faire confiance à la vision du photographe non autochtone? Les peuples autochtones ont des doutes concernant les archives institutionnelles et cela se comprend. De plus, comme peut en témoigner l'expérience que j'ai vécue en fouillant ces archives, il est difficile de savoir en quoi faire confiance et quoi mettre en doute. Mais, en bout de ligne, je crois que c'est à nous de décider quel pouvoir nous voulons donner à ces images. De nouvelles histoires attendent d'être racontées à partir des photographies présentées dans cette exposition. Au lieu de les rejeter comme si elles ne représentaient que le colonialisme et le racisme, nous pouvons choisir, nous, en tant que peuples autochtones, de nous en approprier, de les ajouter à nos histoires, de laisser les enfants des pensionnats rompre le silence.

- Jeff Thomas B Iroquois (Onondaga)
Conservateur invité

healing words

Volume 4 Number 2

A Publication of the Aboriginal Healing Foundation

Message from the Editor

Healing Words is now 5 years old and has grown from a few pages to considerably more. It has also gained wide appreciation for its content and lay-out. The comments we have received from our readers show that they appreciate how much we care about the issues we write about, and it has kept our passion and energy alive. Thank you so much. I know also that you find this publication useful and relevant to your personal and professional lives: we receive daily requests from many of you, who find our newsletter interesting, encouraging and worth using in a variety of settings: Home, Schools, Universities, Correctional, Health and Mental Health institutions, Women, Men and Youth organisations etc. ...

As you must have learnt by now, the efforts by the AHF and by Canada-wide Aboriginal organisations and communities have not resulted in an extension of the Aboriginal Healing Foundation's mandate. We are therefore engaged in a winding down process. As part of this process, our newsletter will now be published three times a year.

Among other topics, Healing Words has, over the years, examined the relationship between the sexual and physical abuse and the present-day situation of many different Aboriginal people: Women, Men, Youth, and Elders, the Incarcerated (women and men). Our last newsletter, which focused on Aboriginal Men's issue in the context of residential schools, has been extremely well received. Our winter/spring newsletter will be dedicated to the impact of residential schools on Inuit society. In this present Summer/fall issue, we have applied the lens to the effects of Residential Schools on Metis people and communities. In general, Metis history and certainly the segment of their history that deals with Residential Schools is not well known.

Although the Residential School System was originally designed as a means to assimilate First Nations children, families, communities and nations, it also extended its destructive influence to Inuit and Metis peoples. The one common denominator was that the sexual and physical abuse in the Residential School system was perpetrated against children, with the same consequences on their lives, the lives of their families and communities. There are, however some differences in the Metis perspective and experience of Residential Schools which are worthy of consideration.

The participation of Metis in the Residential school system is explored in excerpts from a study commissioned by the AHF and prepared by Larry N. Chartrand in October 2002. This issues also offers articles on Incarceration and Metis people in Manitoba and British Columbia as well as several articles developed by the Metis Survivor Family wellness program, sponsored by the Manitoba Metis Federation and funded by the AHF. Our winter issue

I recently read a powerful book on the health situation of Aboriginal people and its relationship with the Residential School system. Colonizing Bodies, by Mary-Ellen Kelm, is the winner of the 1999 Sir John MacDonald Prize for best book on Canadian History and truly brings new understanding on the concept of physical abuse and its intergenerational repercussions in the context of residential schools. I have included an extract of chapter 4, entitled "A scandalous Procession": residential Schooling and the reformation of Aboriginal bodies. I hope these few paragraphs will give you the taste for the whole book. It is an excellent read for everyone, including Teachers and Students.

The use of a combination of Aboriginal traditional and Western, contemporary healing approaches has been cited by a majority of projects and communities as a best practice. You will find in this issue a brief introduction to the TIDAL model. It has been used in various cultural contexts and I hope the article describing its application in a Maori context will be of interest.

Some of the photos in this issues are from the catalogue accompanying the exhibition Where are the Children, a joint initiative project from the National Archives of Canada, The Aboriginal Healing Foundation and the Legacy of Hope Foundation and curated by Jeff Thomas, a well-known Aboriginal artist-photographer.

As the majority of the participants at the AHF Regional Gatherings have told us: the trauma we suffered lasted for hundred of years. Healing cannot be achieved in a mere few years. Learning about what has worked best in the last four years of the AHF and Aboriginal communities' healing initiatives will also need some years' retrospective. But we have

... continued on page 3



www.ahf.ca

inside

Métis Residential
School Participation:
A Literature Review

PAGE 5

The Impact of
Residential Schools
on Métis

PAGE 8

Keeping Her
Family Strong

PAGE 14

Stages of Healing

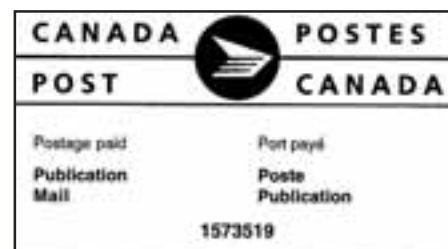
PAGE 23

Les Métisses

PAGE 24

AHF Project
Gathering

PAGE 34





I am an Aboriginal Community Worker in Calgary and find your publication fantastic. Could I be put on a mailing list to receive some here for my colleagues and I in our work with community?

Thanks.

- SHARON SMALL,
Aboriginal Community Worker.

Hi! Sharon

We have placed you on our mailing list. Our next newsletter, our Fall issue, will be distributed the first week of October, so watch out !

Thanks for your encouragement, it is much appreciated, Sharon

Best regards,
- Giselle, AHF Communications.

*

Hi, I receive the Healing Words publication and I would like to have our mental health therapists in community receive the publication as well.

Could you add the following positions to your mailing list to receive your *Healing Words* publication.

Thank you,
- DARLYNNE HILDEBRANDT,
STC Mental Health Specialist.

continued on page 3



Healing Words

To receive Healing Words, write to us at Suite 801, 75 Albert Street, Ottawa, Ontario, K1P 5E7 or phone 1-888-725-8886. (In Ottawa, phone 237-4441). Our fax number is (613) 237-4442 and our email is grobelin@ahf.ca or wspear@ahf.ca. Keep in mind that the newsletter is available in French and English and is free. Also available on-line! <http://www.ahf.ca>

Healing Words Editors:



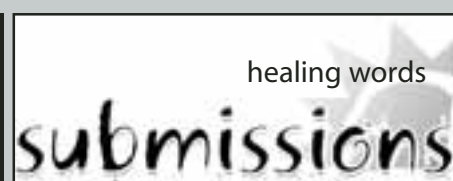
Giselle Robelin:
grobelin@ahf.ca



Wayne K. Spear:
wspear@ahf.ca



Published and distributed four times a year, *Healing Words* is a free publication that concerns issues related to Canada's Aboriginal residential schools (including hostels and industrial, boarding, and day schools) and healing.



Healing Words ISSN: 1703-5813

Submit your articles, letters, or other contributions by fax, mail, or email to:

The Editors, Healing Words
75 Albert Street
Ottawa, Ontario
K1P 5E7

Our fax number is (613) 237-4442 and our email addresses for submissions are:

grobelin@ahf.ca
wspear@ahf.ca



Please include a short biography with your submission as well as a return address and phone number. We may need to contact you about your submission.

The AHF does not pay for published submissions, but we do provide contributors with copies of the newsletter.

The views expressed by contributors to *Healing Words* do not necessarily reflect the views of the AHF.

All submissions are subject to the approval of the editorial team and may be edited for spelling, grammar, and length.

men and healing issue

A SPECIAL
THANK-YOU TO
ALL OUR
CONTRIBUTORS

... continued from front cover

begun the process of evaluating progress so far. You will find in this issue some extract from the most recent evaluation of community healing programs financed by the AHF, entitled Journey and balance (available upon request) and articles from projects that have applied some promising healing practices.

As always, you will find in Healing Words poems and stories contributed by our readers. We hope that you will enjoy this issue, find food for thoughts, and that it will inspire you to write to us.

I am looking for information for an article I would like to research and publish in our next newsletter. I would like to explore the concept of the power of names. Our identity as human beings is so completely intertwined with the physical world that surrounds us that when we cannot summon the names that have, since the beginnings of our particular collective cultural memory, given substance and meaning to this world, we become wanderers in a shadowy, ghostly landscape. Losing the names of our outer world is losing the connection with our own inner world. Where once the names of trees and rivers, of sunlight and snow, of the creatures of the earth, sky and waters, of humble and important places could become alive with meanings by summoning their name, there is only silence, and even when the forgetting has settled, when the power of our ancestral names have been worn down by the new ones, there remain like a twisting of spirit at the call of the foreign, empty sounds.

There is such healing power in giving things, creatures and places their true name, using them again is bringing back the light and the life to them. The same goes with personal names.

I would like to highlight in our next issue the healing power of renaming the Aboriginal world, and also of Aboriginal naming ceremonies. They played a central role in giving Aboriginal children and youth a solid sense of who they are as a person, and of the role they could play in the life and destiny of their community and nation. Almost all Aboriginal communities and Nations practiced naming ceremonies, many still do. I know some of these ceremonies are not meant to be shared publicly, and all respect is due to this preference. But if you have a story that can be shared, please write.

We are all on the healing path, and on behalf of the entire Healing Words team, I wish you a safe healing journey.

- G. R



Dear Darlynn

We have entered all the contacts you sent us on our mailing list. Thank you very much for your interest in our publication. Our next issue is coming up on the first week in October. This issue will explore the impact of the Residential schools on Metis people. I hope you will find the articles interesting and useful.

Best regards

Giselle, AHF Communications

*

Hello Giselle,

I have scanned the publication on the internet and have seen much material that I am interested in. Would you be so kind as to send 5 copies in English and 1 copy in French to:

I will share them with other friends and colleagues.

Prior to moving to Edmonton in August 2002, I was very involved in working as a volunteer at William Head Institution and in particular with the Restorative Justice Coalition and the Native Brotherhood. In my quick review of the publication I did not see mention of the new Native Health Centre at William Head Institution which provides a significant place in which to begin or continue healing journeys behind a prison wall.

I hope to be in touch with you in the future concerning a project I am developing through my company Just: People, Places, Design & Development Inc. It focuses on the importance of a school education versus a prison education and the numbers of people involved. Currently it is aimed at the total populations in all of North America.

Best wishes,
David Hough.

Hi! David

I will mail a package to you today, with pleasure. Thank you very much for your interest. If there is a topic you would like us to research and publish on Healing Words, don't hesitate to let me know..

I wish you a very good day.

Giselle

*

Hello Giselle,

I trust this message finds you safe and well in these trying times. I hope the funding is renewed for this most worthwhile project and newsletter. It is extremely important that all Aboriginal People are on the same page of the resistance and renewal plans for the self determination and governance goals. Canada is the 2nd largest country in the world, as well as one of the richest, there should not be any excuses for not continuing the Healing Fund. After all, it took 400 years of colonization and genocidal



policies, i think it fair to assume funding for more years would be justifiable.

I know the people in our remote village enjoys Healing Words. I'm a non-aboriginal community development social worker for the village of Yekooche.

I work here as an ally in their struggle for self-determination. I've been given permission to share this poem with you to publish, if you so desire. But first, keep up the good work. "La Lotto Continua." (The struggle continues).

Peace & Love.
- CHUCK.

Hi! Charles

Thank you so much for your kind message, we appreciate it very much. I don't think at this stage the Foundation will be continuing its original mandate beyond the time frame allocated by the government. But we will do our utmost to help until the money runs out.

I am working on the next newsletter and am very happy when I receive e-mails like yours with poems or other contributions. Charles, can you get both authors to send permission to publish in writing?

Because of the sensitive nature of the topics we cover, we have a protocol in place and require written permission from author. Take good care, Charles and, likewise, keep up YOUR good work. My greetings to your community too.

- Giselle.

*

Dear *Healing Words*,

You asked for submissions and I thought I would send you material that we use to help people. Note that one is used for human being healing, and healing according to their own traditions and culture. It makes perfect sense and I know that it works for everyone. We also specialize to suit each person and we call this an Individual Holistic Healing Plan. I would be happy to share this with you some day. Thank you and you can print this in your newspaper.

- Wanbdi Wohita Miyu do
SMOKING EAGLE

Smoking Eagle's contribution appears in this issue

under Four Steps to Healing, Healing Principles and a poem entitled Grand-Father. Thank you, Smoking eagle, from the *Healing Words* team.

*

I pray that this finds you safe and well. I am writing in hopes that you may offer services to Native Americans here at the prison. The systems here at Walla Walla pretty much is zip-nah-da! I am praying to establish connections for guidance and direction that we of the hoop here can employ – better guide and heal. Can you offer some advice? Once again, my heart felt prayers go out to you and your families.

Wakaytayka nici un...
Aho! Mitakuye Oynsiq
- M. W. HIGHTOWER (WOLF)

Dear Michael

Thank you for your letter and good wishes. Both are very much appreciated. We have included you on our mailing list, so that you will be able to receive our newsletter, *Healing Words*, on a regular basis, at least until the Foundation ends up it operations. I have also prepared a package with some back issues.

I have enclosed some additional copies of each, so you can share them with some of your fellow inmates. We hope this will be of some help to you. All of us at *Healing Words* wish you a safe healing journey.

PS. I have also added a copy of a publication we produced on Residential Schools you might find interesting.

In the Spirit of Healing,
-Giselle, AHF Communications

*

SPECIAL LETTER

Good morning Giselle.

I recently sent you a e-mail to be put on your mailing list to receive the healing words newsletter. I am an aboriginal programs officer at Bowden Institution and I truly believe that words can be very healing. I have been a songwriter for 20 years. I got my education early in life so that I would be able to perform my music while I was young. I had played on the road for 10 years trying to promote my song writing but it was missing a very important element. I eventually got off the road and

started working for the CSC in 1991. I had put my music to the side as I felt it had let me down and I had let myself down. About a year ago I was sent away on training to Saskatoon. I was blessed to have met the lady who facilitated our Aboriginal parenting program Louise Halfe, Sky Dancer. The program, Kisewatotowin was developed by the Cree people in Saskatchewan. The entire week my emotions were high, I wasn't sure what was happening to my spirit. The day before us trainee's were to graduate a few of us attended a sweat. After the sweat Louise invited us to her home to share some food and good conversation. During the visit I had mentioned to her that I was once a writer and singer. She then mentioned to me that I still was.

I left that night feeling unsettled like I had felt the last time I had performed in front of people. I went back to the hotel and tried to go to sleep. I was awoke to fighting and yelling in the hallway of some young aboriginal people who were partying. They finally had to be escorted out by the police. I felt sad at this, as our young people, our precious gifts that the creator has left us to pass on our stories to are not in touch with their spirit.! I couldn't sleep so I started to finnish a song I was trying to write a year prior. It was like a feather was igniting a small flame that burned inside me to say something, send a message, I don't know, I just needed to do this. Our graduation was that afternoon.

To my surprise Louise had asked me to sing an honor song for the elder. I was so scared as I did not know what the protocol was or what song to sing as I thought people were given songs to sing. Louise sensed my insecurity and looked me right in the eye and said “just do this.” When the elder came in I asked everyone to close their eyes as I sang part of the song I was trying to write for the elder. On the plane back that evening I felt a fire start to burn hard in my chest. That something that was missing from my songwriting was revealing itself to me through my spirit, my hands, my heart. I was once told along time ago that our own gifts sometimes go to sleep if we are not using them in a good way, but they will be awakened when we can be true to ourselves and with our gifts.

I would like to send you this song as I feel I need to share this with whomever will read it. Thank you Healing Words. And thank you Louise Halfe for giving me the feather to wake up the spirit.

In good spirit and faith,
-DONNA BISHOP. ... continued on page 9

Métis Residential School Participation: A Literature Review

Excerpts from the document prepared by Larry N. Chartrand for the Aboriginal Healing Foundation, October 2002. The integral report which provides an overview of Métis participation in residential schools based on published and unpublished archival materials, can be obtained from the Foundation.

A historical overview of the people of the Métis Nation

There is considerable evidence that Métis attended residential schools in considerable numbers. Available statistics indicate that at least 9% of those who attended residential schools identified as Métis. In the early period, Métis were often accepted by church authorities into residential schools for various reasons and with little resistance from government authorities. As long as they were seen as culturally Indian, it made sense that they should attend residential schools to assimilate them into mainstream society.

However, as the federal government began to develop its official policy vis à vis the rights of the Métis, official tolerance of Métis attendance at residential schools dissolved. Since Métis rights were extinguished and not legally considered Indians, therefore, not the responsibility of the federal government that funded residential schools, they were not allowed to attend. There were, of course, exceptions even after the government’s policy of not accepting Métis became clear. Some churches, without federal funding, set up schools for the Métis, such as St.Paul’s in Saskatchewan. Still, other churches included Métis in existing Indian residential schools where room permitted or by ignoring official policy altogether. Nonetheless, by the 1930s, most Métis were excluded from formal education because of federal government policy. They were also often not included in provincial operated schools due to social, racist and economic reasons until well after formal education in provinces became entrenched and freely available to all residents without cost or discrimination.

The impact of residential schools on Métis children who did attend was similar to the experiences of Indians who attended such schools. In some cases, those Métis who did attend residential schools would sometimes be treated as "second class" since the church did not receive any sponsorships for Métis students.

It is reasonable to conclude after reviewing the

literature on Métis and residential schools that it is completely unacceptable to hold the view that Métis were not part of the residential school legacy and that they were not affected in any significant way. Such views simply are not true. However, Métis attendance at residential schools and their impact on this Aboriginal community remains largely unexplored in the research. More Métis specific research attention is needed in this area.

The main intent of the European authorities at Red River was to subjugate the Métis through the work of the Catholic Church. According to Rempel, the main function of the priest was to convert children and expose them to the Catholic religion to create family units based on Christian principles.

The Métis, whose roots in Western Canada date back to the eighteenth century, were acculturated in their society under the influence and direction of both their maternal and paternal ancestors. For the most part, neither the foreign civil or religious authorities showed much interest in the formal education of Métis children in the early stages of evolution of the Métis nation. By the end of the eighteenth century, there were two distinct groups: the Red River Métis who occupied the Red River/Assiniboine basins and the Great Northern Plains of what is now the northern United States and the prairie provinces; and the country-born whose ancestries were essentially Cree and Anglo-Saxon.

From that period on, there was a smattering of interest in the formal education of children of the country-born by Hudson’s Bay Company (HBC) employees who fathered children mostly among the Cree of the Woodland area. These initiatives were in violation of the formal policy of the company, which did not want to be burdened with the children of its employees. While few children were given the opportunity to receive an education, some were quite successful. Two of the most prominent ones were A.K. Isbister who received a law degree from England and William Kennedy who became a medical doctor.

The persistent influence of the HBC employees, along with the need of the company to respond to the independence of the Native people and other trade pressures, enabled them to have the rudiments of a formal education for their children on an ad hoc basis.

At Red River, the situation was quite different. The first generation of offspring of the Cree or

Ojibway women and their French spouses were raised by both parents for the most part. For one thing, the main traders who were from the Montreal area tended to encourage men to live among the Natives to solidify their trade with them. It was not until the Métis solidified their nationhood at the turn of the nineteenth century that the local European authorities, under the direction of the Hudson’s Bay governor, that formal education was addressed for Métis children.

After the defeat of Governor Semple at the Battle of Seven Oaks in 1816, Lord Selkirk decided to invite the Catholic Church to set up missions among the Plains Métis. This was the beginning of the intellectual colonization of the Métis people in western Canada. The educational system was highly hierarchal with no input from the people regarding control, development, administration and curriculum of the educational system. This was a completely new approach to enculturation of the Métis who, until then, had taught their children by example and experience.

The main intent of the European authorities at Red River was to subjugate the Métis through the work of the Catholic Church. According to Rempel, the main function of the priest was to convert children and expose them to the Catholic religion to create family units based on Christian principles. "They were always about their business, preparing the ‘children for their admission into the church and instructing the Indian women with a view to baptizing and marrying them" (1973:86). Provencher was particularly hopeful for the Métis children, "Our Bois Brules .. give us great hope, they are easily taught, they are generally intelligent, they will learn to read in a short time" (Rempel, 1973:87).

The missionaries often described in glowing terms the potential of Native education. Selkirk writing to Plessis stated: "Mr. de Lorimier . . . informs me that the inhabitants and especially the old Canadian voyageurs and their Métis families, evidenced an excellent disposition to profit by the instructions of the missionaries; and that the Indians also showed that respect that causes one to believe that they also will be disposed to listen" (Rempel, 1973:107).





The first order of Catholic nuns to work among the Métis were the Grey Nuns who came to Red River in 1843 and were followed by several other orders in western Canada. One of the most noted was the Sisters of Notre Dames Des Missions. The Catholic Church effectively denied the Métis parents a meaningful role in the education for their children by establishing mission schools in Métis communities. One of the most controversial education practices of the church run schools was the attempt by the church to obliterate the culture of the Métis by substituting their Mechif language for that of the French Canadian language. They deemed the Mechif language inferior to the formal, universal textbook French taught in schools throughout the world. While the Métis people saw the need to educate their children, they resented the cultural conflicts the church imposed upon their people and most of them did not like the heavy emphasis on the teaching of a French based curriculum and the prominence of religion in school.

The second school by the Grey Nuns was established at Granttown or, as the priest called it, St. Francois Xavier. In 1850, the teachers arrived there to provide the children with a French confessional type of education.

The non-participation of parents in the education system left children vulnerable when emotional and physical abuse occurred or when students were exposed to incompetent teachers. As discussed in other sections of this report, these abuses did not differ materially from those suffered by Indian or Inuit students. The curriculum content and presentation by teachers foreign to the Métis students proved to be damaging. Many students were often ridiculed by their mentors and classmates. For several generations, virtually nothing was done to redress this wrong. It was not until the second half of the twentieth century that educators began to question their system as it had failed to meet the needs of students who showed poor results and often left school prematurely.

Métis Participation in Residential Schools: Social and Policy Rationale

The educational experiences of Métis youth were varied and the experiences depended much more on perceived identity and lifestyle than it did on any formal legal classifications. Métis that were identified as having much in common with their indigenous relatives (i.e., Cree) would arguably be more negatively effected by residential schools than Métis who identified more with their European relatives. Like their Indian relatives, they likely spoke an indigenous language and came from cultural and religious backgrounds similar to their Indian relatives. Thus, for such Métis, they would have also experienced the

policy of banning their languages, culture and religious beliefs. They would have suffered equally with their Indian relatives in terms of the impact of such colonial policies on their self-esteem and identity. This would also be true for those Métis that identified and belonged to a distinctly Métis culture and lifestyle different from both their Indian and European heritage.



Regardless of whether the Métis were included with the blessing of official policy or were "secretly" admitted, they were regarded as expendable and were seen as second-class beneficiaries of residential schools.

To the extent that such Métis also attended residential schools, their language (Michif), culture and lifestyle would also no doubt be perceived by missionaries and government authorities as a threat to colonial "civilization" efforts. Furthermore, Métis with similar backgrounds and appearance to status Indians were also more likely to be "drafted" by school authorities when room was available to continue receiving funds from Indian Affairs by fulfilling the school quota. Métis that identified more with their European relatives (French/Scottish) or did not appear "Indian" enough were not as readily targeted by school authorities for admission.

Churches tended to pressure the government to accept all Métis into their schools. The federal government, however, refused to allow for carte blanche acceptance of all Métis. Many Métis were excluded not because the government thought, as is often mistakenly assumed, that Métis were not within the jurisdiction of Indian Affairs, but because they were already regarded as "civilized" enough. Over time, however, the federal policy that the Métis were not the responsibility of the federal government became increasingly more entrenched, particularly after the turn of the century (Miller, 1996:102-103). The legal classification of Métis eventually replaced the cultural classification. If a person identified as Métis, that person would not be allowed/required to attend residential schools since even if the person was culturally and linguistically Indian. However, there are many instances of schools not following the "official" policy.

The interim report by Tricia Logan entitled, The Lost Generations: The Silent Métis of the Residential School System provides an excellent overview of how the Métis were divided up into various classes to measure their level of "civilization" prior to making residential school



admission decisions. In general, Métis went to residential schools either because they were poor and it was a charitable act or they were identified as living the Indian mode of life. In some cases, it was because the school itself accepted Métis and Indians alike (or more often if room was available). There were schools specifically for Métis that included the famous St. Paul des Métis residential school operated by Father Lacombe, the Ile a La Crosse school in Saskatchewan and the St. Paul residential school in the Yukon.

Findings of the 1936 Report of the Royal Commission on the condition of the Halfbreed Population of the Province of Alberta confirmed that the Métis were characteristically without educational services or were provided in residential schools (Government of Alberta, 1936:7). The chairman of this commission stated that as a result of the federal government scrip policy, "large numbers of the Métis population are at this time, in this Province, destitute, and their health is jeopardized, their education neglected, and their welfare in the worst possible condition" (Ewing, 1935:11). The commission was silent, however, in describing the experiences such Métis children had in residential schools.

Regardless of whether the Métis were included with the blessing of official policy or were "secretly" admitted, they were regarded as expendable and were seen as second-class beneficiaries of residential schools.





The Impact of Residential Schools on the Métis

Because of the quasi-official acceptance of Métis children in residential schools, their experiences often differed in terms of quality of services than "official" Indian students. In cases of abuse, however, their status would not seem to be a relevant factor. If abuse was a part of the school's culture, Métis children did not escape its clutch. The study by Hansen and Lee described instances of cultural and physical abuse experienced by Métis individuals in Saskatchewan institutions (1999:57).

Abuses that occurred were similar to those documented in other sources dealing with status Indian experiences. One informant described the experiences of Ile a La Crosse school that was set up for Métis children. Physical and sexual abuse was common in the school: older boys molested younger boys at night in the dormitory and priests and supervisors molested their "favorite boys." In addition to physical and sexual abuse, cultural abuse was also prevalent. Ile a La Crosse is a Cree-Michif speaking community and this language was banned in the school. The informant stated that much of the loss of traditional culture and language was a direct result of the residential school and its treatment of Métis communities.

The informant also noted differential treatment between the Ile a La Crosse school for Métis

with the Beauval residential school for Indian children that was located nearby. He recalled that the Ile a La Crosse school could not afford what the treaty kids received such as new sporting equipment, "whereas the Métis kids received used equipment and hand-me-downs from southern benevolent societies donating to the Ile a La Crosse Mission."

Tricia Logan's report on the Métis experience in residential school devotes a chapter to the experiences of Métis children. She states that, "in mainstream Canadian society and in the school system, the Métis were made to feel they were lesser than either of their halves, not Indian enough for benefits or Aboriginal rights, but not "white" enough to be seen as equal to the dominant society" (2001:30).

Thus, there is some evidence that differential treatment existed between Treaty and Métis children in some institutions and within mixed Treaty and Métis institutions. Some anecdotal evidence suggests that Métis children had to work longer and more often at jobs to maintain the school's upkeep. The accounts of disproportionate discriminatory treatment of Métis vis à vis Indian children is consistent with the theory behind residential schools as a means to civilize. For example, if the Métis were regarded as already half way to being civilized, then there was less need to formally educate them. Thus, the educational authorities could justify putting them to work more often and for longer times to

maintain the school than was required of Indian children. There was also the justification that since the federal government did not support their education, they should also work to earn their way. As Logan states in her report, "it is not possible at this stage to determine if they, as a group, suffered a greater or less amount of abuse in comparison with their First Nations classmates but just that their experiences were unique" (2001:26).

Conclusions

One can conclude from this synthesis that Métis attended residential schools in Canada. In many cases, they attended as minorities in largely Indian residential schools. Their experiences were equivalent to Indian student experiences and, in some cases, because of their minority status and lack of "official" sponsorship were discriminated against. There were also several situations where Métis were the majority of students and, in some cases, the only students that attended residential schools. St. Paul's residential school for the Métis created by Father Lacombe is perhaps the most well known example. Although some literature was uncovered that is specific to the Métis and their attendance at residential schools, little is known about their experience in residential schools. Where there is some evidence of disproportionately negative effects of residential schools on the Métis, further research is needed to fully appreciate and compare such experiences with Indian children.



Help!

Healing Words is looking for pictures of residential schools and Aboriginal people for upcoming issues. You can send electronic copies or the pictures themselves – we will handle them *very carefully* and keep them only long enough to scan them (a few days). We also receive many requests for school pictures from Survivors and their descendants. In some cases the schools no longer

exist and family members have passed on, and so pictures and records are among only a few ways these people can learn about their family's and community's history. You'll be helping us out and contributing to the telling of the residential school story as well ...

For more information, please contact us at *Healing Words* (see page 2 for address).

The Impact of Residential Schools on Metis People

“No one can understand the enormous effects of residential schools upon Metis people without some basic awareness of the foundations upon which Metis culture and family life is built. Most Canadians are aware that fiddling, jigging, beadwork and the Metis sash are characteristic cultural symbols of Metis people.”

- Metis Survivor Family Wellness

Many Canadians know that Louis Riel and Gabriel Dumont were famous Metis leaders, and that the Metis were renowned bison hunters, makers of pemmican and key players in the fur trade history of the country now called Canada. Fewer Canadians, however, are aware that Metis people have their own distinct language (with various dialects and usages) which is referred to as Michif. Nor do many Canadians understand the deep and historical roots of Metis aspirations to reclaim their cultural and political heritage as a distinct nation within Canada.

Having adapted characteristics from both sides of their heritage -- be it First Nations (mostly Cree, Ojibway, Saulteaux and Dene) on the one side, and either French or British (including Scottish) on the other -- the Metis became a distinct culture in the early 1800's. Some aspects of being a distinct society began appearing even prior to the establishment of the Red River Settlement, in the vicinity of Sault St. Marie ON.

Like First Nations, Metis people relied on hunting, fishing, trapping and gathering for survival. Additionally, being children of the fur trade, Metis people became highly skilled as traders, including trade involving exchange of money.

Freedom, independence and self-sufficiency as a group were qualities that were highly respected in the Metis way of life. Forerunners of the historical Metis Nation were groups referred to as 'the freemen' or 'voyageurs'. Later, once a distinct identity emerged, Cree people referred to the Metis as Otipemisiwak, meaning "the people in charge of themselves". When government land surveyors came to mark boundaries on the land where Metis were living, the Metis either tried to stop them or they moved further west in order to be free to live their way of life.

These same qualities, however, were viewed very differently from European eyes. What the Cree saw as responsibility, the settlers referred to as a "permissive" or "licentious" Metis way of life.

That is why Europeans believed that Metis children had to be removed and isolated from the influence of their families. Metis people were widely viewed by the dominant interests and by the newly arrived flood of settlers as "wild, immoral and savage-like."

The high importance attached by Metis people to the extended family can best be understood from within a traditional Metis context. If the extended family as a group, or a group of extended families survived, the individual survived - not the other way around as it is in Euro-Canadian society. You proved yourself to be a true Metis by demonstrating your commitment to the family group, not by American or European styles of nationalism or patriotism.

One of the main ways you proved yourself to be a good family member was by providing food. Whenever food was needed, you simply got out your gun, net, or trap or used your hands (for gathering) to get the food or goods that creation provided. Every member of the extended Metis family unit had a role (job) in finding and preparing food. However, when the industrial revolution and market forces took hold and grew throughout the country, it split up the family unit by forcing some members to move away from the family in order to get "jobs" in the centralized economy imposed in Canada after the fur trade. Having a job in the market economy was not the same thing as fulfilling your role in the traditional Metis family.

Together with the dominant forces of industry and commerce, residential schools seriously eroded the traditional Metis family unit. On one hand, younger adults were forced to leave the family to secure an income and on the other hand, the children were often separated from the family unit to be 'educated' (so they too could get an income later on). Education and the economy are often viewed as value-neutral influences by the dominant society but their influence upon Metis people radically altered the very fabric of the Metis family, thus shattering Metis identity. In view of state/church agenda to colonize and civilize, it is clear that those in positions of authority realized that by destroying the Metis extended family unit, you effectively offset the development of a Metis Nation.

Many Metis people who attended residential schools continue to carry the burden of very painful and horrifying experiences including physical and sexual abuses they endured at school. Others feel shame about their identity as Metis because they were taught that their culture and traditions were wrong and primitive.

Still others live in fear of harassment by the dominant society because they were forbidden to speak Michif at school and practice their way of

life. There are some Metis who say that, as far as schoollife goes, their experience was uneventful and tolerable except for bouts of loneliness for family. They point out that they would never have learned to read and write or find out about ways of life other than their own, if they had not gone to residential schools.

Although the experience of Metis people in residential schools may vary, it is the purpose of this paper and the Metis Survivor Family Wellness Program to deal with the physical, sexual, mental, spiritual and cultural abuse that took place. Was learning to read, write and do arithmetic worth it for those who were beaten or raped? Was it worth the cost of not being raised in a warm, caring environment with a loving family? Was it worth the cost of undermining the culture and being assimilated into mainstream society?

One of the factors that contributed to the negative experiences of many Metis students was the way in which residential schools were organized and operated. The structure and methods of learning imposed by these schools was clearly not based on the needs and learning styles of Metis children and their families. Metis, like other Aboriginal peoples, learn best through "practice" and "doing" in the actual context. Sitting in a classroom isolated from the real life situations where you were expected to simply repeat information according to formulas established by outside authorities is foreign to many Metis people. The frequent punishments applied to students in residential schools shows that the real issue was one of control and power, not awakening minds and hearts to a life-long journey of learning and growing within their own social and cultural context.

It is one thing to consider the impact that a foreign model of learning and structure has on a people with their own distinct culture. It is quite another matter to understand or make sense of the immediate and long-term effects of the more outrageous actions committed by residential school authorities and others, such as caretaker personnel and older students.

It is important to come to terms with the reasons why the day-to-day experience of so many residential school students was such a horrible and miserable existence. How can anyone possibly make sense of the brutality that took place? Are such cruelties just part of the daily annoyances and frustrations to be expected in schools that are rigid and strict? Can the atrocities be passed off with rationalizations of incompetence or people who are unsuited to the tasks they have been assigned? Was it just the presence of some “bad apples”? Or was it the imposition of a whole new way of life?





While the 'bad apple' excuse may be an acceptable explanation to mainstream society, it clearly evades the truth. The anguish and gloom experienced by most students in residential schools came as a result of a deliberate, well thought out, long practiced policy undertaken to achieve specific results. There is very little that cannot be justified in the controlling, top-down, class structure on which residential schools were modeled.

When one adds to this mix the belief that Aboriginal peoples were inferior to Europeans, any action, no matter how inhumane, can be justified. If it is deemed necessary to destroy and replace a people's culture, it follows that the violation of the bodies of these people will be tolerated as well. One need look no further than recent conflicts in eastern Europe involving “ethnic cleansing” for contemporary examples.

The public record of physical, sexual and psychological/emotional abuses have been made painfully clear: violent beatings, racist outbursts, rape, buggery and other horrifying sexual abuses by staff and sometimes by older students. A variety of means and ways of abusing residential school students were applied under the guise of discipline and development of character. There are many similarities between such punishments and the treatment endured by prisoners-of-war.



Note: Donna's song is published in this issue of *Healing Words*.

Dear Donna

I am very touched by your story, Donna. The way you have expressed your experience and discovery goes right to the heart. I have no doubts that whatever you write and sing will prove to be a powerful way to touch people for the good, because it carries your spirit, which is a gift, and a part of the Great Spirit.

I need you to give me your official permission to print your story and song in the next Healing Words, with your name and address clearly stated. This is just a formality, but I have to ask you that (it's in the rules!)

I wish you many wonderful moments, Donna, along your life path

- Giselle.



“Pupils at Hay River School”, 1928.

Source: *Anglican Church of Canada
General Synod Archives*

JOURNEY & BALANCE

This article has been extracted from the second AHF Evaluation Report, entitled Journey and balance. The first report focussed upon the evaluation of process and only touched lightly on impact. Journey and Balance focuses on results. It discusses the contribution made by AHF-funded project activity in realizing the desired and unintended short term outcomes. This report can be obtained on request by contacting the AHF.

This report is also a way for the Aboriginal Healing Foundation to be accountable to various primary stakeholders and to provide valuable, relevant information for users and decision makers. Case studies (13 in total) were used as a way to examine a few select priorities in depth and include representation from all Aboriginal groups, special need categories and communities as well as a full range of project types. Community Support Coordinators (CSCs) were enlisted to complete case studies with the facilitative guidance of an external evaluator.

Over time, it became clear that tracking project influence on community rates of incarceration, children in care, physical and sexual abuse or suicide were not sufficiently sensitive to detect the early contributions of funded activity. Rather, it makes the most sense to track individuals over time; however, no direct measurement of participants was conducted due to ethical concerns. To secure several lines of evidence, the results of document review and the national process evaluation survey were used to supplement case study information.

Context and Participant Characteristics

Of the ten completed case studies, there is at least one site per region (British Columbia, Alberta, Saskatchewan, Manitoba, Ontario, North and Atlantic), except for Quebec where the study is currently underway. There are striking differences in the social, economic and cultural environments in which projects operate. Yet, patterns appear even across such diversity, including poor economic conditions, unemployment and housing shortages. Participants in the case study projects varied according to program goals and target group. This diversity is evident in the following examples:

While the case studies provide project-specific information about participants, the national survey allows for a look at the broader picture. The survey found that addictions, victimization

and abuse are clearly the most severe participant challenges affecting the majority of projects (69%, 58%, and 58%, respectively). Other common challenges reported as severe by a sizable group include denial or grief, poverty, and lack of parenting skills. In only two target groups did males outnumber females: gay/lesbian and incarcerated. All others included more women participants (survivors, later generation, disabled, and Elders).

Impact on Individuals

The planned impact of funded activity upon project participants includes: increased awareness and understanding of the Legacy, increased participation in healing and strengthened capacity of Aboriginal people to heal others.

Many felt that raising awareness and understanding of the Legacy was a pivotal first step to successful healing and the need for continued sharing of Legacy information and experience was regularly reinforced. Where denial is strong and trust still needs to be established, information sessions were more highly attended than therapeutic ones and Legacy education motivated others to break the cycle of physical and sexual abuse.

At least 48,286 individuals have participated in healing programs, almost all of whom had never participated in a similar healing program before. Projects have imagined healing as a broad range of ideas and behaviours and while dramatic change was observed in some participants, others showed little or no change and there was often disagreement about the depth and extent of change.

Connecting survivors to one another, ensuring clarity about their rights at the outset and ensuring they had access to skilled counsellors with whom they could identify worked well to establish safety. Large public forums, widespread publicity and group counselling offered survivors union. Counsellors who were non-judgmental, sincere, gentle, respectful, committed, patient and culturally sensitive were clearly credited with creating a safe therapeutic climate. Changes in cultural awareness were more easily influenced than changes in parental involvement. Some developed leadership skills, greater goal orientations, enhanced self-esteem, improved family relations and peer support. They felt better able to face homophobia, deal with their sexuality, address their addictions or reunite with their families and communities. They described cultivating a stronger sense of self, becoming more attentive to their families, committed to passing on cultural teachings, spending time with Elders and personal wellness. They felt less alone, more forgiving and returned to school or made career moves.

Some were better able to cope and became more confident and stable although lower levels of improvement were noted for those simultaneously participating in addictions treatment and known violent perpetrators. Others appeared better able to maintain sobriety, seek and secure employment, disclose past trauma, display physical affection, seek spiritual fulfilment, recruit others to participate, demonstrate pride in their heritage or identify as Métis. Parent child interactions were characterized as more patient, relaxed, confident and nurturing.

Although reports were based upon immediate assessment of outcomes, there is some evidence to suggest that intensive therapies create enduring results. However, those who return to correctional facilities or remote regions may not get the support they require and complete recovery can remain elusive in scenarios where aftercare is in question. At least 10,938 received training, yet there was a common belief that teams would have benefitted from greater capacity. Although most projects could make referrals when the special needs of their groups exceeded capacity, others had no choice but to try to address special needs with whatever resources they had. They also made the case for counsellors specifically trained in residential school abuse but warned against simultaneous program delivery and training. On occasion, teams and beneficiaries were equally impacted by the Legacy. Strong, positive participant satisfaction leads to the conclusion that the training and experience of some teams were well suited to facilitate healing.

Impact on Communities

While it is too early to examine long term outcomes, progress can be measured through the analysis of anticipated shorter term outcomes. At the community level, these include: increased understanding and awareness of the Legacy; increased ties between survivors and healers; increased capacity to facilitate healing; evidence of strategic planning with a focus on healing; increased partnerships; and increased documentation of the history of residential schools.

Not all of the case study projects addressed all of these outcomes, but there is evidence to suggest that progress is being realized, especially in two areas: addressing the Legacy and increasing the capacity of communities to facilitate healing. The community healing process, like individual healing, goes through distinct stages or cycles.





The first stage often begins with a commitment by a core group of individuals to address their own healing needs. A growing recognition of social problems such as addictions or suicide can motivate key agencies to also become involved.

The second stage of community healing is characterized by an increase in healing activity and recognition of the root causes of addictions and abuse. Understanding of the Legacy can be a pivotal first step in individual healing, and when history is shared, a social context is created for addressing the problem. Over the past four years in La Ronge (Kikinahk), there have been at least three community-wide awareness workshops and a radio talk show in Cree on the Legacy. These media represent a distinct environmental difference from even just five years ago as hearing the radio talk show in Cree made it okay for individuals to talk in other venues. For the Nisichawayasinhk Cree Nation (Pisimweyapiy Counselling Centre), more open discussion about and different attitudes toward the Legacy, together with public acknowledgment of high profile perpetrators, suggest that the climate has changed.

I da wa da di training sessions for front-line workers were especially successful in increasing participants' knowledge of the Legacy and this new understanding was used in their healing work with clients. The theatrical production honouring residential school survivors, Every Warriors Song, was built around the experiences of survivors and it involved them in the research phase and as advisors throughout the project. This project documented residential school history and impacts. Guided discussions with the audience after each performance led one person to observe that conversation is opening up as family members attend together, "all crying, all supporting, all spoke. The healing was transpiring right before our eyes."

By the third stage of community healing, a great deal of progress has been made but momentum is beginning to stall. AHF-funded projects provided community-level employment and training opportunities not previously available. Large numbers of Aboriginal people have been hired and trained and are now participating actively in community healing initiatives. This represents a significant contribution to building a healing capacity within participating communities. In addition, AHF has placed considerable emphasis on developing partnerships and cooperative relationships and there are good reasons for this. The Foundation does not wish to foster dependency on a fund with a ten-year life span, and partnerships are one way of promoting longer term sustainability. During the fourth stage, healing is more

integrated with other community development initiatives and the focus shifts from fixing problems to transforming systems. Significant reductions in rates of physical and sexual abuse, children in care, incarceration and suicide are most likely to occur at this stage. It is still too early to assess the contribution of AHF-funded projects by measuring improvements in the environment based on these social indicators.

Addressing the Need

The majority of projects (55%, n=234) were able to accommodate all who needed therapeutic healing or desired training. But, teams also admitted to facing a service demand that exceeded resources and needs that went beyond team abilities. At least 7,589 individuals with special needs (e.g. suffered severe trauma, inability to engage in a group, history of suicide attempt or life threatening addiction) were identified and, on average, more than a third of participants in every project required greater than normal attention to deal with their special needs. In addition, some target groups remain difficult to engage and information about barriers to participation remains unclear. Projects also filled identified service gaps such as: providing services to gay and lesbian youth; offering a non-mandated, culturally sensitive blend of traditional and contemporary parenting skills program; whole family therapy; or celebrating and reinforcing Métis culture.

Lessons Learned

More women than men participate in healing and there is some evidence to suggest that men may be more resistant to the therapeutic process itself. The literature on treating male survivors of sexual abuse points decidedly to the need for more research, more gender-specific treatment programs, more male therapists and more understanding of the effects of therapy on men and boys.

In light of the Legacy, one of the more disturbing consequences is the potential for male survivors of unresolved sexual trauma to commit sexual offences. While the links between victimization and offending are not fully understood, there is a need for greater understanding of the therapeutic healing needs of male survivors and intergenerationally impacted men and boys. This is a precondition to creating effective programs that engage male participants.

The interim evaluation reported that many projects affirmed the value of traditional healing and the need to increase the use of traditional healers, Elders and cultural teachings, either

alone or in collaboration with other methods. However, more specific and detailed information is required about the blending of traditional and western approaches and how this actually works in the therapeutic environment. For example, which specific traditions and western approaches work well together, in what ways have they been blended, in what proportions and with what results? Given the significant variation in Aboriginal cultures and communities and the corresponding variation in western therapies, a great deal more needs to be known about integrating these two approaches.

For many of the case study projects, culture and traditions played a supportive rather than therapeutic role. Schools were reported to be very interested in finding Elders who are knowledgeable in traditional ways; some projects incorporate on-the-land excursions and camps; and social activities such as feasts and dances brought people together.

The report cites a number of examples of learning that took place at the project level, including the following:

- Improved networking, especially among the directors of health services, would guarantee program complementarity.
- The importance of whole family therapy and traditional ways has been key to keeping families together.
- Bunk beds and the use of flashlights on night patrol are clear triggers for some clients. Other triggers of in-patient treatment are related to food quality, which is not always optimal in institutional environments.
- Family-of-origin discussions are essential to breaking through self blame.
- There appeared one major lesson learned, and that was the underestimation around what effort was actually needed to organize the youth.
- Bring in more male-female training teams.
- The project was hesitant to start a men's group unless men can get healing and training to support the group; the men wanted experienced group facilitators.
- There is a critical need for training/healing Aboriginal caregivers.
- I learned a lot about accountability and going slower - being better prepared.
- Guard against team burnout.
- Targeting efforts at youth who are more open may be the best use of resources.

Best Practices

Legacy Education

Legacy education was commonly recognized as a catalyst for healing. Awareness campaigns felt safe to the majority prompting further action to address the Legacy often before a crisis. Many felt that schools were particularly important partners in this regard and that greater efforts with students should be undertaken.

The Healer

Selecting highly skilled survivors, fluent in their language who could model successful healing worked very well and was further reinforced if healers were like their target group on a variety of other dimensions (e.g. gay or lesbian, teens, female, male, parents or grandparents and respected members of the community). Survivors wanted respectful, non-judgmental, culturally sensitive, patient, committed, role models able to facilitate independent decision-making in a way that supported self esteem and feelings of safety. Caring for the caregiver meant preparatory work to ensure they did not assume the role of rescuer, continuous processing of the intense emotional nature of their work and regular professional development opportunities.

The Environment

When serving a regional population, using an already established centre of healing worked to lend credibility to AHF-funded projects. When servicing a local population, it may be more important for projects to have an identity and location of their own. Sufficient space and private facilities with soundproof rooms for one on one counselling sessions were considered basic essentials and an environment that reinforced cultural identity was silent but powerful. Residential programs need to be particularly mindful of potential triggers (e.g. bunk beds, night watchmen with flash lights, low budget menus)

Therapeutic Approach

Therapy was best initiated with some clarity and education regarding client rights. Developing whole programs or specific activities to meet the unique needs of special groups (e.g. transgender youth, teens, men, parents, women, Elders, students) appeared to maximize program influence. Sometimes, unique solutions were created based on individual needs and one on one counselling functioned well in this regard. Emphasizing personal responsibility together with self trust also worked well. Blending traditional and western therapies was popular

although traditional healing alone was also recommended for those open and willing to engage in cultural reclamation. Fun was an important element in the healing equation especially with teens. Light-hearted family outings offered important bonding experiences and was a welcomed break from the heavier emotional work done in counselling. Connecting and sharing was often cited as a best practice and included examples such as conferences, active outreach, home visits, role modelling, healing circles, whole family treatment and voluntary services where Aboriginal people could empower one another.

Program Administration

Letting the target group make program decisions ensured that activities remained relevant and evolved to best suit survivors' needs. Ensuring participants are well screened and selected from those who genuinely want personal transformation as well as from the group with needs that best "match" the services offered set fertile ground for growth. Service access was ensured by scheduling evening and day sessions, promoting services in and out of the community and providing childcare or travel when it was needed.

Partnerships

Schools were often mentioned as powerful allies not only in Legacy education but also as institutions which could guard Aboriginal cultural integrity. Establishing working relationships with complementary services meant more holistic care could be provided and offered an avenue for survivors to still engage in healing, even if their needs exceeded the expertise of the project team. These same alliances were important when it came to planning and ensuring adequate aftercare. Lastly, but perhaps most important, supportive leadership played a pivotal role in contributing to desired outcomes.

Conclusions

Legacy education created a climate that facilitated movement toward healing without first facing crisis and a constructive framework for training. But, informants were clear that their work was not complete in this regard. Many more felt intimately familiar with and capable of responding to survivors' needs and effectively managing crisis. Still, on occasion, the connection between survivors and potential healers was not the best 'fit' because survivors' needs exceeded team capacity and embracing hard to reach groups will be an ongoing challenge.

There are examples among the case studies selected which indicate that, years of

development and careful attention to survivors' needs were undertaken to develop a strategic therapeutic plan. Funded activity has been credited with contributing to a shift from crisis management to more effective long term wellness planning and community development that often functioned to reduce gaps in service, but most projects are at risk because they have been unable to secure long term financial commitments.

Indicator data show that suicide, physical abuse, sexual abuse, children in care and incarceration rates remain high and there is no consensus among key informants that these problems are decreasing. But a ripple effect is being witnessed, as many informants spoke about how participants' families and partners have benefitted. Within projects, there appears to be large differences between individuals. While some move quickly toward desired outcomes, others apparently do not and it is still unclear what the differences are between these groups. Although it is premature to conclude that activities have developed lasting healing from the Legacy, it would be safe to say in some programs there is tremendous instant gratification for survivors. In some communities, progress is slow because the project is reaching only a small number of its target group and creative solutions are needed to dismantle denial not just in a community context but also for individuals.

A variety of reasons have been offered or discovered to account for the changes observed. Some credited participant motivation or therapeutic approach. Others believed that team characteristics and community dynamics played a role and no effort can discount the contributions of the broader context and historical events. At last, healing from institutional trauma is not well understood. In fact, research scientists haven't yet come up with reliable and valid ways to measure healing from physical and sexual abuse or institutional trauma in Aboriginal populations. Many more immediate outcomes need to be identified and precise information on what happened, who it happened to, and for how long the intervention occurred was not always available.

Recommendations

The following recommendations are not presented in order of importance or frequency. Rather, they should be viewed as equally important in addressing the Legacy of physical and sexual abuse in residential schools.

Recommendation 1 - Shape the vision
The vision must reflect what is known about individual and community stages of healing and emphasize support and guidance beyond the first stages to ensure that survivors and communities work through the longest and most arduous tasks of reclamation and transformation.





Recommendation 2 - Develop creative, effective and unique strategies for men. Address the unique needs of men. Men in the community should be asked directly about their healing needs and preferences. Secure gender balance in project teams.

Recommendation 3 - Continue and reinforce efforts to dismantle denial and reduce fear. Depending upon the contagious influence of successful healing is a passive approach and will likely NOT break the cycle in families or communities that endure very isolated social conditions whether they are self or geographically imposed. To effectively and completely break the cycle of physical and sexual abuse, creative forms of active outreach and continuous, reinforced efforts in Legacy education are required. Consider substituting the word 'healing' with a word or phrase that accurately reflects the courage to engage in a process of reclamation or transformation; one that suggests the process is about boldly exercising an inherent right to a life of peace and balance.

Recommendation 4 - Profile the Healer. Highly regarded Counsellors and trainers must be studied in greater detail so that other projects may be able to screen or detect potential team members with the same experience and skill. More practical detail is required about their qualities, roles and responsibilities so that others can be trained to address survivors' unique needs. What factors enable them to make long term commitments to their work and what professional development opportunities and support are required to manage and process the intense emotional nature of their work.

Recommendation 5 - Strengthen and maintain partnerships. To Strengthen and maintain partnerships, a variety of approaches, long term commitment and the ability to support a morally independent and culturally appropriate approach are best.

Recommendation 6 - Support the achievement of results. To Support

the achievement of results, it is important to identify what is different about those for whom the program worked versus those for whom the program did not work. Be clear about the distinction between activities and outcomes and offer projects defensible tools and methods to assess change that is relevant to their unique goals (e.g. resiliency, healing from sexual abuse, self esteem). In addition, offer a quick and universal measurement tool for all projects that address the short term outcomes of the Foundation as a whole. Explore the nature of the "blend" between western and traditional therapies and determine under which circumstances the impact is maximized.

Recommendation 7 - Focus. Avoid the temptation to know all and heal all. Impact was maximized when unique needs were addressed with special strategies. Projects should be encouraged to aim for realistically attainable outcomes with reasonably restricted targets groups.

Recommendation 8 - Share the good news. Much has been learned and many rewards attained. These stories need to be told. An essential part of this campaign could include honouring the leaders who have passionately supported the effort.



Mary Caesar

A Dedication

This is a dedication for the residential school survivors who passed on. There were so many. They will not be forgotten. They have suffered but did not survive to tell their stories. But we know that their suffering and pain were not in vain. Their lives were not wasted. They were our freedom fighters. They were our silent, humble warriors. Their lives of hardship and suffering were the evidence and testimonies of their experiences in the residential school system. Their memories will forever be carried in our hearts and honoured and revered in our history.

Mary Caesar’s Biography

My name is Mary Caesar, I am Kaska Dena from the Liard First Nations from Watson Lake, Yukon. I am a mother of two sons, an artist and a writer. I am also a residential school survivor.

I am currently attending Malaspina University College, in the 2nd year of the Fine Arts Program.

My goals include completing the Diploma program at Malaspina and then obtaining a Fine Arts Degree from the Emily Carr Institute of Art & Design in Vancouver, B.C

Another of Mary’s poems, entitled Beyond Pain is published in this issue.

Keeping Her Family Strong

BY BARBRA NAHWEGAHBOW

Reproduced with permission from the from Volume 3, Issue 1 – March 2003 - of the I da wa da di Quarterly.

Darlene LaForme, Cayuga from Six Nations of the Grand River is a wife, mother, community educator and manager. She's also a residential school survivor. The Mohawk Institute in Brantford, Ontario was her home for four years, from 1965 until it closed in 1969. A graduate of the Community Care Program at Mohawk College in Brantford, Darlene works for Ganohkwa 'Sra Family Assault Support Services, Six Nations. She is the Supervisor of Community Education.



Above: The “Mush Hole” in 1932.

The Mohawk Institute, known as the “mush hole” to people who attended, opened as a residential school in 1834. It was operated by the New England Company, a protestant missionary society based in England. The Institute was staffed by Anglican clergy missionaries.

Six years old when she went in, Darlene was ten when she left the Institute. With sisters, brothers, nieces and nephews there at the same time, loneliness was not a big feature of her life there. Her mother visited once a month and Darlene and her siblings, boys included, were allowed to share a table at mealtimes on Sundays. This family contact combined with the knowledge that her mother was close by helped her cope in a strange institutional environment. "My mother came once a month but in the time that we were there, it seemed like a lot," she says, "because nobody else saw their mom."

Not entirely sure why she was sent to the Institute, Darlene thinks that her grandfather, her mother's dad, played a role in the decision. "Our dad died in 1963. He [my grandpa] probably figured she couldn't handle five kids," she says. "I found my mom was very quiet, she never complained. If her dad told her to do something, she'd do it without arguing." She adds, "I'm probably totally opposite what my mom was."

When she was fifteen, Darlene got married and had her first child. The importance of family is predominant in her life. Keeping her family strong, together and stable is everything to her. She admits to being over-protective as a mom, but "whether that came from residential school or my grandpa being so strict, I'm not really sure. I just know I didn't want my children to be hurt."

She and her four brothers and sisters were placed in foster homes when they came out of the Mohawk Institute. Her mother had a two-room house built and that's when Darlene and her sister joined her. The loss of a brother to suicide when he was seventeen, a year younger than her, is a painful memory for her. Unknown to the family, he had gotten involved with drugs and alcohol. She remembers him as "being very philosophical, always thinking, deep in his thoughts."

Darlene says she was fortunate with her choice of a husband. "We didn't always get along," she says, "but he stayed with me and he always worked so I didn't have to." They had four children, one of whom they lost as a week-old infant. Their oldest daughter is now in her twenties.

Their commitment to family have led them to foster many other children, one of whom is now a young man of twenty-eight. "We've had him for fourteen years," she says, "and he considers our family as his family." They're in the final stages of adopting Jordan who's twenty-two months old. A twelve-year old foster daughter brings the number in their household up to nine, recently reduced from eleven.

Darlene sees the dysfunction in Native communities – violence, family breakdown, sexual abuse, loss of culture, traditions and language – not just as products of residential schools. She feels the cause is much broader, that our problems are the direct result of assimilation attempts by the government. Residential schools were just one of the tools that were used.

"Even when schools were on the reserve, even if you had Native teachers, they didn't speak the language to you. We've been told, you shouldn't know your culture, this one's better, or this type of spirituality is better." She remembers a Native woman she once worked for and not long ago, who told her she was "a heathen because you don't go to church".

To address the problems that exist in our communities today, Darlene says we have to "understand our history to make sure it's not repeated; see what effect the history has had and try to mend that." We have to start at an individual level by picking up our responsibilities to learn and pass on the teachings.

"There's a lot of people I know who say they want to learn the language and the culture, but they're not doing anything about it," she says. "You've got to do something about it. You've got to be able to have something to pass on to your kids if you say you're proud of your culture. Mothers need to get out there and get educated, show your kids that there's something positive in the culture."

Darlene mentions community resources for people who want to learn and heal. "In programs like I da wa da di and Lost Generations, you're learning about tradition and culture; you're hearing the language."

Metis People and Residential Schools

Many diaries, journal entries, newspaper articles, editorials and political speeches of the time are full of remarks dripping with superiority and contempt for indigenous cultures. This attitude is further demonstrated by the fact that most residential schools only provided up to a Grade 8 education. In the minds of government decision-makers providing the funding, the "primitive" nature of Aboriginal people indicated they were only good enough for manual and domestic jobs. In effect, residential schools discouraged Metis students from pursuing further education thus denying them entry into mainstream society. It is clear that the not so hidden agenda of residential schools was to wipe out the ways of life, cultures, languages, traditions and beliefs associated with the people of this land.

According to the Aboriginal Healing Foundation , 'residential schools' refers to "the Residential School System in Canada attended by Aboriginal students. It may include industrial schools, boarding schools, homes for students, hostels, billets, residential schools with a majority of day students or any combination of the above". Some Metis people today may be more familiar with the term 'mission schools', not to be mistaken with the schools initiated by Metis people in the mid-1800's, which are also included in the definition of residential schools.

Residential schools were officially set up for children of First Nations (status Indians) and Inuit families. The federal government had entered into Treaties with Indian people, not Metis , and, therefore, made itself responsible for First Nations in a trustee-type relationship.

Nevertheless, accounts exist of Metis children being rounded up and sent to residential schools. Evidence indicates that the government funding system for residential schools, based as it was on school attendance, spurred on Indian agents and religious authorities to collect Metis children and ship them off to these schools simply to increase the registration and in turn receive more government funding.

This is probably why official records of residential schools rarely mention the Metis identity of these children. Usually the darker or more visibly Indian children of Metis families were chosen for placement in residential schools, partly because they were seen to be more "savage". Metis children were the minority (about 20-30%) of residential school populations and were often made to feel as outcasts. All of these factors explain why Metis people who attended residential schools are sometimes referred to as the invisible or silent survivors of residential schools.

The late 1800's and early 1900's saw a determined effort by government to rid Indian reserves of any Metis people or people who were viewed by government as non-status Indians. Inter-marriage of Indian women with non-Aboriginal or non-Indian (possibly Metis) men resulted in many women and their children losing their status as Indians and, therefore, their Treaty rights. It was brought to the attention of the government that the children of such unions were growing up illiterate with no opportunity to

receive an education. As a result of negotiations with the Government by a Roman Catholic Bishop an agreement was reached to educate the Metis in Boarding & Industrial schools in the same way as the Treaty Indians.

In one study of the Government of Canada's Indian Registry by the Department of Indian and Northern Affairs, they estimated that 9,600 Metis children were sent to residential schools. However, the number of Metis students that attended the residential schools is very difficult to determine. For one thing, often the more visibly Indian or darker Metis children were selected to attend residential schools. This was done for two reasons: 1) increase the enrolment of residential schools for Indians or people that could be seen as Indian and so get more government funding; and, 2) the more Indian you looked, the more you needed to be separated from your Aboriginal parentage and "civilized."

In effect , government and church officials created a modified class system when deciding which Metis students would be accepted into the schools. Those Metis who lived the 'ordinary settled life of the country', such as farming, were told to go to the province for their education because they were considered as "white children". Such policies assisted government efforts to eliminate any Aboriginal claims the Metis had regarding land or other Aboriginal rights. However, children whose families lived the "Indian way of life" were admitted to the schools along with the "illegitimate" offspring of Indian women (meaning children born out of wedlock as a result of a union with a white man). In other situations, the parents of Metis children required to attend residential schools were told by school authorities that they would have to pay tuition. These children were kept at school only as long as their parents continued to pay for the tuition (about \$25 per month). Early evidence suggests that these children were still counted in the official enrollment sent to Ottawa in order to receive government funding. This may explain why there is so much missing information about Metis identity in the official records of some residential schools in Manitoba.

Another practice that has been identified was to fill any openings in Indian residential schools with Metis children when these schools were not filled to capacity. They would remain there until children covered by Treaty came in and then the Metis would have to leave. This resulted in Metis children being transferred from school to school and further away from their homes and families.

The enrollment of Metis children in Roman Catholic residential schools was very high. In fact, most Roman Catholic schools were established near large and established Metis communities. However, when school authorities determined that the parents had Treaty money to draw on, their children would be given priority for admission. Some schools would still try to establish various arrangements with Metis families who could not afford the tuition through the donation of goods or volunteer work for the church by the parents.

Churches saw themselves as being very charitable by allowing the families that lived on road allowances or in low quality housing to be allowed admission to their schools. Even though there was a public school nearby, Metis children often had no choice but to attend a Catholic school much further away from their homes because, in the public school that was closer, they were often viewed as the "dirty Half-breeds."

Metis Communities and the inter-Generational Impacts of Residential Schools

It is often the case that when children are continuously subjected to such violent behaviour, later on in life the abused often become the abusers, particularly in their own families. Abuse becomes a way of life, a learned behavior considered normal because it was practiced repeatedly by those who are viewed as role models.

While Metis children may have been invisible as far as official records were concerned, they suffered the same abuses as other children. Many Metis survivors feel it was worse for Metis people because of the stigma associated with the term, "Half-breeds". They were not accepted by those considered as Indians nor were they accepted by white society. Some even tell of a practice in which Metis students whose parents were paying tuition or "acted white" were given special treatment in residential schools whereas those Metis families who "acted Indian" were treated worse. This may help to understand why some Metis people tend to emphasize their European roots rather than their Aboriginal identity.

Residential schools disrupted the usual passing on of cultural beliefs, skills (such as parenting), and world knowledge from one generation to the next. The experience of being denied the protective and caring environment of family life often caused severe and permanent damage to the child. This effect was multiplied when the children returned to their families and their communities. The residential school experience severed the bond between the young ones and the older ones in the village. Furthermore, it undermined the role of the adults and Elders in a child's education and contradicted everything these children had learned at home from birth.

Metis family life placed a large measure of responsibility on the child's shoulders. It was understood that every child had a responsibility to ensure the survival of the Metis family. In residential schools, work became a "chore," something you did out of fear of punishment, not as a demonstration of manhood or womanhood. In reality, these schools demanded very little in comparison to the commitment encouraged in a

traditional Metis family. When children returned home, parents usually found that their children had changed for the worse. The children were no longer interested in fulfilling the tasks and duties involved in the survival of the family. They no longer spoke their mother tongue and parents felt left out when their children spoke English.

A common effect for those who attended residential schools was a lack of support for the future education of their children and grandchildren because of what they experienced. Many survivors also suffer from a condition that psychologists refer to as "residential school syndrome", a personality disorder shown in an individual's specific actions and behaviour. Without knowing why, people exhibit similar behaviour as was demonstrated by authorities in residential schools. The absence of appropriate attention for this condition in the early stages often leads to a pattern of physical or sexual abuse in following generations. This can be compared to the spread of disease among a people who have never been inoculated or exposed to the original germ.

When the children arrived at the residential schools in September they were not allowed to go home until June. Even though some Metis children could see their home, they were never allowed to go there, show emotions about missing their family or talk to brothers and/or sisters attending the same school. Staff members in these schools were often very harsh with Metis students, referring to them with insulting names such as "dirty Indians" or "Bannock-eaters." Metis students were often perceived as children of drunkards and made to feel worthless.

Residential school survivors were not taught the warmth and love that can only be experienced in a family setting. Subsequently, former residents of these schools have found it very challenging to show or express love. As a result of not having been raised in a family environment, they may find it difficult to become responsible parents, elders, or community spirited people. The abuse they suffered during their childhood was carried on in a cycle of abuse to future generations.

Going with the tidal flow

<http://www.tidal-model.co.uk/Theory3.htm>

Many healing projects and communities are using, as best healing practices, a combination of Aboriginal traditional and western approaches. Here is a contemporary approach to healing based on empowerment. It offers useful insights into the process of trauma and distress.

“Like the ocean, the human condition of the distressed person ebbs and flows, as if in response to some invisible tidal influence. The central task of care is to help the person develop awareness of how experience ebbs and flows; how distress comes and goes and – most importantly – what the person, or others, are doing that appears to influence it. “

Mental health problems are inherently disempowering. Regrettably, all too often, the experience of care and treatment emphasizes this sense of powerlessness. The Tidal Model, developed by Dr Phil Barker, focuses on the change process that lies dormant within us all, and which helps reveal the meaning of our experiences, as we reclaim those aspects of our lives, which have been submerged by mental distress.

A research team at the University of Newcastle, led by Professor Phil Barker and Dr Chris Stevenson, spent five years developing a professional understanding of what people might actually 'need' when they are in the state of powerlessness called mental illness. At a time when great emphasis is placed on ensuring that people 'comply' with their various treatment orders, this international study – embracing urban and rural sites in England, Northern Ireland and Eire – developed a provisional theory about the value of, and need for, care in mental health. Unsurprisingly, people with a history of serious mental ill health – along with their family members and life partners – placed great emphasis on the value of being heard and being understood(1, Indeed, many saw this as a prerequisite for the more technical business of 'treating' their mental ills. A parallel study, by the same team, explored the nature and function of 'empowering interactions' within the professional-patient relationship. From this emerged a discrete model of mental health care, which synthesized the core ingredients of empowerment.

Since 1995, Professor Barker and his clinical team colleagues within Newcastle and North Tyneside had been exploring the possibilities of an alternative approach to mental health nursing. In 1997 they began to use their emergent research findings, as the basis for the development of the Tidal Model. Since then, several other disciplines, as well as user and consumer advocates, have become involved in the development of what has become a radically different model of mental health care.

The Tidal Model is an interdisciplinary model of care, which emphasises the core need for empowerment. It recognises that many different individuals, groups and disciplines may be required – at different times – to arrange and deliver this kind of care, from traditional health and social care workers to family members, friends and others who have had experience of the recovery journey.

It acknowledges that experience is characterised by instability and impermanence. Such fluctuations of feeling or behaviour are often the commonest human features of the states we call mental illness. Like the ocean, the human condition of the distressed person ebbs and flows, as if in response to some invisible tidal influence. This tidal metaphor holds the key to the model's unique set of assessment and intervention methods, all of which emphasise the need to adapt care, constantly, to fit the changes occurring in the person's presentation. The central task of care is to help the person develop awareness of how experience ebbs and flows; how distress comes and goes and – most important – what the person, or others,

are doing that appears to influence it. The Tidal Model assumes that here, within the person's everyday lived experience, lies the possibility for resolution and the beginning of recovery.

Mental distress is something that has to be experienced, to be fully understood. For those of us who think that we have never really been “mad” or “seriously mentally ill,” the best that we can do is to develop our sense of empathy. We try to fit ourselves, as much as we are able – or as much as we dare – inside the experience of those who really “know.”

Many people today are afraid of talking about the human nature of mental distress, and think that 'spiritual' either mean religious, or some kind of New Age weirdness. Sally Clay knows that the experience of madness frightens us - even when we refuse to admit that we are frightened.

The Tidal Model is based on a few, simple ideas about 'being human’ and “helping one another.” To some, these ideas may appear “too obvious,” or “too simple” to address the complexity of mental distress. However, these ideas have been largely forgotten for the simple reasons that they seem so obvious. We deceive ourselves into thinking that complex problems always need complex solutions.

Although I have never been to the moon, I have viewed it through a telescope. I can remember watching Neil Armstrong take his first big step for mankind on TV, over 30 years ago. However, studying things “from the outside” isn’t the same as having insider knowledge. If I wanted to know what it was like to travel to, and walk upon the moon, I would need to ask an astronaut - someone who has gone far beyond the boundaries of my experience. There is much that Neil Armstrong could teach me about moon-walking, even if I have no intention of following in his footsteps.

The analogy holds true for the experience of mental distress. There is much that we can learn about what it is “like” to be in the grip of various kinds of mental distress. Even if we think that we shall never follow our “patients” into “madness,” there is much that we can learn about that alien experience. By learning something of those experiences, the people in our care will become less like “aliens,” and we may come to understand them better.

The Tidal Model emphasises an appreciation of the fluid nature of human experience, if not of life in general. "All is flow" as Epictetus said. Many models of human functioning try to “freeze-frame” experience, assuming that human experience can, in some way, be stable. Some models even deceive us into assuming that people are like rocks when the nearest analogy to the human state is water. In the Tidal Model we have used water as the core metaphor for both the lived experience of the person who becomes the psychiatric “patient,” and the care system that attempts to mould itself around the person's need for nursing.

The water metaphor is apposite for a number of reasons.

- The ebb and flow of our lives is reflected in the way we breathe in and out, like waves lapping at the shore
- All human life emerged from the ocean
- All of us emerged from the waters of our mother's wombs
- Water is used, universally, as a metaphor for cleansing of the spirit.
- Water evokes the concept of drowning, used frequently by people who are overwhelmed by their experiences.
- The power of water is not easy to contain. We can scoop water from the sea, but we cannot scoop out a whole ocean
- The only way we can cope with the power of water, is to learn how to live with its forces – we learn how to swim in water, or we build boats that float on the waves. Ultimately - however - the power of water is unpredictable.





The Tidal Model begins from four simple, yet important starting points:

- The primary therapeutic focus in mental health care lies in the community. People live on an “ocean of experience” (their natural lives) and psychiatric crisis is only one thing, among many, that might threaten to “drown” them. Ultimately, the aim of mental health care is to return people to that “ocean of experience,” so that they might continue with their “life journey”
- Change is a constant, ongoing, process. Although people are constantly changing, this may be beyond their awareness. One of the main aims of the interventions used within the model, is to help people develop their awareness of the small changes that, ultimately, will have a big effect on their lives.
- Empowerment lies at the heart of the caring process. Nurses help people to identify how they might take greater charge of their lives, and all its related experience
- The nurse and the person are united (albeit temporarily) like dancers in a dance. When effective nursing happens, as WB Yeats might have remarked, "how do we tell the dancer from the dance?" Nursing is something, which involves caring with people, rather than for them or even just about them. This has implications not only for what goes on within the relationship, but also for the kind of support nurses might need from others, to maintain the integrity of the caring process.

In talking about the “ocean of experience” I acknowledge the spiritual journey that underpins life, and which is writ large in the experience of mental illness or madness. Of course not all people describe their distress in spiritual terms. However, I have yet to meet someone who was mentally distressed and who was not seeking meaning – trying to find " the truth about themselves and their lives.” The developmental journey made by people as they move through various stages in their lives, is a journey of exploration and discovery. It yields not only the opportunity to discover new lands, but also carries many risks: metaphorical storms, as well as the risk of running aground, or of the ship sinking. The seaworthiness of the ship may be an apposite metaphor for the person’s health status or

constitution. Clearly, the extent to which we are able to journey across our ocean of experience is dependent on the physical body on which we roll out the narrative of our human lives.

However, when people experience a disruption of their sea-journey, they may become becalmed at sea. Depression often has just such a becalming effect. Or, they may be thrown violently on to the rocks. Psychosis often appears like the experience of shipwreck. Either way, a signal emerges that something special needs to be done – crisis care – and, if this is to be ultimately successful, needs to be followed up with a range of interventions – from simply keeping the person afloat (community support) to deep sea-diving (exploring the submerged causes of the crisis).

The Tidal Model aims to provide person (or family) centred care. This should recognise the person’s fundamental need for security – both existential and physical; acknowledging the person’s capacity for adaptation to changing life circumstances; emphasising the person’s existing resources, both personal and interpersonal. The model acknowledges that we should aspire to do as little as we need to do to help support the person. Intervention should be our watchword, not interference.

Other Tidal Model Publications

Barker P (2001) The Tidal Model: developing an empowering, person-centred approach to recovery within psychiatric and mental health nursing. *Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing* Vol. 8 (3) 233-40

Barker P (2000) The Tidal Model: The lived experience in person-centred mental health nursing care. *Nursing Philosophy* ,” (3) 213-223

Barker P (2001) The Tidal Model: A radical approach to person-centred care *Perspectives in Psychiatric Care* Vol. 37 (2)

Barker P (2000) Turning the tide. *Open Mind* Vol. 106 Nov/Dec

Barker P (2000) The Tidal Model of mental health care: personal caring within the chaos paradigm. *Mental Health Care* 4(2) 59-63.



Gordon Indian Residential School, Saskatchewan.

Source: *Anglican Church of Canada, General Synod Archives.*

Legacy of Hope Foundation

Thanks to all our corporate friends for all their support with our 4th Annual Charity Golf Tournament held at Loch March Golf & Country Club. Over \$11,000 was raised for the Legacy of Hope Foundation. All monies raised for the Legacy of Hope Foundation will be used to support the health of Aboriginal people and communities affected by the Canadian Residential School System. We believe the Legacy of Hope Foundation will play an important role in raising public awareness about the healing and reconciliation process. Awareness and recognition are important elements that contribute to allowing Survivors, their families and descendants to begin their healing journeys.



Addressing the Legacy of Abuse by Residential Schools

How a person reacts to the oppression experienced in residential schools varies from person to person, as well as from culture to culture. Some common ways of dealing with awful and terrible things that happen to people is to deny that it ever happened, “keep it under wraps”, feel ashamed or live in fear. This way of dealing with the trauma caused by residential school experiences leads to other problems. Such problems include anger, rage, alcoholism, drug abuse, depression, suicide or suicidal behaviours, and an inability to deal with day-to-day life in general.

Consequently, a common experience of a significant number of residential school survivors or later generations is time spent in jail and/or having their children apprehended by child and family agencies. In this way, the cycle of abuse has come full circle: once again Aboriginal people are being separated from their families and communities.

We know from other studies that focus on Metis populations and from years of applying Metis specific services (employment and training, child and family, education, etc.) that Metis people suffer from the same problems as reported by First Nations. However, for some reason, Metis people have been more reluctant than other Aboriginal peoples to “tell their stories” and make the connection between the current troubles they may be suffering and life in residential schools.

There are a number of factors that bring about this reluctance. One factor certainly has to do with the Cree word that captures the original spirit of Metis people: “Otipemisiwak.” A people whose culture views “being in charge of themselves” as a virtue will have greater difficulty admitting that residential schools robbed them of their power and independence. Furthermore, the French Metis, a major influence among Metis people in Manitoba, have historically held and continue to hold a close association with the Roman Catholic church. This association poses a challenge for Metis survivors to identify themselves and talk about the abuses they suffered.

A survivor’s readiness to “tell his/her story” and acknowledge the abuse can give an individual the freedom to further explore his/her victimization. This is the first step in the healing process. It is absolutely vital that this first step of acknowledgement be done in a supportive and safe environment. Also, sharing your story with

people who share a common experience and history certainly has its advantages. There is something about acknowledging that you were wronged with a group of people with whom you hold much in common that makes both the sharing and the receiving of the story easier. It can release a person from a huge burden and also allow that person to see more clearly what needs to be done about the abuse suffered.

After acknowledging the abuse a survivor usually has a need to go further and do something about the situation. There are a number of options to consider but there is no universal solution for everyone. Because the actions of residential school authorities that are part of the legacy of physical and sexual abuse are actually crimes, the means provided by the Canadian legal system are clearly among the options to be considered. But these options by themselves may not address the emotional, psychological, cultural and spiritual needs identified by most Metis survivors.

As more people become aware of the history of physical and sexual abuse and more survivors choose to identify themselves, major concerns have arisen regarding the adequacy and appropriateness of services and resources for residential school survivors. Most of the services and resources that do exist are not “user friendly,” Metis specific and/or are ill equipped to deal with the many issues survivors have. In some areas of Manitoba, community resources are non-existent (especially in the north).

Are regional health authorities, mental health workers, physicians, registered nurses and those who are employed in “contact health” fields able to understand issues faced by Metis survivors?

How receptive are these workers to residential school survivors? Can services provided by the government which are not based on Metis culture, such as Addictions Foundation of Manitoba and Mental Health services, be effective for Metis survivors? Are teachers in the school system able to deal with the inter-generational impacts that the residential schools have on the children and grandchildren of survivors?

What service agencies exist to deal with the effects of first removing Metis children from community and family life and then returning them later in altered condition to a weakened family and community? How can family wellness be achieved when Metis families continue to be separated by the courts through prison sentences or foster homes and other institutions? With this movement of renewal comes a greater openness to what traditional ways have to offer when something goes wrong.

If culturally based treatment services for Metis people were actually implemented, what would

they look like and how would they be different? Have Metis people who were not born and raised in settings where the Metis way of life still has shaping influence become adapted to and comfortable with services based on mainstream models?

Some Metis survivors prefer the use of healing methods that come from the Aboriginal side of Metis heritage (e.g., medicine wheel, sweat lodges, ceremony, language, medicine people). Other Metis may relate better to the healing power of traditional Metis foods, fiddling, jigging, gatherings, or wailing (as in traditional Metis wakes). Certainly, the restoration of the Metis extended family group is a key factor in bringing about the healing required to bring closure to the trauma inflicted by residential schools.

Whatever means are used to deliver services needed or to bring about healing, it is important that the methods used are in harmony with the cultural traditions that were condemned in the residential schools. It is these very same customs that held the Metis family together and nourished the cultural identity. That is why transferring responsibility for services Metis people require to Metis governance is so important. It is a key factor in establishing an approach that is culturally-based rather than culturally deprived.

Restoration of Wellness and Healing for Metis Survivors

The fact that some churches have asked residential school survivors for forgiveness and expressed their openness to reconciliation has brought about a dilemma within the Metis communities of Manitoba. Those who attended the residential schools and had tolerable experiences resulting in ongoing involvement with the church may tend to defend the church and accept apologies by church officials. However, those who were subjected to physical and sexual abuse in the residential school continue to feel a lot of anger towards the church. Still others have dealt with their anger, but are now determined to make sure that justice and accountability are distributed to the offenders and offending institutions. The variety of responses within the Metis community means that these concerns must be addressed with a great deal of sensitivity and tact.

Some Metis survivors still accept Christianity and claim they have found closure to their pain through their faith in the Biblical teachings about reconciliation and forgiveness. Can those who find this way to have helped them accept the fact that other Metis survivors may find traditional or holistic approaches to be more fitting for them? Can both those aligned with the





church and those more comfortable with traditional ways accept other Metis who choose to take advantage of mainstream and secular counseling, therapy and treatment services?

Whatever approach Metis people find helpful in dealing with the legacy of physical and sexual abuse in residential schools, the effects of abuse and violation do not disappear just because some church authorities have taken some of the responsibility and asked for forgiveness. Clearly, the abuses had an impact upon following generations, the children and grandchildren of survivors. Furthermore, it cannot be forgotten that the attempts by the churches and the government to Christianize and/or civilize Metis people led to a loss of language, culture, family, sense of pride and traditional Metis ways of life. At the very least, the church/state efforts to stem cultural identity may have effected many Metis people to hide or be ashamed of their Indian heritage. Some church leaders may have communicated a genuine sense of regret about harm inflicted in the past but saying “I’m sorry” is clearly not the end of the healing and restoration process.

By means such as shaming, humiliation, banning of traditional languages and customs, and by outright lies, churches managed to distort students’ views about their own cultural roots. The government did its part by actually making it illegal to practice certain customs (e.g., sun-dances and potlatches) and other customs were banned by the church (e.g., sweats, traditional medicines). In some Metis communities the church would collect and burn all the fiddles in the community and would forbid dancing or jigging. The church taught that such activities were pagan or heathen practices and that they were part of the savage and primitive nature of Aboriginal peoples.

The attempts at cultural genocide in the past were not entirely successful. Today, there is a rekindling of interest and awakening to cultural roots and heritage. The renewal of interest in Michif among Metis people demonstrates that the strength and aspirations of the Metis Nation has not been wiped out. Recently Pemmican Publications, a Metis publishing house established by the MMF, published a book called, Past Reflects the Present: The Metis Elders Conference. It is a collection of the stories of current Metis Elders about what traditionally was done in their communities when someone did something that was against the law or did not fulfill their obligations to their children and family. Metis people had ways of dealing with sickness and physical or emotional injuries, ways that draw upon the gifts provided by nature.

The desire among Metis people in Manitoba to consolidate a strong sense of family and reestablish a vibrant community life bodes well for the future of family and community wellness. Along with this movement of cultural renewal comes a greater openness to what traditional ways have to offer when something goes wrong. In fact, it is the very customs and practices that were banned, condemned or made illegal that have the potential to bring about the healing that is desired. As the old and time-tested ways are restored in the context of today’s reality, and families are freed from the trauma of the past, Metis people will once again be known as ‘Otipemisiwak’ – the people in charge of themselves.



A Prayer

Oh great Spirit
Whose voice I hear in the winds
And whose breath gives life to all the world, hear me.
I am small and weak.

Let me walk in beauty and make my eyes
Ever behold the red and purple sunset.
Make my hands respect the things you have made
And my ears sharp to hear your voice.
Make me wise so that I may understand
The things that you taught my people.
Let me learn the lessons you have hidden
In every leaf and rock

I seek strength, not to be superior to my brother,
But to fight my greatest enemy- myself.
Make me always ready to come to you
With clean hands and straight eyes,
So when life fades, as the fading sunset,
My spirit will come to you without shame.
To reap the rewards of your bountiful treasures
And sit with those who have gone before me
Amidst the Sacred Circle of Elders!

The Tidal Model and the Maori Context

Jacquie Kidd

Before I can begin to discuss the application of the tidal model to a Maori context, that context should be explored. It is important to state at the outset that being Maori is both a collective and a highly individual experience. The collectivity is represented in our creation mythology, in the concepts created through our language – although there are many dialectical variations, and in the recognition we have with and for each other. This recognition is sometimes an overt search for connection; “where are you from?” “Who are your family?” Sometimes simply a smile or a raise of the chin acknowledges the kinship of being Maori.

Individuality is represented by the varied way that individuals go about the business of ‘being’ Maori. An ancient culture, we have been colonized in many different ways; forcibly by the British throughout the 1800s and early 1900s, coercively by laws and politics, benevolently by intermarriage, and now voluntarily (it seems) by the American culture. Being Maori can, therefore, take many forms. Notwithstanding these later influences, each iwi (tribe) had their own kawa (lore, protocols) and dialect, so that even in pre-European times the experience of being Maori would differ between regions.

My experience of being Maori is influenced by early intermarriage, assimilation through all levels of my education, and moving away from the region where our iwi belong. So, my words here are those of an individual, writing as an individual but sharing some common beliefs with whanau (family), hapu (wider family group), iwi (tribe) and the Maori nation. Some Maori who read this will debate my perspective, and in that debate is a celebration because while we are exploring who and what are Maori, the powerful voice of colonization is hushed.

The Maori word for spirituality is wairua. Literally translated, wairua means two waters. This immediately creates an affinity with the Tidal Model metaphor of water, with images of the duality of water being life giving and life threatening, calming and violent, supportive and overwhelming, peaceful and powerful. The chaotic nature of water with its mysterious nature and elemental power reflects the consistent mobility of life and the unknown nature of the forces that impact on us. My conceptualization of the Tidal Model is that it models a way of being with people that is grounded in spirituality.

Spirituality for Maori contains the essence of all that is important in life. Water holds a central place in Maori spirituality, which is evidenced by the mihi (greeting) shared when Maori meet. The mihi makes specific reference to the body of water that is sacred to that person. For me, reference to “my” lake, Omapere, offers not only a landmark so that people will be able to identify my home, but also an acknowledgment of my source of spirituality. Going home to cleanse in one’s spiritual waters is akin to the symbolism of returning to the womb and being reborn. In using water for its core philosophical metaphor, the Tidal Model offers a model of care that fits with the use of water for healing and cleansing, and for guiding us towards new beginnings or at least refreshed continuation of the journey.

While water can be a powerful metaphor, it is also grounded in reality. In addition to returning to home waters for cleansing and renewal, water is used for symbolic cleansing of a person, article or place. Then there is the healing power of walking beside a river or beach, the healthful properties of drinking water, and the physical relief of floating in deep water. Water is a central theme to spiritual and physical life for Maori, and therefore Tidal Model is a comfortable match in symbolic and metaphorical terms.

In a practical sense, the Tidal Model views mental health problems as “problems of living,” and as such acknowledges the importance of human connections. The humanity of this approach reflects the Maori focus on family. Family is, however, much more than a nuclear group. Family is whanau, hapu and iwi. Family begins with tupuna (ancestors) many generations removed, and includes all the cousins, aunties, uncles, nieces and nephews that were generated by those ancestors. As Maori, one is a part of a whole. Standing alone is not perceived as being healthy or complete.

The nursing implications of working with people who hold this worldview about whanau (family) are far reaching. Issues of consent, privacy and confidentiality are revisited. In a whanau who continue with traditional ways, the person with the identified mental health issue may not be the person who consents to treatment. The person who consents may be an older person, perhaps a kaumatua (elder man) or kuia (elder woman).

The whanau may refer to this person as “auntie” or “uncle,” and it can be very confusing for the care team to have this person hold so much power while often seeming very innocuous, even shy. The Tidal Model offers a way to be with the whanau in their “mental health” experience.

Without defining the human system within which the person exists, the Tidal Model validates the structure of the whanau and appreciates the variations that occur.

The tupuna (ancestors) who figure so prominently in the Maori world also occupy a key position in the concept of mental illness for Maori. By maintaining an open door between this world and the last, by keeping the past alive and relevant, and by taking an active part in the lives of many Maori, tupuna can look like symptoms of psychosis to western eyes. The Tidal Model requires that carers ask the person what their illness and their symptoms mean to them. Thus, the Tidal Model affords Maori a real chance to describe the difference between distressing symptoms and the comfort or challenge of tupuna involvement in everyday life. By locating the person at the center of their experience, previously marginalised beliefs and events can be drawn into the healing experience.

My experience of Maori in the “mental health system” is that a great deal of energy can be expended by the care team in an effort to align the person’s progress with a pre-determined idea of wellness. This often results in the loss of the individual person as they say “I don’t know how to be the way you want me to be. Show me, save me.” The Tidal Model actively promotes the use of healthcare professionals as involved helpers who engage in mutual discussion to determine the course of healing, thus endorsing the person as they work towards the image of wellness that is culturally real for them.

My experience of using the Tidal Model in my practice has not been extensive, as I had only about 12 months in practice after I “discovered” it, and before I moved into the education sector. But my use of it nonetheless been practical and satisfying for me as the nurse, but more importantly for the people in care I encountered during that year. My purpose in writing this is to express the ease with which the Tidal Model fits with my worldview as a Maori nurse, and the comfort and delight people expressed when I introduced them to care the Tidal Model way. It is my hope that the Tidal Model will continue to grow and evolve as people, both in the water and reaching out to them, use, critique and use again.

He aba te mea nui te Ao? He tangata, he tangata, he tangata. [What is the most important thing in the world? It is people, it is people, it is people.]

Arohanui
[Much love]

The Stages of Healing

*Excerpt from: The Courage to Heal:
A Guide for Women Survivors of Child Sexual Abuse*
BY LAURA DAVIS AND ELLEN BASS

It is important that people who support survivors understand the healing process. Healing is never a straightforward progress. It might best be described as a spiral. A survivor on her healing journey climbs upward, but she re-traces her steps at various points along the way. If you, a supporter, understand this, you will be better able to support the survivor you know.

There are a number of ways to describe the healing process, many are both valid and help us to understand the healing process. The medicine wheel, used by many Aboriginal cultures in North America is one way to describe healing and balance that we all strive for. Another description, often used by survivors and community-based organizations, is by Ellen Bass and Laura Davis.

Bass and Davis have described the stages of healing a survivor goes through. Most of these stages are necessary. However a few or them - the emergency stage, remembering the abuse, confronting your family, and forgiveness - are not applicable for every woman. While these descriptions are directed to a survivor - male or female - this information is vital for any supporter, be they partner, family member, friend, therapist, or other professional helper. The more we understand about abuse, its effects and the healing, the more we are able to support the survivors in our lives and heal ourselves. Here is how Bass and Davis describe the steps in the healing journey.*

The decision to heal

Once you recognize the effects of sexual abuse in your life, you need to make an active commitment to heal. Deep healing only happens when you choose it and are willing to change yourself.

The emergency stage

Beginning to deal with memories and suppressed feelings can throw your life into utter turmoil. Remember, this is only a stage. It won't last forever.

Remembering

Many survivors suppress all memories of what happened to them as children. Those who do not forget the actual incidents often forget how it felt at the time. Remembering is the process of getting back both memory and feeling. Believing it happened

Survivors often doubt their own perceptions. Coming to believe that the abuse really happened, and that it really hurt you, is a vital part of the healing process.

Breaking the silence

Most adult survivors kept the abuse a secret in childhood. Telling another person about what happened to you is a powerful healing force that can help you get rid of the shame of being a victim.

Understanding that it wasn't your fault

Children usually believe that abuse is their fault. Adult survivors must place the blame where it belongs - directly on the shoulders of the abusers.

Making contact with the child within

Many survivors have lost touch with their own vulnerability. Getting in touch with the child within can help you feel compassion for yourself, more anger at your abuser, and a greater intimacy with others.

Trusting yourself

The best guide for healing is your own inner voice. Learning to trust your own perceptions, feelings and intuitions becomes a basis for action in the world outside.

Grieving and mourning

As children being abused and later, as adult struggling to survive, most survivors haven't felt their losses. Grieving lets you honour your pain, let go, and more into the present.

Anger: The backbone of healing

Anger is a powerful and liberating force. Whether you need to get in touch with it or have always had plenty to spare, directing your rage squarely at your abuser, and at those who did not protect you even if they could have done so, is essential to healing.

Disclosures and confrontations

Directly confronting your abuser is not for every survivor, but it can be a dramatic, cleansing tool.

Forgiveness

Forgiveness of the abuser is not absolutely required as part of the healing process, although it is often the most recommended. The only essential forgiveness is to forgive yourself.

Spirituality

Having a sense of a power greater than yourself helps you in your healing process. Your spirituality is unique to you. You might find it through traditional cultural practices, through organized religion, meditation, nature, or a support network.

Resolution and moving on

As you move through these stages again and again, you will reach a point of integration. Your feelings and perspectives will stabilize. You will come to terms with your abuser and other family members. While you won't erase your history, you will make deep and lasting changes in your life. Having gained awareness, compassion, and power through healing, you will have the opportunity to work toward a better world.

Excerpt from: *The Courage to Heal: A Guide for Women Survivors of Child Sexual Abuse*, by Laura Davis and Ellen Bass Harper & Row, New York, 1988 pages 58-59

<http://www.tamarashouse.sk.ca/stagesofhealing.html>

Les Métisses ... Mothers and Grandmothers

Women! No fur-trade would have been, without you. Women! No man would have been, without you. Women! No children would have been raised. Women! No “Metis Nation” would be alive today. None will forget the hours of toil and care you have given. None will forget the hours of happy memories. None will forget the guiding hands and peaceful countenance. None will forget your unprejudiced love. It is you who have done the most to forge today’s prosperous and secure presence. It is you who will light the path to a strong and healthy tomorrow. Listen again to our women-les Metisse!

Mary Rose McCallum

Mary is about 85 years old. She was born in the month of February. The year she doesn’t remember-but, it appears to be the last decade of the 19th century. She was born at Canoe River. All her brothers and her mother were also born there. Her father worked for the Hudson’s Bay Company at Canoe River and area for forty years. Mary’s mother died in 1903 in a flu epidemic. It was after her death that her father moved the family to Ile-A-La-Crosse.

“My husband died at Pinehouse. In the springtime I moved back to Ile-A-La-Crosse. There were quite a few families here then, almost like today. They were mostly older people living here. There were quite a few young people around, but you never saw them walk around. I didn’t go to school, but my younger sisters did after my mother died.”

“My father had to give up the cattle he had, and the gardens at Canoe River when they moved to Ile-A-La-Crosse. For, father had to work and my sisters went to school. Everyone had to work hard to make their living. Families were large and everyone had to help. I remember I used to go check the nets even when there was a storm in the middle of winter. My mother told us that the old people then made things with what they had. Now people throw away so many things that just need a little fixing.”

“We used to go to the bush and make a hole in a birch tree and let the syrup drip into a pail. We had a couple of pails at a time. The syrup is sweet, and the pails fill up in no time. We would boil this syrup in a large open fire. We would let the pails hang in the fire until the syrup starts to turn its colour. We’d add a little flour and sugar. Gradually, it would thicken. You can eat this syrup on your bannock and on anything. It’s really good!”

“About picking berries and storing them, we used to store them in baskets of birch. We used to dry them and put them in bags. They looked like raisins.”

“In the fall, you make your fish-hang them out to dry, and store them to have during the winter. You clean them, pull them through a long stick and then hang them out to dry. Put them out in a shack or something and freeze them. Then, just go out and get them when you feel like fish. If you gave these to someone now, they would make a face.”

“When it was Christmas, or any holy day, people would come to town from everywhere. In the summer, there were tents everywhere. In the winter, people were filled up in the homes. Horses and dogs were tied up everywhere. Now, people don’t realize when these days come around.”

“Everyone would go visiting in different homes. The older people would invite people over for a bite to eat and drink. This was the time when people came in to see their relatives and friends. Before sunrise, there would be gunshots heard, meaning, the people shooting were sending their greetings out and would be waiting to get invited for tea. Everything is dying out today.”



Les Métisses ... Mothers and Grandmothers

continued ...

VICTORIA BOUVIER
Introduction by VYE BOUVIER

Two miles from the Primrose Lake Air Weapons Range and ten miles from Cole Bay, at the end of a drive on a narrow, winding gravel road, lives an eighty-three year old wonder of a woman. She serves you strong black tea when you enter and offers you whatever she has if you haven't eaten. She told me where the Metis had lived around Canoe Lake, who was related to whom, about how she used to sail her canoe and she taught me Cree, to improve my meager vocabulary. I left feeling wealthy in having known the wisdom of this strong, intelligent woman.

Born on February 6th, 1900, Iron Bouvier Victoria still walks out into the bush to trap. She lives with Donald, a thirty year old adopted son, who loves the bush as much as she does. Victoria's paternal grandmother, was known as one of the best herbalists in the area. Victoria and her sisters are carrying on that tradition.

“My father, Jean Iron, was the first chief of Canoe Lake reserve (Nehiyow Opasehk). He signed treaty 10 in Ile-A-La-Crosse in 1906. I was there too, I was six at the time. Monsigneur (Bishop) Pascal was there visiting people in their “megiwahp” (tepee lodges) at the tip of the peninsula. There were no houses situated there at the time, but tepee would spring up whenever there was a church occasion or treaty day. The people of Ile-A-La-Crosse lived in the surrounding area.” “My father spoke only Cree. He taught me to write Cree syllabics. I went to school for four years and learned to speak French. I would do my father's

book work for the stopping place he ran for horse freighting teams.”

“I was twenty when when I married Pierre Bouvier in Beauval. Pierre was from Ile-A-La-Crosse, and had moved to Beauval to work with his father Francis. He was the only son. I am in the same situation, I have one daughter and many sons.”

“We later moved to Canoe Lake. My father wanted me to live on the reserve, but, because of Government regulations that said that an Indian woman who married a non-Indian, could no longer live on the reserve, we settled on other land. We moved out here, to the north end of Canoe Lake. You can see our original home from here; it's on that point. I still stay there sometime; we still have a house there. Many other treaty women who married Metis men settled around here. Ambrose Maurice still has a place at the mouth of the Canoe River.”

“In the fall, Pierre would go to Ile-A-La-Crosse to make hay for Pere Remy. I would stay behind to care for the children. I would fish and keep the cows. I would send off the younger cows when I wanted to go out on the lake to fish. I would take my children with me. I loved to sail in the canoe. I would put up a pole and attach some canvas to make a sail.”

“Once my father lent me a new canoe to pick potatoes across the lake. A big wind came up while we were loading two sacks of potatoes. My son, Theodore was with me. I found poles on the shore and I took the canvas and tied it to the poles. We sailed off. I steered and Theodore held the sail. The canoe was tilting wildly. My father had said, don't go in deep water. When I neared our house, two older women, Alooska and Labonne (nicknames) were shouting that I'd tip.” “I had twelve children, eleven boys and one girl. Two of my children died as children and one as an adult. I adopted three grandchildren when their father died in a car accident. I also took in a grand-nephew. In all, I raised thirteen children. My

children all lived around here when they got married. they all had their patch of land.”

“It was when the government wanted to create a village and when the school was built in the mid-1960's, that my children moved to what is now the village of Cole Bay, and other families created the village of Jans Bay, also on the shore of Canoe Lake.”

“When we moved to this site, fifty years ago, Pierre and I used horses to move here. One of my sons was learning to trap beaver.” “Pierre and I had a cabin at Arsenault Lake, which is now included in the bombing range. We had our cabin at Nistam Seepee (the first river). We had to cross a long portage between Canoe and Arsenault Lake. Women and men would haul canoes, blankets, clothing, guns, traps and supplies over the four mile portage. The first Women's Peace Camp that was held in late August, was held on this portage. Pierre received \$500 from the federal government when we lost our cabin and our hunting, trapping and fishing rights forever. Some of my relatives from the Canoe Lake reserve received \$3000 in compensation before the Metis were even considered. The Indians had the Department of Indian Affairs to speak for them, whereas the Metis had no contact with the outside world.”

“Today I will prepare herbs for people from Green Lake, Beauval, Patuanak and Ile-A-La-Crosse. I use a big dish in which I lay out the different roots and stems which I label, as some of them look similar. I pulverize the plants, combine them and then package the medicines in portions. I have treated lung and kidney ailments, epilepsy, back pain and fever. These are just some of the illnesses I treat.”

“I use a cane now when I walk on the trapline. They say I'll fall, but I tell them I still have a firm hold. They tell me to quit, but I still trap. When I go to my dad's trapline, I still miss him a lot, although he did live a long time. I still enjoy sewing moccasins, although my vision is getting worse.”

The ABORIGINAL HEALING
FOUNDATION'S
Board of Directors invites you to attend the
2003 REGIONAL GATHERINGS

The Aboriginal Healing Foundation's Board of Directors will be gathering in 5 communities to meet with you. AHF Board & staff will present the 2003 Annual Report, provide an update on Foundation activities and prospects, and respond to questions and concerns.

Regional Gatherings are usually scheduled from 9 AM to 4:30 PM. The public is welcome to attend each gathering, but participants must cover their own travel costs. The Foundation will provide refreshments and a light lunch.

For more information or to register:
(613) 237-4441, or toll-free (888) 725-8886.
Giselle Robelin (Extension 309), Miche Jette (extension 300).

To register by email: special@ahf.ca

The Regional gatherings will take place in the following places:

October 16, 2003:
Vancouver, BC.
Directors Georges Erasmus,
Bill Lightbown, Elizebeth Palfrey
& Grant Severight.

October 28, 2003:
Sudbury, ON.
Directors Georges Erasmus,
Garnet Angecone, & Susan Hare.

October 30, 2003:
Montreal, QC.
Directors Richard Kistabish,
Viola Robinson, & Charles Weaselhead.

November 19, 2003:
Iqaluit, NU.
Directors Georges Erasmus,
Angus Cockney, Rose-Marie Blair-Smith,
& Helen Tologanak.

January 2004 [day to be determined]:
Watson Lake, YK.
Directors Georges Erasmus,
Angus Cockney, Rose-Marie Blair-Smith, & Susan Hare.



Community Needs Assessment for Métis Offenders in Manitoba

Excerpts from the study report undertaken by the Manitoba Métis Federation -Winnipeg Region and the Research Branch, Correctional Service of Canada, in September, 2001. This qualitative survey included approximately 50 respondents from each of three target groups – Métis inmates, family members, and community representatives. The aim of the study was to obtain a sense of what the needs of Métis inmates and their families are, and what services they would find most supportive to successful reintegration. In addition, service providers were also consulted.

“One of the most worrying aspects of the residential schools was abuse. Mistreatment, neglect, and abuse by the staff were common...The historical problems of many Aboriginal peoples stem directly from assimilation, which fundamentally changed the economic, political and social life - indeed the very culture - of First Nations people...This cultural crisis can be linked to specific internal problems that currently plague Aboriginal communities including disproportionate levels of Aboriginal incarceration, poverty, unemployment, alcohol abuse, domestic violence, and an absence of economic self-sufficiency and business infrastructure.”

Although the facts make it clear that the Métis population associated with the criminal justice system deserve special consideration, the supply of culturally-appropriate services is almost non-existent.

Aboriginal people and the criminal justice system

The Métis have played a central role in the history and development of Canada, especially western Canada. Formal recognition in the Canadian Constitution as one of Canada's Aboriginal peoples has placed the Métis people in a strategically important position to pursue their individual and collective interests within the changing character of Canadian society.

The Government of Canada recognizes the inherent right of all Aboriginal peoples to self-government (Minister of Public Works & Government Services Canada, 1995). Although negotiations for the exercise of this inherent right are a top priority for the Métis people, various factors contribute to the frustrating fact that progress toward Métis self-government is going to be prolonged. One important barrier is the restricted scope accorded to Métis peoples without a land base. The lack of a land base means that self-government negotiations with most Métis people are confined to limited forms of public government, the devolution of programs and services, and the development of service delivery institutions.

These barriers to the achievement of self-government will eventually be overcome. In the interim, however, it is useful for the Métis to consider all opportunities to improve the condition of their people by enhancing their autonomy and encouraging social institutions to take account of the unique Métis culture and heritage. One of these opportunities for improvement resides within the criminal justice system.

Many Metis people who attended residential schools continue to carry the burden of very painful and horrifying experiences, including physical and sexual abuses they endured at school.”

Metis Survivor Family Wellness program – Journey to Wellness

The Métis are seriously over-represented in Manitoba's federal correctional institutions. For instance, there is a 3 to 5 times greater proportion of Métis men in federal corrections than in the general population. Such over-representation is particularly severe with respect to young adults, who are needed to take on leadership roles within the community. Moreover, as serious as this over-representation currently is, short-term projections make it clear that demographic forces are moving to exacerbate current problems in the next decade.

Although the facts make it clear that the Métis population associated with the criminal justice system deserve special consideration, the supply of culturally-appropriate services is almost non-existent. A survey of service providers reveals that conventional agencies make little or no adjustment for Métis-specific needs, that Aboriginal agencies tailor their products to First Nations' clients, and that Métis institutions are hardly involved in criminal justice reintegration issues.

Current public policy concerns are often identified by examining the “representativeness” of a specific group within a particular institution. For example, when women are found to be under-represented in university appointments, policies are directed to remedy this imbalance. Similar procedures are used for a range of target groups across extensive number of institutions. Applying this assessment procedure to the situation of Métis within Manitoba's two major correctional facilities yields some revealing insights.

Various official sources estimate the Métis population of Manitoba in the mid-1990s to be approximately 41,000, of which 22,685 were men (Manitoba Bureau of Statistics, 1997; 1998). These same sources indicate that the non-Métis Aboriginal population included 39, 675 men. By comparison, the province included about 480,000 non-Aboriginal males during the same time period.

Expressed in percentages, Métis men comprised about 4% of the male population in the province. However, Métis men currently constitute 21% of the population in Manitoba's medium security institution (Stony Mountain) and 14% of those in the minimum-security facility (Rockwood) (Correctional Service Canada, 2000). In interpreting these statistics it is important to note that, on the whole, the Métis are less likely than other Aboriginal groups to self-identify and declare their Aboriginal status. This results in official statistics typically being underestimates. Considering these factors, it is clear that the Métis population is over-represented (by 3-5 times) in Manitoba's federal prisons.

Besides their over-representation, the experience of Métis, both during and after incarceration, indicates the need for targeted services. The typical circumstance is as follows. When Métis offenders enter federal institutions they are identified as "Aboriginal people.” This is a correct designation since the Métis are one of the 3 distinct Aboriginal peoples in Canada. However, as a matter of practice, the term "Aboriginal" in federal institutions is currently translated as meaning "First Nations" peoples.





This restricted identification of Aboriginal people as members of First Nations leads to one of two undesirable consequences for the Métis within federal institutions. First, because they do not identify themselves as First Nations peoples, many Métis inmates simply do without any Aboriginal content or supports during their institutional confinement. Alternately, those Métis who desperately seek an Aboriginal connection while institutionalized are forced into programs and services that include practices that are not part of their culture (such as, sweat lodges and sweet grass). These institutional alternatives, that either neglect the Métis or direct them into culturally inappropriate programs, do a disservice to the legitimate needs of Métis inmates.

A parallel set of circumstances confronts Metis offenders upon release. Like First Nations people, the reintegration process of Métis offenders and their families is assisted by post-release supports and services. Such services are very inadequate in the Métis case. Again, there are several programs and services supported by Indian Affairs, but these are not available to Métis individuals and families.

Beyond these obvious humanistic reasons for giving Métis inmates special consideration are two pragmatic reasons for doing so. These pragmatic reasons relate to the current and future conditions of the Métis people. Currently, about 15% of non-Aboriginal inmates in Stony Mountain and Rockwood are between 18 and 24 years of age (Correctional Service Canada, 2000). By comparison, 29% of Métis inmates are in the 18-24 years category. In other words, young Métis men (18-24 years) are twice as prevalent in Manitoba's prisons as non-Aboriginal inmates. Having such a disproportionate percentage of young men currently incarcerated away from Métis communities has serious repercussions for the both the inmates, their families, and the larger collective.

As if the current conditions are not startling enough, projections make it clear that future profiles will be more severe than current ones. The best current estimates indicate that the Métis population in the province will increase by 47-49% by 2016 (Manitoba Bureau of Statistics, 1998). Moreover, the achievement of such population growth means that, in the near future, the Métis population will contain even greater proportions of young people.

CONCLUSIONS AND RECOMMENDATIONS

A review of the evidence shows that the Métis are over-represented in Manitoba's federal prisons. This over-representation is particularly acute in

the family-formation age categories (18-24 years). Moreover, socio-demographic projections indicate that in the near future this Métis over-representation will become even more exaggerated. In short, with respect to the federal incarceration system in Manitoba, the Métis present a serious and growing justice system challenge.

This expanding challenge on the demand side is not being addressed on the supply side. Information provided by a broad cross-section of service providers who assist inmates during and after their incarceration shows that almost no Métis-specific programming is in place. This misalignment between the extensive needs of Métis inmates and their families and the limited resources available reduces the chances of successful community reintegration. The recognition of the lack of a comprehensive, Métis-specific approach to inmate reintegration is not restricted to official agencies; Métis inmates, their families and community representatives all share concerns about the need for Métis-specific services.

Elements of reflexion

The criminal justice system is often viewed as imposing "others' justice," since Métis inmates typically experience alienation from current correctional processes. A strong Métis presence in operating correctional facilities and parole services might help reduce this social distance.

While in prison, Métis inmates feel cut-off from their local communities. Stronger family and Elder visitation programs might help keep inmates connected to their communities.

A lack of self-esteem and disconnection from Métis culture are often identified as leading to crime and inhibiting the reintegration process. Métis culture and spirituality needs to have a much stronger presence in prison and post-prison life.

Inmates and their families often report that the prison experience did little to rehabilitate the Métis offender. This suggests that alternatives to incarceration might be worthy of exploration.

These recommendations contain a broad set of ideas. For them to be operational and useful they need to be integrated into a meaningful action plan. Therefore, we propose that the next phase of justice reintegration for Métis people is the development and implementation of a pilot project.

Charles Fraser

Bouncy The Res Dog

Bouncy leads this motley crew
Of furry rag-a-muffins
The father of most of them
Half shepherd and something big
You can tell by the size of his friendly head

Scars on their faces
Indicate its tough on the res
They lay around relaxing, when they can
At any moment, something might happen
To cause them to howl and bark:
Could be the scent of a grizzly;
Or a freshly killed moose;
Or an evil spirit drifting by.



They have no dog houses
Or regular meals
You can bet
They'll never see a vet
Always happy and ready to play
With children on their way to school

You won't find Poodles
In this vicinity
All have lost their virginity
Its tough being a res dog
Especially a pup.

No fancy collars

Or bowls with their names
They make the most
Of a harsh life.

There's nothing better
Then chewing a moose hoof
On a winter's day
Or a bear paw
In Spring's thaw.

Bouncy and the crew
Take life as it comes
No fences or rules
It ain't that bad, here on the Res.

Journey To Wellness

*Metis Survivor Family Wellness Program
A project of the Manitoba Metis Federation,
Funded by the AHF*

Acknowledging The Past...

«One of the key operating principles of residential schools was the separation of children from their families and normal community life. Isolated from their cultural context, role models and traditional ways of raising a family, residential school authorities saw children as more adaptable and easily influenced towards their aim of "civilizing the savage" or "bringing salvation to the heathen»

In order to understand what took place in Canada with respect to residential schools , it must be understood that when European explorers and settlers first came to this country, there was very little, if any, separation between church and state in their home countries. In fact, the significant influence and virtual control of the church upon the state was considered normal in Europe.

Therefore, in 1615 when the Jesuits sent the first missionaries to the "New World" to spread the word of God and make "disciples of all Nations," it was done with the full cooperation and assistance of the state. The forerunner of residential schools in Canada was the mission established in 1633 by the Jesuits for members of the Huron Nation. We now know that this mission and other Jesuit activity associated with it was a significant factor in almost wiping out any trace of Huron Indians.

The French in New France continued to try to civilize Native people by converting them to the Roman Catholic church. Clearly, the efforts of the church to culturally assimilate Native peoples served the French government’s interest in further developing the fur trade. The name of a school set up by Ursuline nuns in the early 1800’s is quite telling about the true nature of the church/state alliance. It was called the School of Victorian Culture on Domesticity, and it emphasized subservience, submission and obedience. The early 1800’s also saw the first forays of Protestant missionaries along the same lines as established by the Catholic missionaries. In 1857, the Government of Canada established the "Civilization Program for Indians" with the authority of the Gradual Civilization Act.

As recently as 1920, the Department of Indian Affairs made it mandatory for all Indian children of school age to attend industrial schools. They did so with the belief that colonization of Native people would successfully alter their cultural life

to fit in with the social, political and economic goals of the dominant society.

The first school in Manitoba with a residence was established at the Red River Settlement in 1820. Records show that a Rev. John West, an Anglican, brought students to this school from as far away as York Factory. From the 1830 ’s through the 1860’s , some Metis people in Manitoba initiated the establishment of schools for Metis children under the auspices of the Roman Catholic church . These schools, often referred to as ‘mission schools’, were abandoned in the 1870’s when the Dominion of Canada established its Indian residential school policy. In 1872, a residential school was established at Garden River near what is now the Ontario/Manitoba border, however, it was soon moved to Sault St. Marie, ON.

In 1879, the Roman Catholic and Methodist churches pressured the Government of Sir John A. Macdonald to allow them to take care of the provision for education in the recently negotiated western Treaties. In fact, during the 1880’s, the Indian Department changed its funding policy for residential schools by providing grants based on the number of students attending in any given year. Previously, the Indian Department was only providing small grants to churches for building costs and food rations at these schools.

One of the results of the change in government funding policy was that church organizations such as the Church Missionary Society of the Anglican Church in England no longer took responsibility for paying the salaries of their school principals as they had prior to 1910. It also led to the development of Canadian-based, church-controlled administrative structures for the running of residential schools.

In 1920, every Indian child between the ages of seven and fifteen was required to attend what was then called "industrial schools" by law. By the 1930’s, a total of 80 residential schools were being administered in all provinces and territories except New Brunswick, Prince Edward Island, and Newfoundland. In 1945 records show that there were 9,149 Aboriginal children in residential schools, with only slightly more than 100 at the grade eight level and none beyond grade nine.

A review of its residential school operations led the Anglican Church to stop running these schools in April 1969. In the same year there was also an end to the formal partnership between the government and churches in the operation of residential schools. As a result of this, the federal government took direct control of the 52 remaining schools. In 1970, there were 7,704 students enrolled in residential schools whereas 60% of the total Aboriginal student population in Canada was enrolled in provincially run schools.

The last residential school in Manitoba closed its doors in 1983.

One of the key operating principles of residential schools was the separation of children from their families and normal community life. Isolated from their cultural context, role models and traditional ways of raising a family, residential school authorities saw children as more adaptable and easily influenced towards their aim of "civilizing the savage" or "bringing salvation to the heathen.”

A number of other methods were used to achieve the goal of civilizing or christianizing Aboriginal people. A system of strict rules was harshly imposed and children had to wear "strange" uniforms, practice marching, form into lines for most activities, and everything about where they ate, slept and learned was just the same. In such a setting, it was easier for the authorities to apply the social control mechanisms and the chain of command required to replace the child’s previous way of seeing the world with a European perspective. Similar approaches are used by the military and most police forces when training new recruits.

Since most residential schools were run by a church, naturally the authorities in these schools were the priests, nuns and missionaries. Many of the people sent by the church to the usually isolated locations where residential schools were established were in the lower ranks of the church structure. It may well be that some of the priests, nuns, ministers and missionaries that ran residential schools had good intentions and motivations from a European perspective. They believed they were sacrificing their lives in order to do "good works" as a service to God. Sending inexperienced and poorly qualified people to isolated places, or those who were unacceptable in more central places, is a common way that religious and other institutions control their own people. Most of the teaching staff at residential schools, whether sent by the church or not, were not well trained because qualified teachers did not want to go to a far away community for low pay. Many teachers employed by residential schools had not even graduated from Grade 12 themselves.

The churches that were involved in building or running residential schools for the Government were: Roman Catholic, Anglican, Methodist and Presbyterian. The latter two churches later joined forces with other churches to become the United Church of Canada. The ultimate responsibility for residential schools lay in the hands of the Government of Canada as administered initially through the Dominion Indian Department, later called the Department of Indian and Northern Affairs. But as was the case in 17th century New France, there was clearly an alliance between church and government with respect to





The churches that were involved in building or running residential schools for the Government were: Roman Catholic, Anglican, Methodist and Presbyterian. The latter two churches later joined forces with other churches to become the United Church of Canada. The ultimate responsibility for residential schools lay in the hands of the Government of Canada as administered initially through the Dominion Indian Department, later called the Department of Indian and Northern Affairs. But as was the case in 17th century New France, there was clearly an alliance between church and government with respect to residential schools in Canada between 1870 and 1970. Such an alliance between the churches and government is often described in historical literature as a partnership between church and state, or as the relationship of throne and altar.

The more evangelistically oriented churches were quite clear about their motivation in operating residential schools. It was very simply to convert Aboriginal people to Christianity. Methodists believed that the conversion of Aboriginal society would come through the Christian schooling of Aboriginal children. Most churches believed that through strict discipline, even if harshly applied, they would make Native people into "children of God."

The publicly stated aims of the churches and the government were somewhat different. However, this is beside the point. The makeup of the church/state alliance was such that their aims fed into and off each other. Whether the goal was to save their souls or take their land, one led to the other and together, the church/state alliance brought about the almost complete destruction of the cultures of First Nations, Metis and Inuit peoples. The ultimate goal of the church/state alliance was to make sure that the way of life in the "new world" was similar to the way of life in the old world. Within that overall purpose there

were several objectives. In order for the economic goals of the Dominion to move forward freely, Aboriginal people either had to be isolated or made to "fit in" with a society that saw itself as a "Christian" society. Colonization could never have been accomplished with Aboriginal autonomy and cultural differences standing in the way.

Another objective was to rescue and save Aboriginal peoples from their "lost and backward" conditions. Native customs and lifestyle were considered primitive, savage and uncivilized. The fact that church authorities often referred to Aboriginal peoples, including Metis, as heathens indicates a bias - that European culture was more advanced and that its religious beliefs represented the absolute truth.

As Prime Minister John A. McDonald himself said, "secular education is a good thing among white men but among Indians the first object is to make them better men, and if possible, good Christian men by applying proper moral restraints."

Whenever one culture sees itself as superior to another, it does not require a great leap to employ various means of violent punishment and to accept or tolerate physical and sexual abuse of people seen as inferior. In order to root out the "savage nature" of Aboriginal peoples, they had to be beat into submission. After that, they could be taught to be "civilized" people and subjects of the Crown. Humiliation and shame also help to establish domination.



<http://www.ahf.ca>

announcements · funded project information · publications ·

links · bulletin board · search engine · contact us · news releases

The Aboriginal Healing Foundation

Métis offenders in British Columbia:
An examination of needs in the institution and upon release

- John-Patrick Moore
Research Branch,
Correctional Service of Canada
- Tim Low
Métis Provincial Council
of British Columbia
- Frankie Berland
Métis National Council

As is the case for First Nations and Inuit, Métis people are over-represented in the federal correctional system. While Métis account for 0.7% of the total Canadian adult population, Métis offenders comprise 4% of the federal offender population.⁴ Furthermore, research suggests that the profile of Métis offenders is distinct from First Nations and non-Aboriginal offenders. This points to the need to examine the issues facing Métis offenders and their diverse needs for correctional programming.

The Correctional Service of Canada (CSC), Métis Provincial Council of British Columbia (MPCBC), and Métis National Council (MNC) established a partnership to examine the needs of Métis offenders. The information could be used to enhance correctional programs and reintegration services to better meet the needs of Métis offenders, their families, and communities. Furthermore, the findings could be used to be better informed about how Section 81 and 84 of the Corrections and Conditional Release Act (CCRA) can be used to assist Métis offenders in making successful transitions back into the community.

Structured interviews were conducted with 64 Métis federal offenders in British Columbia, and 17 family members. In addition to background information, the interviews focused on current program participation and the needs of offenders and their family. Additional data were extracted from offender files, as was information on comparison groups of First Nations and non-Aboriginal populations in British Columbia.

Characteristics of Métis offenders

Métis offenders in British Columbia are fairly similar to First Nations and non-Aboriginal offenders on demographic characteristics. As with First Nations and non-Aboriginal offenders, large proportions of Métis offenders were less than 35 years of age (69%), single (47%), had not

completed high school (77%), and were unemployed at the time of admission (74%). However, Métis offenders were significantly younger than non-Aboriginal offenders. Approximately two-thirds (69%) of Métis offenders were less than 35 years of age at the time of admission to the federal institution compared to one-half (55%) of non-Aboriginal offenders.

A considerable number of Métis offenders (83%) were currently incarcerated for violent offences. The largest proportions were currently incarcerated for homicide (35%) and robbery (24%). Excluding those serving life sentences, the average aggregate sentence length for Métis offenders was approximately 61/2 years. The current criminal offence characteristics of First Nations and non-Aboriginal offenders were similar.

Métis offenders differed somewhat from non-Aboriginal offenders in terms of criminal histories, but not substantially from First Nations offenders. Larger proportions of Métis than non-Aboriginal offenders had youth court convictions (73% versus 55%), previous community supervision (91% versus 74%) and provincial terms (84% versus 70%).

Métis offenders were rated as having some or considerable need in a variety of areas, such as personal/emotional issues (98%), substance abuse (95%), criminal associates/social interaction (84%), attitudes (84%), employment (77%), marital/family issues (74%), and community functioning (70%). Some of these needs were different from other groups. In particular, Métis offenders were more likely to have some or considerable substance abuse (95% versus 76%) and employment (77% versus 62%) needs than non-Aboriginal offenders. A large number of Métis offenders were also classified as "high risk" to re-offend (79%). However, differences between Métis offenders and other groups on risk were not significant.

Métis offenders differed from First Nations offenders on some areas. While Métis offenders tended to live in urban areas (86%), smaller proportions of First Nations offenders lived in urban areas (75%). Furthermore, there are differences in culture, as shown in Aboriginal language, involvement in Aboriginal activities, and identity. In sum, Métis federal offenders were in their early 30's, single, had low education and high unemployment, which was similar to First Nations offenders and the Canadian Aboriginal population generally. Furthermore, Métis offenders had more extensive criminal histories and different needs than non-Aboriginal offenders. However, there were fewer differences between Métis and non-Aboriginal offenders than between First Nations and non- Aboriginal

offenders. The areas where differences emerged between Métis and First Nations offenders related to where they grew up, and culture. Differences in the characteristics of Métis offenders may point to a need for different interventions for Métis offenders than are currently in use for First Nations offenders.

Program participation

As illustrated in Figure 2, Métis offenders participated in a wide variety of programs. Almost all of those interviewed (98%) said that they had participated in some form of programming in the institutions. The largest proportion (77%) reported participating in substance abuse programs. Furthermore, approximately two-thirds participated in anger management (66%), cognitive/living skills (66%), and educational programming (62%). Over one-half of the Métis offenders also received psychological services (57%), counselling (57%), and were involved in employment (56%) programs. Smaller proportions participated in pre-release (18%) and sex offender programs (7%). The majority of offenders reported completing a program (90%). Almost two-thirds (61%) of respondents reported involvement in Aboriginal-specific programming. They reported Aboriginal programs including substance abuse, anger management and specific cultural initiatives. However, only two respondents reported having been involved in Métis-specific programs, such as substance abuse counselling.

Findings demonstrated that respondents with high need at intake were involved in a multitude of programs in the institution. Furthermore, those with high need in specific areas participated in need appropriate programming. For instance, large proportions of respondents with high need for substance abuse intervention participated in substance abuse (80%) and cognitive/living skills (66%) programs. In addition, considerable proportions of those rated as having high need for employment-related interventions participated in employment (58%) and educational (62%) programs. Although the results suggest that Métis offenders are involved in programs that attempt to address their needs, it is unclear whether the spiritual and cultural needs of Métis offenders were adequately met by correctional programming.

Needs of Métis offenders

Métis offenders were admitted to federal facilities with a variety of needs for intervention and those who had needs in one area tended to have needs in other areas. As illustrated in Figure 3, as is the case upon admission, Métis offenders also tended to have some or considerable need upon release to the community. However, some need ratings





were significantly lower at the time of release than at admission. Respondents appeared to have lower substance abuse (average 3.6 versus 3.2), personal/emotional (average 3.8 versus 3.5) and attitude (average 3.4 versus 3.0) needs at the time of release into the community, suggesting that some of the issues facing Métis offenders were met inside the institutions.

Offenders were also asked about their needs in the institution. Over one-half (54%) of those interviewed felt the need for more knowledge or awareness of their Métis culture. More than one-quarter (28%) also reported the need for more Métis-specific programs and a further 28% reported the need for Métis program facilitators. Put together, these findings suggest that a substantial portion of Métis offenders place importance on culturally-sensitive programming in the institutions. Moreover, respondents appear to require programs tailored to the experience and issues of Métis peoples.

When asked what their needs would be at the time of release, the largest proportion of respondents reported that they would need the support of the Métis community (40%). Respondents also noted the need for financial support (22%), employment (16%), cultural support (15%) and adequate housing (15%). Findings suggest that Métis offenders not only place a great deal of importance on community mechanisms of support, but also acknowledge their need for economic stability upon release.

In general, Métis federal offenders as a group tended to view their needs as unique from the needs of others. Over one-half (57%) reported that their needs were different from those of non-Aboriginal offenders and approximately one-quarter (27%) felt that their needs were unique from the needs of other Aboriginal offenders.

Needs of family members

Apart from examining the needs of Métis offenders, the needs of the families were also investigated. Almost one-half (48%) of offenders thought their family members needed more contact with them while incarcerated. In addition, one-fifth of offenders felt that their families needed a better understanding of the offender (21%) and support from others (21%). Smaller proportions noted the need for financial support (14%), adequate housing (5%) and medical benefits (5%). At the time of release, the largest proportion of Métis offenders reported that their families needed a commitment from them to change or avoid trouble while in the community (35%). In addition, over one-quarter (29%) of offender respondents reported that

their families needed contact with them, and one-fifth felt their families required support (21%) and counselling (19%) upon release.

Of the 17 family respondents, 14 responded to questions concerning their needs while the offender is incarcerated. Forty-three percent of these family members noted the need for support from other family members and the community at large during the offender's incarceration. Smaller proportions reported the need for contact with the offender (21%), understanding (7%) and counselling (7%). Family members reported similar needs upon release of the offender. Among those who answered questions about their needs at release (n = 12), over one-half (58%) felt they would need supports in place to assist them with the transition of their family member, and one quarter (25%) would require access to counselling.

These findings highlight the importance of professional support services and community involvement to families of Métis offenders. Both offender and family members emphasize the need for access to a comprehensive support network that can provide on-going assistance from the time of incarceration to the point of successful reintegration.

Conclusion

Profile information indicates that Métis federal offenders in British Columbia are in their early 30's, unemployed at admission, display a wide variety of needs at admission, possess extensive criminal backgrounds and are incarcerated for violent offences. Results also indicated that some profile characteristics of Métis offenders differed from other offender groups, suggesting that Métis offenders may have needs for intervention that are unique from those of First Nations and non-Aboriginal offenders. For instance, Métis and First Nations offenders differed in culture and whether they grew up in urban or rural areas.

Overall, Métis offenders in British Columbia participated in a variety of core programs inside federal facilities. Furthermore, needs presented at intake were addressed by correctional programming. Findings indicate that Métis offenders also had specific self-identified needs in the institution and upon release. Large proportions reported the need for Métis-oriented programs and enhanced knowledge of their Métis culture while incarcerated. Upon release, large numbers expressed the need for support from the Métis community and economic assistance. However, the degree to which current programs addressed these areas is not available.

Results demonstrated that families were in need of a comprehensive system of supports during the period of incarceration and upon release. Large proportions of offender and family respondents emphasized the importance of formal and informal methods of intervention. Families appeared to require a combination of psychological services and support from community members in order to deal with the difficulties they experience.

Findings have implications for Métis offenders, their families, Métis communities and CSC. Information from this study can be used to improve the implementation of Sections 81 and 84 of the CCRA. Successful reintegration may be enhanced by offering programs that address the specific cultural needs of Métis offenders in the institutions and community. It may also be imperative to allocate professional support resources to family members who plan to assist in the reintegration process. The emphasis placed on the community by offenders and families highlights the importance of providing Métis communities with a better understanding of Métis offender needs and issues. Ultimately, the successful reintegration of Métis offenders into their communities strengthens the chance of improving the quality of life for all Canadians.

This project was the first phase of a three phase process that examined the specific needs of Métis offenders within the correctional system and as they prepare to be released. The second phase will involve a needs assessment in those communities that Métis offenders have identified as the likely place they will go upon release. This process will examine existing services available and the level of support and assistance these communities are prepared to offer to the offenders and their families in the future. Building on the information from the first two phases, the final phase of the project will work to establish Section 81 and 84 programs and services in the identified communities. This could lead to the establishment of Métis transition houses, training facilities, healing programs, or other services.

Words of Wisdom

“The distinctive work of the grandparents is that of acquainting the children with the traditions and beliefs of the nation. The grandparents are old and wise. They have lived and achieved. They are dedicated to the service of the young, as their teachers and advisers, and the young in turn regard them with love and reverence. In them the Indian recognizes the natural and truest teachers of the child.”

- Ohiyesa, 1858-1939,
Santee Sioux, Minnesota.

“It will be difficult for many of us who attended the residential schools to talk about our experiences there and how they affected our lives after we left the schools because of the simple fact that they bring back too many painful and unhappy memories. But the silent suffering has to end. It is time for the healing to start, and the only way that will happen is if we acknowledge the past, face it, understand it, deal with it and make sure nothing like it ever happens again.”

- Chief Bev Sellars, Soda Creek First Nation.
From “Opening Address to the First National Conference on Residential
Schools, Vancouver, June 1991.”
Taken from *Victims of Benevolence* by Elizabeth Furniss.

“Dreams have always been an important part of my life. I think that is true for most people who are searching for spirituality and go out and fast. Dreams guide you; they show you the way that you should be living, or the direction, or give you signs to help someone else, and they are gifts.”

- Jackie Yellow Tail, Crow Woman.

“...if there is one thing that characterizes Indian life today, it is poverty of the spirit. We still have human passion and depth of feeling, which is something rare today, but we are poor in spirit because we are not free, free in the most basic sense of the word.”

- Clyde Warrior,
Ponca, Oklahoma, 1967.

“Love is something you and I must have. We must have it because our spirit feeds upon it. We must have it because without it we become weak and faint. Without love our self-esteem weakens. Without it our courage fails.”

- Chief Dan George,
Coast Salish.

Has anything changed
in your life?

WHAT

The Aboriginal Healing Foundation (AHF) would like to know if there have been any changes in the lives of participants since attending a healing activity funded by AHF. The AHF has developed an **Individual Participant Questionnaire** for participants to **voluntarily** complete, whether the participant completed a healing program or not. The first step in our evaluation process was a survey sent in January 2001 to all projects and the second was a report on thirteen case studies of selected projects. The participant questionnaire is part of the third step of the AHF evaluation.

WHO

We are asking all participants who attended an AHF project healing activity to complete this questionnaire if they have not done so already. Please note this is **voluntary** on the part of participants. All information will be kept confidential. Participants should **not include their names** on the questionnaire.

If a participant chooses to fill out the questionnaire, that person is giving consent for the use of the information for AHF evaluation. The participants should also be aware that anonymous quotes may be published in an evaluation report.

There are no right or wrong answers, only answers that are true for the participant.

WHY

Completing the participant questionnaire is very important to the work of the AHF. The information gathered from this questionnaire will help the AHF understand what impact healing activities had on the lives of Aboriginal people who participated in them.

WHEN

The extended deadline for completion of the questionnaire is **31 December 2003**.

WHERE

A copy of the Individual Participant Questionnaire entitled “Your Experience on the Healing Journey” will be sent, once again, to all current projects. A reference guide will also be included to help answer any questions that may arise. If you have questions about a particular item that the reference guide does not address, please contact Flora Kallies at 888-725-8886 extension 318 or email at fkallies@ahf.ca If you would like additional copies, contact the AHF or photocopy as many as you need. The Individual Participant Questionnaire is also available on the AHF website: <http://www.ahf.ca> *Please return all completed questionnaires directly to:*

Aboriginal Healing Foundation
801-75 Albert Street
Ottawa, ON K1P 5E7

Attention: Research Department

*Thank you for taking the time to complete the Individual
Participant Questionnaire.*

ABORIGINAL HEALING FOUNDATION

AHF PROJECT GATHERING

On March 28, 2003 in Ottawa, ON, the Aboriginal Healing Foundation (AHF) brought together ten funded projects from across Canada to provide an overview of their programs and to discuss their successes, best practices, challenges faced, and lessons learned. The projects illustrated the broad range of activities funded by the AHF. Details regarding each project follows.

NATIVE ALCOHOL AND DRUG ABUSE COUNSELING ASSOCIATION (NADACA) OF NOVA SCOTIA

AHF Contribution:
\$410,200.00

Start & End Dates:
4/1/02 - 3/31/03
Primary Contact:
Mrs. Nellie Cremo
Financial Comptroller
Tel: 902-379-2262
Fax: 902-379-2412
Email: nadaca@istar.ca Organization Address:
P.O. Box 7820
Eskasoni , NS B1W 1B4
Presenter: Darlene MacGregor

Project Overview

The AHF provides funding to NADACA for its "A Journey of Healing" program. NADACA includes two treatment centres: Mi'kmaw Lodge in Eskasoni First Nation and Eagle's Nest in Indian Brook, and employs 40 workers, six of whom work for the "A Journey of Healing" program.

The "Journey of Healing" program methodology combines traditional and western practices in a blend of social and cultural activities, including barbeques, pot luck dinners, box socials and drum making workshops, in the delivery of healing services to Survivors. Further services include one to one counseling, and a 35-day treatment program on the effects of residential school, Mi'kmaw history, parenting, anger, addiction, self-esteem and anxiety. Throughout programming drumming, song and talking circles, sweats, smudging, art therapy, spirituality and traditional crafts and outings are utilized. Women's and Men's Retreats and healing conferences in Millbrook and Eskasoni, and staff training have also been offered.

Successes and Best Practices

- using a grass roots, community development model that combines traditional and western methods;
- listening to the input of Survivors and giving their ideas and concerns a voice in guiding the program's direction and activities;
- hard to reach areas are requesting service and/or are more receptive to services being provided;
- spontaneous events are happening in the community including craft and talent nights;
- non-threatening and free social activities introduce the program, provide an opportunity for Survivors to socialize, remind of traditions lost, and create a new beginning for the community;
- drum making workshops engaged people with no previous exposure to healing or traditional activities, and increased feelings of cultural pride, and empowerment;

• cultural activities provide a safe place to socialize and offer new skills, including a Songwriter's Circle that offers a forum for local songwriters to share knowledge and to work with others beginning their healing journey, (an activity that engages mostly men);

• talking and sharing circles feature a guest speaker presentation followed by group discussion;

• healing conferences in Millbrook and Eskasoni were attended by large numbers of Survivors and assisted in breaking through barriers and reluctance of Survivors to talk about their Residential School experiences;

• partnership with the Maritime School of Social Work to train 20 staff to work in the communities with Survivors as part of the program's legacy; and

• many of the Survivors have become the program's greatest supporters.

Challenges Faced and Lessons Learned

- encouraging the community to break the silence regarding the Legacy of Sexual and Physical Abuse in Residential Schools;
- difficulty of efforts to remain neutral and walk the line between traditional and western practices;
- reluctance of Survivors to participate in Eagle's Nest's programs given its proximity to the location of Shubenacadie Residential School;
- at the first focus group there was significant issues of anger, negativity and cynicism;
- overcoming people's fears of losing control, anger, and retraumatization; and
- learning that some people who were helpers did not realize how people could be retraumatized that lead to improved safety and support measures.

WASESKUN HEALING LODGE

AHF Contribution:
\$300,000.00

Start & End Dates:
9/1/02 - 8/31/04
Primary Contact:
Mr. Stan Cudek
Executive Director
Tel: 450-883-2034
Fax: 450-883-3631
Email: wn27@waseskun.mail Organization Address:
P.O. Box 1059
Kahnawake , QC J0L 1B0
Presenters: Stan Cudek, Executive Director and Charlie Hill

Project Overview

Located in St. Alphonse-Rodriguez in the Laurentian foothills, the Waseskun Healing Lodge facilitates the relocation of formerly incarcerated Aboriginal individuals (mostly male) into the community at large through the restoration or development of physical, emotional, mental and spiritual balance,





based on and using traditional Aboriginal teachings and contemporary practices. The Lodge utilizes counselors, clinical staff and Elders in its work, and its residents are generally conditional release-federal, and/or conditional release or conditional sentence-provincial prisoners. As the only Healing Lodge east of Manitoba, Waseskun draws from three different regions, and receives many admission applications that it is unable to accommodate.

The purpose of the Lodge’s AHF funded Waseya Program, " A Healing Program for Sexual and Violent Offenders" is to address the unresolved trauma of the physical, sexual and emotional abuse suffered by the residents in residential schools or in families or communities affected by residential schools, and to restore a balance in peoples relationships with their world. Treatment goals are for the residents to accept responsibility for offences; confront denial/justifying behaviour; modify negative perceptions of others; modify deviant sexual arousal behaviours; develop an awareness of the impacts on victims; relapse prevention; attitudinal change; and understanding and managing risk. The program’s residents are First Nations, Inuit or Métis who attended or were intergenerationally impacted by residential schools. Residents remain in the program a minimum of two years and have remained up to seven years.

Successes and Best Practices

- program philosophy that "the road to redemption is through revitalization of traditional teachings";
- training is provided to all new staff to improve their awareness of traditional teachings;
- wholistic approach including re-connection to the land and teachings, and personal responsibility to self and others;
- affirmation that residents need healing rather than additional punishment;
- program model based on a "Wellness Wheel";
- requirement for residents to develop an Individual Healing Plan relating short and long term goals, in a wholistic framework, to spiritual, physical, mental and emotional objectives; and
- use of contemporary cognitive-behavioural approaches emphasizing self-regulation of behaviour in both traditional (i.e. healing and community circles, cleaning ceremonies, sweat lodges and traditional feasts) and contemporary (relaxation training, systematic desensitization, assertion training, meditation, anger management, and self-management training) approaches.

MANITOBA MÉTIS FEDERATION

AHF Contribution:
\$1,054,280.00

Start & End Dates:
12/1/02 - 11/30/04
Primary Contact: Mr. Len J. Sawatsky
Program Director
Tel: 204-586-8474 ext. 222
Fax: 204-947-1816
Email: traceyt@mpcbc.bc.ca Organization
Address:
150 Henry Avenue 3rd Floor
Winnipeg , MB R3B 0J7
Presenter: Len Sawatsky

Project Overview

The AHF funds the Manitoba Métis Federation’s program for Métis Survivors of Residential Schools that targets Métis who attended residential schools and their descendants in the Northwest, Pas, Thompson, and Southeast regions. The program started its first year with a survey of needs that received more than 1,000 responses, and that raised awareness of the program and its operations. In its second year, the program established Wellness Advisory Groups in a sharing circle format that allowed people to share their stories regarding residential school or the intergenerational impacts that they had experienced. The focus of the program in its third year has been on a community wellness planning process.

Successes and Best Practices

- one-on-one counseling using a blended traditional and western approach;
- Wellness Advisory Groups utilizing a sharing circle format and applying social learning theory and solution focused approaches;
- providing information on Métis history puts healing in the context of Métis culture and identity;
- in home visits is an important means of completing surveys; precipitates a positive response from people, an increased willingness to share experiences, and increased trust in the interviewer;
- use of Elders made activities greater successes;
- regional and provincial grass roots gatherings focusing on "barriers to the healing journey" and incorporating traditional Métis activities such as fiddle playing, gifts to honour Elders, and the presentation of Métis sashes to Survivors;
- pilot project tested on four communities to create a community profile/story and to develop

a community plan;

- developing wholistic healing practices and creation of an environment that supports, encourages and reinforces healing;
- quarterly Elders Council round tables;
- creation of a video that was presented to an Annual General Assembly and will be shown on APTN and other channels in April 2003;
- creation of a Youth Wellness Advisory Group;
- development of group guidelines and training manuals on small group processes and program development to allow people to carry on the healing work when the funding runs out;
- development of a counsellor code of ethics;
- networking with community services; and
- recognition of the importance of humour to healing.

Challenges Faced and Lessons Learned

- much of the program’s budget is utilized for travel to remote, fly-in communities;
- overcoming confusions about cultural identity;
- dealing with issues of denial;
- individuals who are connected with and influenced by religious organizations resist discussion of residential school because they feel it is criticizing;
- internal concern of lateral violence;
- funding levels; and
- need for trauma intervention to assist people in filling out surveys relating to their experiences.

MA MAWI WI CHI ITATA CENTRE

AHF Contribution:
\$396,600.00

Start & End Dates:
6/1/02 - 5/31/04
Primary Contact: Ms. Diane Redsky
Director of Programs
Tel: 204-925-0300 ext. 326
Fax: 204-946-5042
Email: dredsky@mamawi.com Organization
Address:
94 McGregor Street
Winnipeg , MB R2W 4V5
Presenters: Wally Chartrand, Joanne Beauchamp and Edwin Twoheart





Project Overview

AHF funded Ma Mawi Wi Chi Itata Centre’s Saki(hi)towin Maamawinom (Couples Gathering) offers a maximum of ten couples the opportunity to come together in an alcohol and drug free environment to explore ways to better understand their relationships with one another. The program addresses the loss of the understanding of the roles and responsibilities of men and women, as individuals, siblings, and parents, as a result of the residential school experience, and has five components: getting to know each other; yesterday; today; tomorrow. The components utilize traditional and western healing practices such as getting acquainted exercises; team building techniques; sweatlodge, opening, binding, letting go and closing ceremonies; sharing circles; drawing/arts/ psychodrama exercise; meditation; and problem-solving techniques.

Successes and Best Practices

- supporting participants with pay for their travel, meals, accommodations and childcare costs;
- use of a buddy system, men with men and women with women, to support one another throughout the five days;
- encouraging participants to form relationships with others of the same sex;
- use of traditional practices, such as sweatlodge ceremonies and sharing circles;
- incorporation of traditional teachings regarding how men and women should relate to one another;
- letting go ceremony where each person has the opportunity to verbalize what they wish to let go of - whatever is holding them back in their relationship - and to commit to letting it go;
- discuss the importance of talking about sex and intimacy;
- participants have begun to break down the isolation and to connect with one another;
- participants are "owning the process" of becoming healthier, happier and stronger men and women, couples and families;
- individuals and couples continue their healing through treatment, counseling and therapy; continuing their education and traditional way of life; and pursuing employment and training opportunities;
- couples agree to a code of honour;

- a women’s gathering, a men’s gathering, an Elders program, a strong parent’s program and a volunteer program network;
- one to one, couples and family counseling;
- provide learning opportunities for sister organizations around team building, learning organization framework, learning organization conferences, personal mastery, family group conferencing, residential school impacts, capacity building, healing art of storytelling, and grief and loss healing.

CENTRE FOR INDIGENOUS SOVEREIGNTY

AHF Contribution:
\$547,228.00

Start & End Dates:
12/1/02 - 11/30/04
Primary Contact: Mr. Gordon B. Peters
President & CEO
Tel: 416-972-0077
Fax: 416-972-0857
Organization Address:
22 College Street Suite 305
Toronto , ON M5G 1K2

Presenters: Janice Longboat and Barb Nahwegahbow

Project Overview

The AHF funds the I Da Wa Da Di Project based at the Earth Healing Herb Gardens & Retreat Centre, Six Nations of the Grand River, sponsored by the Centre for Indigenous Sovereignty. The project utilizes traditional healing approaches in its work with Aboriginal women to help them to heal the trauma of physical and sexual abuse suffered at residential schools, or the trauma suffered.

while growing up in families and communities made dysfunctional by the legacy of residential school abuse. Project participants range in age from 42 to 72 years of age, and are taught of the role of women as the foundation for the home, family and community. The project goals are to engage Aboriginal women in a safe, nurturing, culture-based group healing process; to provide Aboriginal women survivors with opportunities for learning about Aboriginal traditions, culture and spirituality; and to increase the capacity of Aboriginal women service-providers to work more effectively with female survivors. Program components include four-day residential healing retreats; three-day fasting retreats; circle of healing - four one-day workshops and an eight-week program; awakening the spirit – three-day annual gathering; nine training workshops; and quarterly newsletters.

Successes and Best Practices

- encouraging participation by offering traditional foods and the opportunity for sharing stories;
- linkages with various community partners;
- providing a wholistically safe healing environment;
- offering supportive group sharing opportunities;
- evaluation and accountability to the community through various means;
- data indicates that the project is making a difference in the lives of Aboriginal women and their families;
- effective promotion evidenced by number of communities represented by participants; and community support - partnerships increased from 3 in the first year to 11 in the last year.

Challenges Faced and Lessons Learned

- need for greater education around the meaning of "intergenerational survivor";
- transportation problems for some participants;
- lack of employer support for participants to attend;
- need for staff and resource people to be on their healing path;
- older Survivors tend not to participate; and
- delays in notification of funding approval.

WABANO CENTRE FOR ABORIGINAL HEALTH

AHF Contribution:
\$272,280.00

Start & End Dates:
11/1/02 - 10/31/04
Primary Contact: Ms. Allison Fisher
Executive Director
Tel: 613-748-7144
Fax: 613-748-9364
Email: afisher@wabano.com Organization Address:
299 Montreal Road
Vanier , ON K1L 6B8
Presenters: Alison Fisher, Nancy Currie, Jim Albert, Mindy Denny, and Irene Lindsay.





Project Overview

The AHF funded Wabano Child and Family Art Therapy Program, hosted by the Wabano Centre for Aboriginal Health in Vanier, Ontario, offers an integrated, wholistic approach to health services by complementing contemporary medical practices with traditional healing methods. Its program model is based on traditional practices that recognizes children as being at the centre of a vibrant community life with many adults who were equally important to them. This model provides support to the children and also to the parents who may not have had the skill, interest, or time to be solely responsible for providing everything that children require for a healthy life.

Program activities include an Art Therapy program; parent support circles; communal meal and other group parent/child activities to practice parenting skills. As well, activities include recruitment and training of youth and grandparents as ongoing resources for children, parents and caregivers; development and maintenance of inter-agency referral and case coordination mechanisms; providing opportunities to learn about the impacts of residential school abuse; and evaluation activities.

Success and Best Practices

- use of art therapy as a non-verbal process to express feelings and emotions through art materials;
- involvement of children and parents, grandparents or caregivers;
- teaching adults that their words and behaviours are models for children;
- emphasizing respect for each other and sharing/caring for each other;
- program is wrapped in a cultural approach with teachings, ceremonies and respect for all relations being central;
- teaching the 7 Stages of Life and offering children support and understanding;
- honouring non-verbal forms of communication and expression of feelings;
- empowering sole support parents to learn more about their culture and Aboriginal traditions;
- offering support to off-Reserve First Nations new to the urban environment;
- creation of family talking stick and introduction to the talking circle;
- working as a support team to provide support and understanding to program participants;

- daily staff de-briefing to share information on families and to develop unique approaches to fit each situation; and
- taking a gentle approach to teaching.

Challenges Identified and Lessons Learned

- western model of family therapy, based on the western concept of the nuclear family, was not useful - from the perspective of Aboriginal teachings it is insular, isolating, and inherently dysfunctional; and
- no therapeutic intervention on its own can work effectively for our people without culture and community.

KEESEEEKOOSE FIRST NATION

AHF Contribution:
\$162,448.00

Start & End Dates:
4/1/02 - 6/30/03
Primary Contact: Chief Philip Quewezance
Chief
Tel: 306-542-2012
Fax: 306-542-2922
Organization Address:
Box 1704
Kamsack , SK S0A 1S0

Presenter: Judy Hughes and Vicki Shingoose

Project Overview

The Keeseekoose First Nation AHF funded program Seeking Balance and Harmony, is an - Elders support program designed to meet the needs of the Elders of the Keeseekoose First Nation specifically those who attended the St. Philip’s Residential School and other Residential Schools. The program activities include sharing/healing circles; Elders support system; counseling; conferences, forums and gatherings; compilation of biographies and photographs; development of a resource network; professional development; traditional and cultural activities; and workshops on the Residential School experience.

Successes and Best Practices

- residential school workshops to address trauma, to enhance healing;
- sharing circles utilized for self-disclosure and to encourage listening, understanding and empathy;
- emphasis on confidentiality;
- use of facilitators who understand the legacy of Residential Schools;

- use of healthy Elders as resources;
 - psychodrama bodywork training (three levels: personal development, counseling/group therapy training);
 - invitation to mental health therapists to attend all activities;
 - provision of after care and de-briefing services;
 - bi-weekly residential school workshops and weekly sharing circles and annual cultural camps;
 - survivors have taken ownership;
 - participation level has increased;
 - higher self-esteem and self-confidence of the participants;
 - Elders are more confident sharing traumas;
 - trust is secured;
 - planning and coordinating is a high priority;
 - support from Health Department and Mental Health and networking and positive feedback from community;
 - staff are on their healing journey and follow guidelines, code of ethics and a policy manual;
 - residential school workshops are unique to survivors;
 - foster self-identify, self-esteem and self-respect;
 - positive lifestyles are being established involving traditional culture and respecting Elders;
 - outgoing correspondence for the Elders and the community incorporating spiritual content (calendars, notices, radio, posters and various advertisements); and
 - home visits enhancing communication with Elders.
- Challenges Faced and Lessons Learned
- funding sustainability issues have to be addressed;
 - 10% holdback of funds creates problems;
 - creating trust and confidence;
 - staff criticism and lateral violence in first year;
 - Elders misunderstood services offered by the program and expected to receive per diems; and
 - inability to use funding for capital purchases.





BLUE QUILLS FIRST NATIONS COLLEGE

AHF Contribution:
\$1,157,287.00

Start & End Dates:
4/1/02 - 6/30/04
Primary Contact: Mr. Vincent Steinhauer
Co-Ordinator
Tel: 780-645-4455
Fax: 780-645-5215
Organization Address:
Box 279
St. Paul , AB T0A 3A0
Presenter: Vincent Steinhauer

Project Overview

The AHF funded Blue Quills First Nations College’s Kitoskatowin project is intended to help people to heal and to overcome their fears instilled in through the genocidal effects of the Residential School experience.

The project worked with area Elders and scholars to develop 10 modules that are 45-hour long university modeled courses providing training and education based in healing. Module topics are: Colonization/Decolonization; Family of Origin; Grief and Loss; Communication; Aboriginal Parenting; Inner Child Journey; Community Wellness Leadership and Facilitation; Choosing Healthy Lifestyles; Celebrating Ourselves; and Newo Iyiniw Cultural Camp.

Successes and Best Practices

- use of a steering committee of community members as a resource;
- roles of youth and Elders are intertwined throughout the whole process;
- cultural screen is applied to every aspect of the program including rules and policies; goals and measurements; customs and norms; training; ceremonies and events; management behaviours; rewards and recognition; communications; physical environment; and organizational structure;
- ongoing monitoring and evaluation to determine what is working, barriers and successes, and to make improvements to the delivery of programs;
- gatherings for healing and celebration with daily ceremonies, circles and healing activities;
- legacy of healing will be left for every community;
- overcoming peoples’ fears; and

- use of education as a medium for healing – teaching in circles, using Elders.

INTER TRIBAL HEALTH AUTHORITY (ITHA)

AHF Contribution:
\$1,065,403.00

Start & End Dates:
7/1/01 - 9/30/02
Primary Contact:\ Ms. Mary Knox
Program Manager
Tel: 250-753-3990
Fax: 250-753-0570
Organization Address:
534 Centre Street
Nanaimo , BC V9R 4Z3
Presenters: Mary Knox and Terry Fox

The AHF funds the Inter Tribal Health Authority to provide its First Nations House of Healing program. Operating from the Tsa Kwa Lutén Lodge on Quadra Island, healing programs are offered October to April annually, providing 6,500 person/days of residential programs and outreach work with community workers and groups. Programs offered are targeted to Aboriginal people on Vancouver Island who are affected by the legacy of physical and sexual abuse in Residential Schools. Three levels (introductory, basic and intense) of residential healing programs are offered, and summer youth and early intervention adolescent camps are also provided.

Successes and Best Practices

- programs are targeted to meet the special needs of guests;
- community workers are trained as referral agents;
- sessional teams recruited as needed with only three permanent administration staff;
- outreach workers follow up with community workers regarding ongoing client needs;
- use of self-directed healing; buddy system; holistic approach; and maximum intake;
- linkage to the community through workers;
- guests encouraged to get out of their heads and are kept physically active;
- fluid base of resource people;
- healing environment conveys respect; and
- provision of aftercare services.

Challenges Faced and Lessons Learned

- healing must take place in an environment of safety;
- healing is a journey, not an event;
- responsibility for healing must be with self;
- culture and nature are key components in healing;
- government support required for continued operation; and
- require increased capacity in community to provide non-residential programs.

THE COMMITTEE ON ABUSE IN RESIDENTIAL SCHOOLS SOCIETY

AHF Contribution:
\$168,216.00

Start & End Dates:
2/1/01 - 1/31/02
Primary Contact: Ms. Jackie MacLaren
Treasurer
Tel: 867-667-2247
Fax: 867-633-5319
Email: jackiem@yt.sympatico.ca
Organization Address:
Box 30030
Whitehorse , YT Y1A 5M2
Presenter: Jackie MacLaren

Project Overview

The AHF funded Committee on Abuse in Residential Schools Society (CAIRS) addresses and makes recommendations regarding issues stemming from the impact of the Residential School experience on the First Nations people of the Yukon and Northwestern BC. CAIRS is a non-profit society run by a volunteer Board comprised of alcohol and drug free members who are role models to project participants. A Community Healing Model is reflected in CAIRS’s operations and incorporates individual direct and indirect healing services and community direct and indirect healing services.

Successes and Best Practices

- priority is placed on meeting the needs of survivors and their families;
- more men than women are involved;
- working collaboratively with other programs, including Yukon College, Mental Health Services, and other non governmental organizations;





- bi-weekly offering of a traditional lunch with clients, their families and counselors;
- use of spirit houses to educate probation officers, RCMP and jail workers on the impact of residential schools on communities;
- healing cultural losses recognizing that the cultural component can open the door to therapy;
- incorporating traditional practices;
- offering opportunities for talented artists to flourish;
- fund-raising using artists’ talents and renewable resources to encourage ownership of the centre;
- use the healing process of playing music to deal with unresolved grief;
- giving people hope and belief that they can do anything;
- 14 gatherings and conferences;
- independent, non-profit and have a good reputation in the community; and
- changes to peoples lives and realization that there is an incredible resiliency in Survivors.

Challenges Faced and Lessons Learned

- rescheduled bi-weekly lunches to occur when people had not just received social support monies as some problems had occurred with people abusing alcohol prior to the lunches;
- political environment;
- funding;
- liability insurance is difficult for non profit societies to obtain without western certified counselors;
- training for alcohol and drug certification programs does not exist; and
- fund-raising potential is limited given CAIRS unwillingness to do fund-raising that is alcohol or gambling related.



history
BRIEFS

THE MOHAWK INSTITUTE

The Mohawk Institute, or “mush hole,” was the first residential school in Canada to reach one hundred years of continuous operation, in 1931.

The Rev. W. Hough, of the New England Company, was the first resident missionary. He remained only a few months and was succeeded by the Rev. R. Luger, in 1827. In 1830, construction of a manual labour school was begun. A mechanic’s shop was erected and two large rooms were occupied for boys to work in carpentering and tailoring. In addition, quarters were secured for the teaching of weaving and spinning to girls.



Above: Students at the “mush hole,” 1943. Anglican Church Archives.

The Rev. A. Nelles – who in 1837 became chief missionary for the New England Company – was placed in charge in 1831. In 1834, the New England Company expanded the school by opening residential quarters for 10 boys and 4 girls. These were taught along with the day pupils, both in the classroom and in the manual arts. In 1838, there were buildings and equipment for 30 boys and 10 girls, increasing to 45 pupils in 1844. By 1847, there were 50 in attendance, with 50 on a waiting list.

In 1859, the Mohawk Institute was rebuilt on the New England Company’s 10-acre lot, which was a few hundred yards from the old site near the Mohawk Chapel. The new white brick three-story building accommodated 90 pupils

In 1869, three girls (Helen Johnson, Susannah Carpenter and Jemima Maracle) and two boys (Henry Johnson and Nelles Monture) were sent to Hellmuth College, London.

In 1895, 110 children were at the Mohawk Institute, and four years later 125 students were enrolled.

In April, 1903, the main building was destroyed by fire. It had been erected in 1859 but had been added to from time to time. A few weeks later the barns were burned, and a little later again, the boys’ playhouse, temporarily used as a residence, was destroyed by fire. According to the Department of Indian Affairs, there was “no doubt that incendiarism on the part of pupils was responsible.”

The new building was first occupied in October, 1904.

The Mohawk Institute closed in 1969, and the building today houses the Woodland Cultural Centre.

Adapted from *DOMINION OF CANADA ANNUAL REPORT OF THE DEPARTMENT OF INDIAN AFFAIRS FOR THE YEAR ENDED MARCH 31 1930.*

Where Are The Children?

National Archives of Canada – Exhibition Room B
395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
June 22, 2002 to February 2, 2003

For more information: Angie Bruce
Toll-free: (888) 725-8886
In Ottawa (613) 237-4441



The exhibition, *Where Are The Children? Healing the Legacy of The Residential Schools*, emerged from the silence and shame endured by former residential school children. As guest curator for the exhibition, I wanted to find a way to break the silence; to respond to the questions that today’s Aboriginal youth are asking: What did these schools look like? What happened to our parents and grandparents there? Why is our generation still suffering from the inter-generational effects of these schools?

It was in these schools that an organized and systematic erasure of language and culture, including community role models, occurred. I believe that the exhibition photographs can begin the process of desilencing the experiences of all Aboriginal peoples. Despite very public revelations of what took place in the schools, some people continue to insist that they were necessary and even beneficial for Aboriginal children. Yet one need only look at the statistics on substance abuse, suicide rates and prostitution; the disproportionate number of Aboriginal people in prisons; the higher-than-average high school drop-out rates; gang street culture; and the systemic racism that Aboriginal people deal with on a daily basis, to know that this is not true.

And one need only look at the faces of the children in the photographs to begin to imagine the horror that they endured. If you did not attend a residential school Imagine being one of these children: separated from your family, taught to be ashamed of your culture, and thrown into a new world where what your had learned and experienced in your own community is now vilified as ‘pagan’, ‘savage’ and ‘uncivilized’.

Or imagine being a parent of these children, seeing them taken away and knowing that many of them never return. Perhaps you know another family whose child has run away from the school and returned home only to be taken back again. And the children that do return home are now foreigners to you – speaking another language, ashamed of their culture and community, with skills that have nothing in common with the traditional way of life.

And imagine knowing that these effects were intentional on the part of the government and churches. The following words of the Indian Commissioner in 1884 illustrate this program of ethnocide:

The Indians show a reluctance to have their children separated from them, but doubtless, time will overcome this obstacle, – and by commencing with orphans and children who have no natural protectors, a beginning can be made, and we must count upon the judicious treatment of these children by the principals and teachers of the institutions eventually to do away with the objection of the Indian parents to their children being placed under their charge.
- E. Dewdney, *Indian Commissioner, 1884*

So how do we begin to heal? Photographs can provide a space to begin asking questions. Part of my research involved a visit to the Gordens reserve in Saskatchewan, where I met three generations of women. I asked the grandmother if she had any photos of herself while at residential school. Although she had been reluctant to talk about those days, once she opened her photo albums, the stories about her experiences emerged. Her granddaughter listened to many of these stories for the first time.

One thing I saw in the many of the archive photographs was a sense of resistance in the faces of the children. Their body language and eyes stood out like beacons of light. The legacy of this resistance continues in the exhibition with five portraits of contemporary Aboriginal people who not only survived their residential school experiences, but have made important contributions to the Aboriginal community. Without this resistance, how could we have made it this far?

Jeff Thomas,
Guest Curator.

a photographic history of residential schools across Canada. The images in the exhibition are drawn primarily from The National Archives of Canada as well as nine additional archival sources, including four church archives. The historical narrative begins with a photograph taken in 1884 and concludes with new photographic portraits of contemporary survivors of the residential schools who are positive figures in today’s Aboriginal communities.

Aboriginal-based lawsuits have reframed the way the photographs are interpreted and used today. We look to the past to understand today’s systemic problems. Why is the Aboriginal population’s rate of drug and alcohol abuse, poverty and unemployment, sexual and physical abuse, suicide rates, and incarceration so much higher than the rest of the Canadian population? Canada’s failed program of social engineering and the sexual, mental and physical abuse that took place in residential schools, have had devastating inter-generational consequences. The exhibition encourages Aboriginal youth to question and seek solutions. To see the past is to understand the present and to move towards a healthy future.

The Exhibition has closed at the Wanuskewin Heritage Park in Saskatoon and is now getting ready to be housed in Yellowknife by the Prince of Wales Northern Heritage Park. The Exhibit will be displayed in Yellowknife at the Legislative Assembly of the Northwest Territories and at Sir John Franklin High School. The Exhibit will open September 24, 2003 where it will remain until November 21, 2003.

For more information and/or updates, contact Laura Milonas or Angie Bruce at the Aboriginal Healing Foundation: (888) 725-8886 (In Ottawa 613 237-4806).

le premier pas

Volume 4 Numéro 2

Une publication de la Fondation autochtone de guérison

Message – Éditeur

Le premier pas a maintenant 5 ans et a depuis gagné en croissance, passant d'une publication de quelques pages à véritable journal. Il est également très apprécié pour son contenu et sa présentation. Les commentaires que nos lecteurs nous transmettent démontrent qu'ils sont sensibles au fait que nous nous engageons à fond dans la recherche des sujets que nous vous offrons, et ces échanges positifs alimentent notre passion et énergie. Merci du fond du cœur. Je sais que vous trouvez notre publication utile et pertinente tant sur le plan personnel que sur le plan professionnel. Nous recevons quotidiennement de nombreuses demandes de personnes qui trouvent notre publication intéressante, encourageante et utile, que soit à la maison, l'école, l'université, les institutions carcérales, les organismes de santé en général et de santé mentale en particulier ainsi que des organisations destinées aux femmes, hommes et jeunes etc....

Comme vous le savez à présent, les efforts de la FADG et des organisations communautaires autochtones à travers le Canada n'ont pas réussi à obtenir un prolongement du mandat de la Fondation. Nous sommes donc engagés dans une période de ralentissement progressif de nos activités. Le premier pas ne sera donc publié dorénavant que 3 fois par an.

Au cours des années, Le premier pas a exploré la relation entre les abus physiques et sexuels perpétrés dans les pensionnats et la situation actuelle de différentes personnes autochtones : femmes, hommes, jeunes, Aînés et personnes incarcérées (hommes et femmes). Notre dernière publication qui traitait du problème des hommes autochtones dans le contexte des pensionnats a été très bien accueillie. Notre publication hiver/printemps sera consacrée à l'impact des pensionnats sur les Inuits. Le numéro actuel met l'accent sur les effets des pensionnats sur les Métis, aux niveaux individuel et collectif. L'Histoire des Métis, en particulier la période qui a trait aux pensionnats est peu connue.

Bien que le système des pensionnats avait été conçu pour assimiler les enfants, les familles et les communautés des Premières Nations, ce même système a étendu son influence destructive sur les Métis et les Inuits. Le dénominateur commun était l'abus physique et sexuel auxquels les enfants étaient soumis, sans égard aux conséquences sur leur vie,

celle de leurs familles et de leurs communautés. Il existe cependant quelques différences dans la perspective qu'ont les Métis par rapport aux pensionnats et aux expériences qu'ils y ont vécues. Il est important de connaître cette perspective. Nous vous présentons ici plusieurs documents sur ce sujet, en particulier des extraits d'une étude commanditée par la FADG et préparée par Larry N. Chartrand en octobre 2002, des articles sur l'incarcération des Métis au Manitoba et en Colombie-Britannique ainsi que plusieurs extraits rédigés par la « Metis Survivor Family wellness program », commandités par la Fédération Métis du Manitoba et financés par la FADG.

Nous avons exploré dans d'autres numéros, les concepts de stéréotypes. Vous trouverez ici un article qui apporte un éclairage intéressant sur le concept entourant le mot «mythe», et son emploi à propos des Autochtones.

Une majorité des projets et des communautés nous ont dit que l'une de leur pratiques exemplaires en matière de guérison était l'utilisation combinée d'approches traditionnelles autochtones et occidentales. Vous trouverez dans ce numéro un survol du modèle TIDAL, qui a été utilisé dans plusieurs contextes culturels. J'espère que l'article décrivant son application dans le contexte de la culture maorie vous intéressera.

Certaines photos publiées dans ce numéro proviennent du catalogue qui accompagne l'exposition Que sont les enfants devenus, un projet collaboratif des Archives nationales du Canada, de la Fondation autochtone de guérison et de la Fondation Espoir des générations. Jeff Thomas, un artiste photographe autochtone reconnu a été le conservateur de cette exposition.

Comme la majorité des participants aux Rassemblements Régionaux de la FADG nous l'ont fait remarquer : les traumatismes qui nous ont été infligés durent depuis une centaine d'années. La guérison complète ne peut-être atteinte juste en quelques années. Découvrant ce qui a bien fonctionné ces 4 dernières années des initiatives de la FADG et des communautés autochtones, nécessitera quelques années d'examen et d'études. Mais nous avons entamé le processus d'évaluation des progrès accomplis à ce jour. Vous trouverez dans cette publication des extraits de notre plus récente évaluation des programmes de guérison communautaires financés par la FADG qui porte le titre

s.v.p. voir page 3 ...



www.ahf.ca

ce numéro

La présence des Métis dans les pensionnats

PAGE 5

L'impact des pensionnats sur les Métis

PAGE 8

Maintenir les Liens Familiaux

PAGE 14

Les Étapes de la Guérison

PAGE 23

Les délinquants métis en Colombie-Britannique

PAGE 24





Je suis une travailleuse sociale en milieu communautaire autochtone à Calgary et je trouve votre publication fantastique. Pouvez vous placer mon nom sur votre liste d'envoi pour recevoir quelques copies pour mes collègues et moi-même au travail.

Merci,
Sharon Small, travailleuse communautaire autochtone

Bonjour Sharon,

Nous avons ajouté votre nom sur notre liste d'envoi. Notre prochaine publication, celle de l'automne, sera disponible la première semaine du mois d'octobre. Soyez aux aguets!!

Merci pour votre encouragement, il est très apprécié.
Salutations,
Giselle, FADG, Communication.

*

Bonjour,

J'ai reçu Le premier pas et j'aimerais que les thérapeutes en santé mentale de notre communauté reçoivent votre publication également. Pourriez vous ajouter à votre liste d'envoi, la liste des professionnels de la santé qui accompagne ce message afin qu'ils reçoivent Le premier pas?

Merci,
Darlynn Hildebrandt, STC
Spécialiste en santé mentale

s.v.p voir page 3



Le premier
pas

Pour recevoir Le premier pas, écrivez-nous à l'adresse suivante : Pièce 801, 75 rue Albert, Ottawa, Ontario K1P 5E7 ou téléphonez-nous au 1-888-725-8886 le numéro local est le 237 4441. Notre numéro de télécopieur est le 613 237 4442. Nos adresses électroniques sont : grobelin@ahf.ca ou wspear@ahf.ca. N'oubliez pas que notre journal est disponible en Anglais et qu'il est gratuit.

Les Rédacteurs:



Giselle Robelin:
grobelin@ahf.ca



Wayne K. Spear
wspear@ahf.ca



Le premier pas est une publication trimestrielle gratuite qui traite de questions liées au régime canadien des pensionnats pour Indiens (y compris les écoles industrielles, foyers scolaires, maisons d'hébergement et externats) et celles liées à la guérison



Le premier pas ISSN 1703-583X

Vous pouvez soumettre vos articles ou autres contributions par la poste ou sous forme de disquette:

Au Rédacteur, *Premier pas*
75 rue Albert, Pièce 801
Ottawa, Ontario K1P 5E7

grobelin@ahf.ca
wspear@ahf.ca



Veuillez inclure, avec vos contributions, une courte biographie (votre nom, ce que vous faites) ainsi que votre adresse complète (ou l'adresse de votre organisation), vos numéros de téléphone, de télécopieur et votre adresse électronique.

Les points de vue et les opinions exprimés dans les articles soumis par les auteurs ne reflètent pas nécessairement les points de vue et opinions de la FAG.

La FAG conservera les articles qui lui sont soumis, pour les publier dans un autre numéro de Premier pas. La FAG se réserve le droit d'accepter ou de refuser les articles qui lui sont soumis. La FAG se réserve le droit de retirer les passages dont le langage n'est pas acceptable et de corriger les erreurs de grammaire, d'orthographe et de ponctuation.

UN GRAND MERCI À NOS
CONTRIBUTEURS

... suite de la page 1

« cheminement et équilibre » (disponible sur demande) et des articles tirés de projets qui ont mis en œuvre des pratiques de guérison prometteuses.

Comme d’habitude, vous trouverez dans Le premier pas poèmes et histoires provenant de nos lecteurs. Nous espérons que vous aurez du plaisir à nous lire, que vous trouverez matière à réflexion et source d’inspiration pour nous écrire.

J’aimerais solliciter des idées et informations pour un article que je veux publier dans notre prochain numéro. J’aimerais explorer le concept du pouvoir des noms. Notre identité au sein de la famille humaine est si intimement mêlée au monde physique qui nous entoure que si nous ne pouvons les appeler par les noms, qui depuis la création de notre mémoire collective, ont donné substance et signification à ce monde, nous devenons des âmes errantes dans un paysage peuplé d’ombres fugitives. En perdant la mémoire des noms de notre monde extérieur, nous nous déconnectons de notre propre monde intérieur. Là où autrefois les arbres et les rivières, la lumière du soleil et la neige, les créatures de la terre, du ciel et des eaux, les lieux humbles et grandioses nous livraient leur secrets à l’appel de leur nom, il n’y a plus que silence. Et même lorsque l’oubli s’est installé, lorsque le pouvoir des noms ancestraux ont été subjugués par les nouveaux, un pincement de l’âme se fait sentir au son vide des mots étrangers. Il y a tant de pouvoir guérissant dans le fait de redonner aux choses, aux créatures et aux lieux leur vrai nom. Les appeler par leur nom leur redonne lumière et vie. Ceci est vrai aussi pour nos propres noms, celui qui nous est donné à certaines étapes de la vie. J’aimerais souligner dans notre prochain numéro le pouvoir qui réside dans la renaissance des noms autochtones et leur usage quotidien et aussi explorer les cérémonies autour des noms. Ces cérémonies, que ce soit donner un nom aux nouveaux-nés ou aux adolescents ou à des adultes pour marquer des étapes spéciales de leur vie, étaient au cœur de la vie sociale de nombreuses nations autochtones. Je sais que certaines de ces cérémonies ne peuvent être partagées publiquement que ceci doit être respecté. Mais si vous avez des histoires ou informations que vous voulez partager, écrivez-moi.

Nous sommes tous sur le chemin de la guérison, et au nom de toute l’équipe de Le premier pas , je souhaite que votre cheminement vous emmène sans trop de peine vers la guérison.

- G. R



Chère Darlynn,

Nous avons mis à jour notre liste d’envoi en y ajoutant le nom des personnes que vous nous avez soumis. Nous vous remercions de l’intérêt que vous portez à notre publication. Notre prochain numéro sera en circulation la première semaine du mois d’octobre; il traitera, entre autre, de l’impact du système des pensionnats sur les Métis. Nous espérons que vous trouverez les articles aussi intéressants qu’utiles.

Salutations,
Giselle, FADG, Communication.

*

Bonjour Giselle,

J’ai examiné attentivement votre publication par le biais d’Internet et j’ai remarqué beaucoup d’articles qui présentent un grand intérêt pour moi. Seriez-vous assez aimable de me faire parvenir 5 copies en anglais et 1 copie en français à mon adresse ? Je pourrai ainsi les partager avec des amis et des collègues.

Avant mon déménagement à Edmonton en août 2002, j’étais impliqué, comme volontaire au centre carcéral de William Head, plus précisément avec le programme « Restorative Justice Coalition & the Native Brotherhood ». Un coup d’oeil rapide sur votre publication me révèle que vous ne faites aucune mention du nouveau centre de santé autochtone à la prison de William Head qui offre un lieu important pour commencer ou poursuivre un cheminement de guérison derrière les murs de la prison.

J’espère vous contacter de nouveau dans un avenir rapproché, pour présenter un projet que je développe actuellement à partir de mon entreprise « Just : People, Places, Design & Development Inc. ». L’accent est mis sur l’importance de l’éducation à l’école par rapport à l’éducation en prison avec chiffres et statistiques reliés au projet. Actuellement ce projet vise l’ensemble de toute la population de l’Amérique du Nord.

Mes salutations les meilleures,
David Hough

Bonjour David,

C’est avec plaisir que je vous expédie les publications aujourd’hui. Grand merci pour l’intérêt que vous portez à notre publication. Si vous avez des suggestions de « sujets » qui pourraient faire l’objet de recherche et de publication, n’hésitez pas à nous en faire part.

Je vous souhaite une excellente journée.
Giselle, FADG, Communication.

*

Bonjour Giselle,
J’espère que ma lettre vous parviendra et qu’elle vous trouvera dans les meilleures dispositions de santé et de bien-être dans ces temps plutôt difficiles. Je souhaite que le financement soit renouvelé pour ce projet méritoire et que votre publication puisse poursuivre son travail. Il est capital que tous les Autochtones soient au diapason en ce qui concerne la résistance et le renouvellement des plans en rapport avec les buts d’autodétermination et d’auto administration.





Le Canada est le 2ième plus grand pays au monde ainsi qu'un des plus riches; il ne devrait y avoir aucune raison pour ne pas poursuivre le financement de la Fondation. Tout bien considéré, cela a pris 400 ans de politiques gouvernementales de colonisation et de génocide et je pense que de poursuivre le financement plus longtemps serait pour le moins équitable et approprié.

Je sais que les habitants de notre village éloigné apprécient Le premier pas.

Je ne suis pas autochtone, je suis travailleur social oeuvrant pour le développement communautaire du village de Yekooche. Je me considère comme allié dans leur lutte pour l'autodétermination. J'ai reçu l'autorisation de partager ce poème avec vous et vous pouvez le publier si vous le désirez. Mais avant toute autre chose, poursuivez votre bon travail. « La Lotto Continua » (La lutte se poursuit).

Paix et Amour,
Chuck

Bonjour Charles,

Grand merci pour votre gentil message, nous l'apprécions beaucoup. Je ne pense pas que la Fondation puisse poursuive son mandat au-delà de l'échéance allouée par le gouvernement. Cependant nous ferons de notre mieux pour continuer à aider les communautés jusqu'à ce que les fonds dont nous disposons soient épuisés.

Je travaille actuellement pour le prochain numéro de Le premier pas et je suis heureuse de recevoir des messages électroniques comme le votre avec poèmes et autres contributions. Charles, pouvez-vous, ainsi que l'auteur du poème, nous envoyer l'autorisation écrite et signée nous permettant de publier le poème ?

À cause de la nature plutôt délicate des sujets que nous couvrons dans notre publication, nous devons respecter le protocole auquel nous sommes soumis et nous exigeons une permission préalable de l'auteur.

Prenez soin de vous Charles, et de votre côté poursuivez également votre beau travail.

Mes salutations à toute la communauté,
Giselle, FADG, Communication.

*

Chère Éditrice de Le premier pas:

Vous demandez des articles et j'ai pensé à vous

envoyer des documents que nous utilisons afin d'aider les gens. Remarquez qu'un des articles est destiné à la guérison des personnes selon leurs traditions et cultures. C'est la logique même et je suis persuadé que cela fonctionne avec tout le monde.

Nous nous spécialisons également pour accommoder chaque personne et nous appelons cet ajustement personnel « plan de guérison individuel holistique ». Il me fera plaisir de partager ce plan avec vous si l'occasion se présente.

Merci et n'hésitez pas à imprimer cet article dans votre publication.

Wanbdi Wohita
Miyu do
(Smoking Eagle)

Les articles soumis par Smoking Eagle apparaissent dans cette édition sous le titre « Quatre Étapes vers la Guérison, Principes de Guérison et un poème qui a pour titre Une prière »

Merci Smoking Eagle,
L'équipe du *premier pas*.

*

Je prie que ma missive vous trouve dans un bon état d'esprit et de santé. Je vous écris dans l'espoir que vous puissiez offrir des services aux Autochtones d'origine américaine dans les prisons. La prison à Walla Walla n'offre absolument rien comme programme. Je prie dans l'espoir d'établir des contacts, d'obtenir des conseils, des directives que nous dans les prisons puissions mettre en application- meilleurs conseils et guérison. Pouvez-vous nous offrir quelques conseils ? Une fois encore toutes nos prières vous accompagnent vous et vos familles.

Wakaytayka nici un...
Aho! Mitakuye Oynsiq
M. W. Hightower (Wolf)

Cher Michael,

Merci pour votre lettre et les bons souhaits qu'elle renferme. Ils sont très appréciés. Nous vous avons placé sur notre liste d'envoi afin que vous puissiez recevoir notre publication : Le premier pas sur une base régulière, tout au moins, jusqu'au moment où la Fondation cessera ses opérations. J'ai, de plus, préparé un colis refermant des copies moins récentes. J'ai également joint des copies supplémentaires afin de vous permettre de partager avec d'autres prisonniers. Nous espérons

qu'elles vous seront utiles et qu'elles vous procureront un certain réconfort. L'équipe du premier pas vous souhaite un cheminement des plus sécuritaires vers la guérison.

Giselle, FADG, Communication

LETTRE SPÉCIALE

Bonjour Giselle,

Je vous ai envoyé dernièrement un courriel pour que mon nom apparaisse sur votre liste d'envoi afin de recevoir votre publication Le premier pas.

Je travaille pour les programmes autochtones à la prison Bowden et je pense sincèrement que les « mots » ont la capacité de guérir. J'ai été auteur/compositeur pendant 20 ans. J'ai obtenu une éducation très tôt au cours de ma vie pour me permettre de performer mes compositions, alors que j'étais jeune. J'ai entrepris des tournées pendant 10 ans afin de promouvoir mes compositions mais il manquait un élément important. J'ai abandonné la musique pour travailler pour les services correctionnels du Canada en 1991. J'avais rangé ma musique de coté car elle m'avait abandonné et j'ai succombé à la déprime. Il y a environ un an les services correctionnels m'ont envoyé à Saskatoon pour obtenir une formation. J'ai été béni de rencontrer Louise Halfe, Sky Dancer, la personne responsable du programme parental autochtone. Le programme, Kisewatotowin, a été développé par les Cries de la Saskatchewan. Toute la semaine, mes émotions étaient à fleur de peau, je ne comprenais pas ce qui en était de mes états d'esprit. La journée précédant la graduation des personnes en formation, quelques unes participèrent à une suerie. Après la suerie, Louise nous a cordialement invité pour une rencontre sociale chez elle pour partager nourriture et bonnes conversations. Au cours de la soirée j'ai mentionné qu'à un certain moment de ma vie j'étais compositeur/interprète, ce à quoi elle a répondu que je le suis toujours. Lorsque j'ai quitté la soirée sociale, j'éprouvais un sentiment de confusion tout comme la dernière fois que je me suis produit face à un auditoire. J'ai réintégré ma chambre d'hôtel et j'ai bien essayé de dormir. J'ai été tiré de mon sommeil par des cris et des disputes/bagarres dans les corridors de l'hôtel, entre des jeunes autochtones qui fêtaient. La police est intervenue et les a évincé de l'hôtel. J'ai ressenti une grande tristesse face à cette situation, nos jeunes, nos précieux atouts offerts par le Créateur, nos jeunes auxquels nous devons transmettre notre histoire et qui ne sont pas en contact avec leur esprit !. Ne pouvant plus dormir, j'ai entrepris de

... s.v.p. voir page 9

La présence des Métis dans les pensionnats: Analyse de la recherche

Extraits du document préparé par Larry N. Chartrand pour la Fondation autochtone de guérison en octobre 2002. Le rapport intégral, qui dresse un aperçu des recherches que nous avons effectuées dans des documents archivistiques publiés et non publiés sur la présence des Métis dans les pensionnats peut être obtenu sur demande, aux bureaux de la Fondation.

Aperçu historique de la nation métisse dans les Prairies canadiennes

«Il existe plusieurs témoignages selon lesquels un très grand nombre de Métis auraient fréquenté les pensionnats. Les statistiques disponibles révèlent qu’au moins 9 p. 100 des enfants qui fréquentaient les pensionnats s’identifiaient comme Métis. Dans la première période de la colonie, il arrivait souvent que les autorités religieuses acceptent les Métis dans les pensionnats pour diverses raisons et que les autorités gouvernementales ne soulèvent que peu d’objections. Aussi longtemps qu’on les considérait comme des Indiens d’un point de vue culturel, il était logique que les Métis fréquentent les pensionnats pour qu’ils puissent être assimilés à la société ».

Cependant, au fur et à mesure que le gouvernement fédéral commença à élaborer sa politique officielle relative aux droits des Métis, on fut de moins en moins tolérant à l’égard de la présence des Métis dans les pensionnats. Puisque les droits des Métis avaient été abolis et que ces derniers n’étaient pas considérés légalement des Indiens, le gouvernement fédéral, qui finançait les pensionnats, n’en assumaient plus désormais la responsabilité. Les Métis n’eurent plus le droit de fréquenter les pensionnats. Bien entendu, il y eut des exceptions, même après l’entrée en vigueur de la politique gouvernementale sur l’admission des Métis dans les pensionnats. Certaines confessions, qui ne recevaient pas de fonds du gouvernement fédéral, établirent des écoles pour les Métis, telle que l’école Saint-Paul en Saskatchewan. De plus, d’autres confessions acceptèrent des Métis dans les pensionnats indiens lorsqu’il y avait des places disponibles ou qu’elles avaient décidé d’ignorer la politique gouvernementale officielle. Néanmoins, dans les années 1930, la plupart des Métis furent exclus du système d’éducation institutionnel en raison de cette politique gouvernementale officielle. Jusqu’à ce que l’éducation institutionnelle devienne bien courante et gratuite pour tous les citoyens, sans discrimination, il arriva fréquemment que les Métis ne soient pas acceptés dans les écoles provinciales pour des raisons sociales, racistes et économiques.

Les répercussions des pensionnats sur les enfants métis qui les ont fréquentés furent semblables aux répercussions qu’ont eues ces écoles sur les enfants indiens. Dans certains cas, les Métis qui fréquentaient les pensionnats pouvaient être traités de « catégorie inférieure d’élèves » puisque les églises ne recevaient pas pour ces élèves de soutien.

Après avoir examiné la documentation portant sur les Métis et les pensionnats, nous sommes en droit de conclure qu’il est totalement inacceptable de penser que les Métis ne furent pas touchés par les séquelles que les pensionnats ont laissées à ceux qui les ont fréquentés et qu’ils n’en furent pas affectés de façon significative. Un tel point de vue ne reflète nullement la réalité. Toutefois, la présence des Métis dans les pensionnats et les répercussions de ces institutions sur cette communauté autochtone demeurent grandement inexplorées dans cette recherche. Il faudrait, à l’avenir, effectuer des recherches particulières dans ce domaine.

Les Métis dont les racines dans l’Ouest canadien remontent au XVIIIe siècle vécurent dans leur société sans culture précise, sous l’influence à la fois de leurs ancêtres maternels et de leurs ancêtres paternels. En général, ni les autorités civiles étrangères ni les autorités religieuses ne portèrent un grand intérêt à l’égard de l’éducation formelle des enfants métis dans les premières années de leur histoire. On retrouve à la fin du XVIIIe siècle deux groupes distincts : d’une part les Métis de Rivière-Rouge, qui occupèrent les bassins de la rivière Rouge et de la rivière Assiniboine et les Plaines du Grand Nord, plaines qui forment aujourd’hui certains États au nord des États-Unis et les provinces des Prairies; et d’autre part, les Métis nés dans la région, les « country-born » dont les ancêtres étaient surtout des Cris et des Anglo-Saxons.

C’est à partir de cette époque que les employés de la Compagnie de la Baie d’Hudson (CBH) qui eurent des enfants, surtout les Cris de la région Woodland, commencèrent à s’intéresser quelque peu à l’éducation formelle de ces enfants. Ces initiatives allaient à l’encontre de la politique officielle de la compagnie, qui ne voulait pas avoir à sa charge les enfants de ses employés. Bien que peu d’enfants aient eu la chance de recevoir une éducation, certains connurent beaucoup de succès. Parmi eux, deux des plus éminents furent A.K. Isbister, qui obtint un diplôme en droit de l’Angleterre, et William Kennedy, qui devint médecin.

En raison de la détermination des employés de la CBH, de même que de la nécessité pour cette compagnie de répondre aux pressions exercées par les Autochtones pour leur indépendance et par les autres commerçants, les Métis réussirent à ce que soient enseignés à leurs enfants les

rudiments d’une éducation formelle, du moins sur une base temporaire.

À Rivière-Rouge, la situation était très différente. Les premiers Métis descendants de femmes cries ou ojibways et de leurs conjoints français furent élevés, en général, par les deux parents. D’ordinaire, les principaux commerçants qui venaient de la région de Montréal avaient tendance à encourager les hommes à vivre parmi les Autochtones afin de solidifier la relation commerciale entre eux. Ce n’est que lorsque les Métis renforcèrent leur autonomie nationale au tournant du XIXe siècle que les autorités européennes locales, sous la direction du gouverneur de la Baie d’Hudson, acceptèrent d’offrir une éducation formelle aux enfants métis.

Après la défaite du gouverneur Semple à la bataille de Seven Oaks en 1816, Lord Selkirk décida d’inviter l’Église catholique à fonder des missions parmi les Métis des Plaines. Ce fut le début de la colonisation intellectuelle des Métis dans l’Ouest canadien. Le système d’éducation était fortement hiérarchisé; les gens n’avaient pas leur mot à dire quant au contrôle, à l’élaboration, à l’administration et au programme d’études du système d’éducation. Il s’agissait-là d’une toute nouvelle approche à l’assimilation culturelle des Métis qui, jusque-là, enseignaient à leurs enfants par l’exemple et l’expérience.

L’intention première des autorités européennes à l’égard de la colonie de Rivière-Rouge était de dominer les Métis par l’entremise de l’Église catholique. Selon Rempel, la fonction principale du prêtre était de convertir les enfants et de les exposer à la religion catholique afin de former des groupes familiaux fondés sur les principes chrétiens. « Ils considéraient toujours qu’il leur revenait de préparer les enfants pour leur admission dans l’Église et d’instruire les femmes indiennes en vue de les baptiser et de les marier » (1973:86). Mgr Provencher était particulièrement plein d’espoir vis-à-vis des enfants métis, « Nos Bois-Brûlés nous donnent grand espoir; ils apprennent facilement, ils sont généralement intelligents, ils apprendront à lire en peu de temps » (Rempel, 1973:87).

Les missionnaires décrivirent souvent en termes élogieux le potentiel des Autochtones. M. Selkirk écrivait à Mgr Plessis : « M. de Lorimier m’informe que les habitants et, particulièrement, les vieux voyageurs canadiens et leurs familles métisses sont dans une excellente disposition pour profiter des enseignements des missionnaires et que les Indiens ont également fait preuve d’un respect qui nous permet de supposer qu’ils seront également disposés à écouter » (Rempel, 1973:107).





En 1843, les Sœurs Grises ont été les premières religieuses catholiques à Rivière-Rouge à travailler auprès des Métis. Plusieurs autres ordres les suivirent dans l'Ouest canadien. Un des plus célèbre était les Sœurs de Notre-Dame des Missions. Lorsqu'elle établit des écoles de missionnaires dans les communautés métisses, l'Église catholique enleva aux parents métis le rôle significatif qu'ils pouvaient jouer dans l'éducation de leurs enfants. Le contrôle demeurait ainsi entre les mains de l'Église. Une des pratiques les plus controversées de l'Église au sein des écoles qu'elle administrait était la tentative d'éliminer la culture métisse en substituant leur langue michif pour la langue canadienne-française. Ils jugeaient la langue michif inférieure au français universel que l'on retrouvait dans les livres et qui était enseigné dans les écoles du monde entier. Bien que les Métis aient compris le besoin d'instruire leurs enfants, ils étaient révoltés devant les aspects culturels que l'Église leur imposait, et la plupart d'entre eux étaient contre l'importance qu'on accordait à l'enseignement d'un programme d'études en français et la prédominance de la religion à l'école.

Une deuxième école a été fondée par les Sœurs Grises à Granttown ou, comme le prêtre l'avait appelé, à Saint-Francois-Xavier. En 1850, des instituteurs s'y établirent afin de fournir aux enfants une éducation confessionnelle en français.

La non-participation des parents dans le système d'éducation laissait les enfants vulnérables face aux sévices émotionnels et physiques ou lorsque les élèves étaient entre les mains d'instituteurs incompetents. Comme discuté dans les sections suivantes de ce rapport, les sévices infligés aux élèves métis ne sont pas différents des sévices infligés aux élèves indiens ou inuits. Le contenu des programmes d'études et des présentations par des instituteurs étrangers aux élèves métis s'avéra néfaste. Plusieurs élèves furent souvent ridiculisés par leurs mentors et leurs camarades de classe. Pendant plusieurs générations, pratiquement rien n'avait été fait pour réparer ce préjudice. Ce n'est qu'au courant de la deuxième moitié du XXe siècle que les éducateurs ont commencé à remettre en question leur système, s'apercevaient qu'ils n'avaient pas réussi à répondre aux besoins des élèves, dont les résultats étaient médiocres et qui quittaient souvent l'école prématurément.

Présence de Métis dans les pensionnats : raisons sociales et politiques

Les expériences vécues par les jeunes Métis au chapitre de l'éducation étaient variées et dépendaient beaucoup plus sur la façon dont ils se considéraient eux-mêmes et sur le style de vie qu'ils menaient que de catégories juridiques formelles. Les Métis, de qui on disait qu'ils

avaient beaucoup en commun avec leurs parents autochtones (c.-à-d. les Cris) auraient été moins affectés par les pensionnats que les Métis qui s'identifiaient davantage avec leurs parents européens. À l'instar de leurs parents indiens, ils avaient plus de chance de parler une langue autochtone et possédaient des origines culturelles et religieuses semblables à celles de ces derniers. Par conséquent, ces Métis durent subir la politique d'interdiction de l'utilisation de leur langue, de leur culture et de leurs croyances religieuses. Ils durent souffrir tout autant que leurs parents indiens des répercussions de ces politiques coloniales sur leur estime de soi et leur identité. Ceci pourrait aussi s'avérer de même pour les Métis qui se sont identifiés comme tel et qui appartenaient à une culture et à un style de vie totalement métis, différent à la fois de leurs ancêtres indiens et de leurs ancêtres européens. À un point tel que si ces Métis avaient aussi fréquenté des pensionnats, leur langue (le michif), leur culture et leur style de vie auraient certainement été perçus par les missionnaires et les autorités gouvernementales comme une menace aux efforts visant à instaurer une « civilisation » coloniale.

En outre, les Métis dont les origines et l'apparence étaient semblables à celles des Indiens inscrits avaient également davantage tendance à être « acceptés » par les autorités de l'école lorsqu'il y avait des places disponibles afin que l'école puisse continuer à recevoir des subventions des Affaires indiennes en atteignant son quota d'élèves. L'admission des Métis qui s'identifiaient davantage à leurs parents européens (français ou écossais) ou qui n'avaient pas l'air suffisamment « indien » n'était pas si facilement accepté par les autorités scolaires.

Les églises eurent tendance à exercer des pressions sur le gouvernement pour qu'elles puissent accepter tous les Métis dans leurs écoles. De nombreux Métis ont été exclus, non pas parce que le gouvernement estimait, comme on le pense souvent à tort, que les Métis ne relevaient pas des Affaires indiennes, mais parce qu'on considérait qu'ils étaient suffisamment « civilisés ». Toutefois, avec le temps, la politique fédérale selon laquelle les Métis n'étaient pas de la responsabilité du gouvernement fédéral s'est



imposée de plus en plus, en particulier au début du siècle (Miller, 1996:102-103). La classification juridique de Métis remplaça éventuellement la classification culturelle. Une personne qui s'identifiait comme Métis n'aurait donc pas droit ni n'aurait la permission de fréquenter un pensionnat, même si cette personne était indienne d'un point de vue culturel et linguistique. Cependant, il y eut plusieurs cas où les écoles ne suivirent pas la politique « officielle ».

Le rapport intérimaire de Tricia Logan intitulé *The Lost Generations: The Silent Métis of the Residential School System* fournit un excellent aperçu de la façon dont les Métis ont été divisés en diverses classes pour mesurer leur niveau de « civilisation », avant que l'on ne prenne des décisions concernant leur admission dans les pensionnats. En général, les Métis ont fréquenté les pensionnats soit parce qu'ils étaient pauvres et que c'était là un acte de charité, soit qu'ils étaient identifiés comme des personnes qui suivaient le mode de vie des Indiens. Dans certains cas, c'était parce que l'école elle-même acceptait tout autant les Métis que les Indiens (le plus souvent s'il y avait des places disponibles). Il y avait par ailleurs des écoles réservées aux Métis, entre autres le fameux pensionnat Saint-Paul administré par le père Lacombe, l'école Île-à-La-Crosse en Saskatchewan et le pensionnat Saint-Paul au Yukon.

Les conclusions du *Report of the Royal Commission* on the condition of the Halfbreed Population of the province of Alberta, en 1936, confirmèrent qu'il n'y avait essentiellement aucun service d'éducation à la disposition des Métis ou qu'il était prévu qu'ils fréquenteraient les pensionnats (gouvernement de l'Alberta, 1936:7). Le président de cette commission fit remarquer qu'en raison de la politique du gouvernement fédéral sur les titres des Métis : « Dans cette province, une grande partie de la population métisse vit dans la misère, leur santé est menacée, leur éducation est négligée et leur bien-être dans les pires conditions possibles. (Ewing, 1935:11). La Commission passa sous silence, toutefois, les expériences que les enfants métis vécurent dans les pensionnats.





Que les Métis aient été acceptés dans les pensionnats avec la permission de la politique officielle ou qu'ils aient été admis « secrètement », on considérerait qu'ils coûtaient cher et qu'ils étaient des bénéficiaires de moindre valeur.

Les répercussions des pensionnats sur les Métis

En raison de l'admission quasi-officielle des enfants métis dans les pensionnats, leurs expériences en terme de qualité des services diffèrent souvent de celles des élèves indiens dont l'admission était « officielle ». Cependant, pour ce qui est des sévices qui leur ont été infligés, leur statut ne semble pas avoir été un facteur pertinent. Si les sévices entraient dans les mœurs de l'école, les enfants métis n'y échappaient pas. L'étude de Hansen et Lee décrit des cas de sévices culturels et physiques infligés aux Métis dans des institutions de la Saskatchewan (1999:57).

Les sévices pratiqués étaient semblables aux sévices que décrivent d'autres sources traitant des expériences vécues par les Indiens inscrits. Un chroniqueur décrit les sévices subis à l'école de l'Île-à-La-Crosse instituée pour les enfants métis. Les sévices physiques et sexuels y étaient courants : les garçons plus âgés molestaient les plus jeunes la nuit dans les dortoirs, alors que les prêtres et

les surveillants molestaient leurs « garçons préférés ». Outre les sévices physiques et sexuels, les sévices culturels étaient également courants. L'Île-à-La-Crosse est une communauté parlant le cri-michif, et cette langue était interdite à l'école. Le chroniqueur relata qu'une bonne partie de l'extinction de la culture et de la langue traditionnelles était due directement au pensionnat et à sa façon de traiter les communautés métisses.

Ce chroniqueur remarqua également que les Métis n'étaient pas traités de la même façon à l'école pour Métis de l'Île-à-La-Crosse et au pensionnat pour enfants indiens de Beauval, situés près l'un de l'autre. Il se souvenait que l'école de l'Île-à-La-Crosse ne pouvait se permettre d'acquérir de nouveaux équipements sportifs comme en recevaient les enfants visés par un traité, « tandis que les enfants métis recevaient des équipements et des vêtements usagés remis à titre de dons par des sociétés de bienfaisance à la mission de l'Île-à-La-Crosse ».

Le rapport de Tricia Logan sur les expériences vécues par les Métis dans les pensionnats consacre un chapitre aux expériences vécues par les enfants métis. Elle relève que « dans les courants dominants de la société canadienne et dans le système scolaire, on a fait sentir aux Métis qu'ils étaient inférieurs à chacune de leurs moitiés, pas assez Indien pour bénéficier des droits des Autochtones, mais pas suffisamment « Blanc » non plus pour être considérés comme des égaux par la société » (2001:30).

Il subsiste donc des preuves de l'existence d'un traitement différent à l'égard des enfants visés par un traité et des enfants métis au sein de plusieurs institutions, y compris les institutions mixtes pour enfants visés par un traité et enfants métis. Le nombre des traitements discriminatoires disproportionnés envers des enfants métis par rapport aux enfants indiens est conforme à la théorie selon laquelle les pensionnats étaient un

moyen de civiliser ces enfants. Par exemple, puisque les Métis étaient considérés comme semi-civilisés, il n'était donc plus nécessaire de les instruire formellement. De ce fait, les autorités scolaires pouvaient justifier leur affectation plus fréquente et plus longue à des travaux d'entretien de l'école, que cela n'était pas le cas pour les enfants indiens. On disait également qu'étant donné que le gouvernement fédéral ne soutenait pas financièrement leur éducation et ils devaient travailler pour gagner leur vie. Comme l'expose Logan dans son rapport : « Il n'est pas possible de déterminer à cette étape si, en tant que groupe, ils ont subi un nombre plus ou moins élevé de sévices que leurs camarades de classe des Premières Nations, mais uniquement que leurs expériences étaient particulières » (2001:26).

Conclusion

On peut conclure de cette synthèse que les Métis ont fréquenté les pensionnats au Canada. Dans de nombreux cas, ils formaient une minorité dans ces pensionnats à forte majorité indienne. Les expériences qu'ils y vécurent furent semblables aux expériences que vécurent les élèves indiens et, dans certains cas, en raison de leur statut de minoritaires et de l'absence de parrainage « officiel », ils étaient l'objet de discrimination. Il arriva souvent que les Métis constituèrent la majorité des élèves et que certains pensionnats ne comportent que des élèves métis. Le pensionnat Saint-Paul, destiné aux Métis et fondé par le père Lacombe, est certainement l'exemple le plus connu. Malgré la découverte de certains documents propres aux Métis et à leur présence dans les pensionnats, on connaît fort peu de choses concernant les expériences qu'ils y ont vécues. Là où il existe quelques preuves des effets négatifs disproportionnés des pensionnats sur les Métis, des recherches supplémentaires seraient toutefois nécessaires pour évaluer et comparer dans leur ensemble ces expériences avec celles des enfants indiens.



Nous sommes à la recherche de photographies de pensionnats et de pensionnaires autochtones pour les autres numéros de Le premier pas. Vous pouvez nous faire parvenir ces photographies par voie électronique ou par la poste – nous les traiteront avec grand respect et seulement le temps qu'il nous faut pour les transférer sur l'ordinateur (quelques jours). Nous recevons souvent des demandes de photographies de la part des survivants et de leurs descendants. Dans certains cas, ces écoles n'existent plus et les membres de la famille

sont décédés, les photos sont donc l'un des quelques moyens qui restent pour documenter l'histoire de la famille et de la communauté. En nous faisant parvenir ces photos vous nous aiderez à rendre et contribuerez à raconter ce qui s'est passé dans les pensionnats...

Si vous désirez d'autres informations à ce sujet, veuillez contacter Le premier pas (adresse en page 2).

L'impact des pensionnats sur les Métis

« Personne ne peut comprendre les énormes conséquences qu'ont eu les pensionnats sur les Métis sans avoir une certaine sensibilité envers les fondements sur lesquels se fondent la culture et la vie familiale des Métis. La plupart des Canadiens sont conscients que le violon, la gigue, la broderie perlée et la ceinture fléchée métisse sont des symboles culturels caractéristiques des Métis. »

- Metis Survivor Family Wellness

De nombreux Canadiens savent que Louis Riel et Gabriel Dumont étaient de célèbres chefs métis, et que les Métis étaient des chasseurs de bisons renommés, des fabricants de pemmican et les principaux acteurs dans l'histoire de la traite des fourrures d'un pays qu'on appelle maintenant le Canada. Peu de Canadiens cependant savent que les Métis ont leur propre langue distincte (et divers dialectes et usages) que l'on appelle le michif. Il y a également peu de Canadiens qui comprennent la profondeur et les racines historiques des aspirations métisses à récupérer leur patrimoine politique et culturel en tant que nation distincte au sein du Canada.

Ayant adapté les caractéristiques des deux côtés de leur patrimoine – que ce soit d'être une Première Nation (principalement des Cris, Ojibways, des Saulteux et des Dénés) d'un côté, et soit Français ou Britanniques (y compris Écossais) de l'autre – les Métis ont acquis une culture distincte au début des années 1800. Certains aspects indiquant qu'ils représentaient une société distincte sont apparus même avant l'établissement de la colonie de la Rivière-rouge, à proximité de Sault Ste. Marie, en Ontario.

Comme les Premières Nations, les Métis dépendaient de la chasse, de la pêche, de la trappe et ils se réunissaient pour survivre. En outre, étant les enfants de la traite des fourrures, les Métis sont devenus très habiles pour négocier, notamment pour le commerce nécessitant l'échange d'argent.

La liberté, l'indépendance et l'autonomie en tant que groupe étaient des qualités qui étaient grandement respectées dans le mode de vie des Métis. Les précurseurs de la nation métisse historique étaient des groupes que l'on appelait les « hommes libres » ou les « voyageurs ». Plus tard, lorsqu'une identité distincte vit le jour, les Cris ont appelé les Métis les Otipemisiwak, ce qui veut dire « les gens responsables d'eux-mêmes ». Lorsque les arpenteurs du gouvernement sont venus pour marquer les limites des terres sur lesquelles vivaient les Métis, ceux-ci essayèrent de les arrêter ou ils se déplacèrent plus loin à l'ouest pour être libres de vivre leur mode de vie.

Les Européens voyaient cependant ces mêmes qualités de façon très différente. Ce que les Cris voyaient comme étant de la responsabilité, les colons appelaient cela le mode de vie métis « permissif » ou « immoral ». C'est pourquoi les Européens croyaient que les enfants métis devaient être éloignés et isolés de l'influence de leur famille. Un grande partie de la population dominante et des colons nouvellement arrivés voyaient les Métis comme étant « sauvages et immoraux ».

La grande importance qu'attachaient les Métis à la notion de famille étendue peut mieux être comprise à partir d'un contexte métis traditionnel. Si la famille élargie pour former un groupe ou qu'un groupe de familles étendues survivait, chaque individu survivait – et non pas l'inverse comme c'est le cas au sein de la société euro-canadienne. Les Métis se révèlent être de vrais Métis en démontrant leur engagement envers le groupe familial, non pas comme le font les Américains ou les Européens qui démontrent leur nationalisme ou leur patriotisme.

Une des principales façons qu'ils avaient de se révéler être un bon membre de la famille était d'apporter de la nourriture. Chaque fois qu'il fallait obtenir de la nourriture, ils sortaient simplement leurs armes, leurs filets ou leurs pièges, ou utilisaient leurs mains (pour la cueillette) pour obtenir de la nourriture ou des biens que la nature offrait. Tous les membres de la famille étendue métisse avaient un rôle (un travail) dans la recherche et la préparation de la nourriture. Cependant, lorsque la révolution industrielle et les forces du marché furent établies et prirent une importance croissante dans tout le pays, elles divisèrent l'unité familiale en forçant certains membres à s'éloigner de la famille, afin de trouver des « emplois » au sein de l'économie centralisée imposée au Canada après la traite des fourrures. Travailler dans l'économie de marché n'était pas la même chose que de remplir son rôle dans la famille métisse traditionnelle.

Avec les forces dominantes de l'industrie et du commerce, les pensionnats ont grandement érodé l'unité familiale métisse traditionnelle. D'un côté, les jeunes adultes étaient forcés de quitter la famille afin d'assurer un revenu, et d'un autre côté, les enfants étaient souvent séparés de l'unité familiale afin d'être « éduqués » (ils pourraient donc eux aussi rapporter plus tard un revenu). L'éducation et l'économie sont souvent perçues par la société dominante comme étant des influences neutres en ce qui a trait aux valeurs, mais leur influence sur les Métis a radicalement altéré l'essence même de la famille métisse, brisant ainsi l'identité métisse. Compte tenu du projet de l'État et de l'église de coloniser et de civiliser, il est clair que ceux qui détenaient des postes d'autorité ont réalisé qu'en détruisant l'unité familiale étendue métisse, ils

neutralisaient le développement d'une nation métisse.

Un grand nombre de Métis qui fréquentaient les pensionnats portent encore le fardeau des expériences douloureuses et horribles qu'ils ont enduré à l'école, notamment les abus physiques et sexuels. D'autres ressentent de la honte envers leur identité en tant que Métis parce qu'on leur a dit que leur culture et leurs traditions étaient mauvaises et primitives.

D'autres encore vivent dans la peur de se faire harceler par la société dominante parce qu'on leur interdisait de parler le michif à l'école et de pratiquer leur mode de vie. Certains Métis affirment que, durant leur période de vie passée à l'école, leurs expériences étaient sans incident et tolérables lorsqu'ils étaient loin de leurs familles. Ils soulignent qu'ils n'auraient jamais appris à lire et à écrire ou découvert qu'il existait d'autres modes de vie que le leur s'ils n'avaient pas fréquenté les pensionnats.

Bien que l'expérience des Métis dans les pensionnats puisse varier, le but de ce document et du programme de Metis Survivor Family Wellness est de traiter de l'abus physique, sexuel, mental, spirituel et culturel qui avait lieu dans ces pensionnats. En valait-il la peine d'apprendre à lire, à écrire et à calculer pour ceux qui ont été battus ou violés? En valait-il le coût de ne pas être élevé dans un milieu chaleureux et aimant au sein d'une famille remplie d'amour? En valait-il le coût d'ébranler la culture et d'être assimilé à la société dominante?

La façon dont les pensionnats étaient structurés et gérés représente un des facteurs qui ont contribué aux expériences négatives de nombreux étudiants métis. La structure et les méthodes d'apprentissage imposées n'étaient pas, de façon évidente, axées sur les besoins et les styles d'apprentissage des enfants métis et de leurs familles. Les Métis, comme d'autres Autochtones, apprenaient mieux par le biais de la « pratique » et de « l'action » dans le contexte réel. L'obligation de demeurer assis dans une salle de classe, isolés des situations de la vie réelle où il fallait simplement répéter les informations selon des formules établies par des autorités externes n'est pas familière à bien des Métis. Les punitions fréquentes appliquées aux étudiants dans les pensionnats démontrent que la véritable question était de contrôler et d'établir un pouvoir, non pas d'ouvrir les esprits et les cœurs vers l'acquisition de nouvelles connaissances et une croissance perpétuelle au sein de leur propre contexte social et culturel.

Il faut tenir compte de l'impact qu'ont une structure et un modèle d'apprentissage étranger sur une personne ayant sa propre culture distincte. C'est une toute autre affaire de comprendre ou d'attribuer un sens des



effets immédiats et à long terme des actions les plus insensées commises par les autorités des pensionnats et autres personnes, telles que le personnel de l’entretien et les étudiants plus âgés.

Il est important de comprendre les raisons pour lesquelles la vie quotidienne de nombreux étudiants des pensionnats était une expérience horrible et misérable. Comment quelqu’un peut-il comprendre la brutalité qui y avait lieu? Ces cruautés faisaient-elles partie intégrante des frustrations et des désagréments quotidiens auxquels il fallait s’attendre dans les écoles strictes et rigides? Les atrocités peuvent-elles passer sur le compte de l’incompétence ou des gens qui ne sont pas aptes aux tâches qui leur étaient assignées? Était-ce simplement la présence de « pommes pourries »? Ou était-ce l’imposition de tout un nouveau mode de vie?

Bien que l’excuse de la « pomme pourrie » soit une explication acceptable dans une société dominante, elle contourne manifestement la vérité. L’angoisse et l’obscurité qu’ont vécu la plupart des étudiants dans les pensionnats sont survenues à la suite d’une politique délibérée, bien pensée et longtemps appliquée et mise en œuvre pour atteindre des résultats spécifiques. Il existe très peu de choses qui ne peuvent être justifiées dans une structure de classe de contrôle et descendante sur laquelle les pensionnats prenaient modèle.

Lorsqu’on ajoute à ce mélange la croyance que les Autochtones étaient inférieurs aux Européens, toute action, peu importe à quel point elle est inhumaine, peut être justifiée. S’il est jugé nécessaire de détruire et de remplacer la culture d’un peuple, il en suit que le viol de ces personnes sera également toléré. Nous n’avons pas à chercher plus loin que les conflits récents de l’Europe de l’Est donnant lieu à un « nettoyage ethnique » pour obtenir des exemples contemporains.

Le dossier public des abus physiques, sexuels, psychologiques et émotionnels a été présenté de façon terriblement claire : coups violents, explosions racistes, viols, sodomie et autres abus sexuels horribles commis par le personnel et quelquefois par les étudiants plus âgés. Divers moyens et diverses façons d’abuser des étudiants des pensionnats étaient appliqués sous prétexte de la discipline et du développement du caractère. De nombreuses similarités existent entre les châtiments et le traitement qu’ont enduré les prisonniers de guerre.



compléter une chanson entamée un an auparavant. C'était comme si une plume avait allumé une petite flamme qui brûlait à l'intérieur de moi pour me dire quelque chose, me transmettre un message, je ne sais trop, il fallait que je poursuive d'écrire ma chanson.

La cérémonie de graduation avait lieu en après midi. À ma grande surprise Louise m'a demandé de chanter en l'honneur des Aînés. J'étais tellement effrayé vu que je n'avais aucune idée quel était le protocole, quelle chanson chanter car je pensais qu'on identifierait la chanson à chanter. Louise a senti mon embarras, mon inquiétude et elle me regarda droit dans les yeux et me dit « fais le ! » . Quand les Aînés sont entrés, j'ai demandé à l'auditoire de fermer les yeux pendant que je chantais la partie écrite à l'intention des Aînés.

Sur le chemin du retour ce soir là, en avion, j'ai ressenti comme un brasier à l'intérieur de moi, dans ma poitrine.

L'ingrédient qui manquait dans mes compositions, se révélait à travers mes esprits, mes mains et mon coeur. On m'avait dit, il y a assez longtemps, que nos talents s'endorment parfois lorsqu'on ne les utilise pas à bon escient, mais qu'ils se réveillent lorsqu'on est fidèle à soi-même et à ses talents.

J'aimerais vous envoyer cette chanson car je ressens le besoin de la partager avec quiconque qui voudra bien la lire. Merci le premier pas, et merci Louise Halfé pour m'avoir donné la plume pour éveiller mes esprits.

En bon état d'esprit et en confiance
Donna Bishop.

Chère Donna,

Je suis particulièrement émue par votre histoire. La façon dont vous décrivez votre expérience, votre découverte me va droit au coeur. Je n'ai aucun doute que ce que vous écrirez et que vous chanterez s'avérera être un puissant médium pour rejoindre les gens et de les émouvoir. Votre chanson transmettra tout ce que contient votre âme, et qui est un cadeau du Grand Esprit.

J'aurai besoin d'une autorisation officielle pour reproduire et imprimer votre récit et chanson dans la prochaine édition du premier pas . Cette autorisation devra indiquer clairement votre nom et votre adresse. Ceci est une formalité et je dois me conformer aux règles.

Je vous souhaite beaucoup de merveilleux moments Donna, tout au long de votre vie.

Giselle

PS : La chanson de Donna est publiée dans cette édition de *Le premier pas*.

CHEMINEMENT ET ÉQUILIBRE

Cet article est un extrait du synopsis du second rapport l'évaluation de la Fondation autochtone de guérison, intitulé Cheminement et équilibre. Le premier rapport a porté sur l'évaluation du processus et n'a effectué qu'un examen superficiel des impacts des projets financés. Le rapport Cheminement et équilibre se concentre sur les résultats et examine comment l'activité de financement de la FADG a contribué à obtenir les résultats prévus et quels résultats imprévus en sont ressortis à court terme. Il est disponible sur demande aux bureaux de la Fondation.

Ce rapport est également pour la FADG un moyen d'assumer ses responsabilités à l'égard de certaines parties intéressées et d'offrir une information pertinente et fiable aux utilisateurs et aux preneurs de décisions. Des études de cas (13 au total) ont servi à examiner en profondeur les priorités qui ont été sélectionnées, en incluant une représentation de tous les groupes autochtones, de toutes les catégories de besoins spéciaux et de toutes les collectivités, ainsi qu'une gamme très diversifiée de projets. Les coordonnateurs de soutien communautaire ont été recrutés pour effectuer les études de cas sous l'égide d'un évaluateur externe.

Il est devenu de plus en plus évident que l'influence du projet sur les taux d'incarcération, de placement des enfants dans des foyers, d'abus physiques et sexuels ou de suicide dans la collectivité n'a pas été suffisamment tangible pour percevoir l'impact immédiat des projets financés par la FADG. Il serait plutôt logique de suivre les participants au fil du temps. Pour obtenir plusieurs sources de preuves et compléter l'information sur les études de cas, nous avons utilisé les résultats de l'étude de 36 dossiers et avons eu recours aux données du sondage national sur le processus d'évaluation.

Contexte et caractéristiques des participants

Treize sites ont été sélectionnés, au moins un par région (Colombie-Britannique, Alberta, Saskatchewan, Manitoba, Ontario, Québec, la région Atlantique et le Nord). Les projets sont réalisés dans un contexte où il existe des différences frappantes à l'échelle sociale, économique et culturelle. Nous avons détecté des tendances malgré cette diversité caractérisée, entre autres par certains éléments: mauvaises conditions économiques, chômage et pénurie de logement.

Alors que les études de cas fournissent une information spécifique au projet sur les participants, le sondage national permet

d'obtenir une image plus élargie de la situation. L'enquête a permis de découvrir que les toxicomanies, la victimisation et les abus sont les défis les plus graves que doivent relever les participants dans la majorité des projets (69 %, 58 % et 58 %, respectivement). D'autres défis qu'un groupe important de répondeurs ont jugé être graves incluent le déni ou la détresse, la pauvreté et le manque de compétences parentales. Le nombre d'hommes a été supérieur à celui des femmes dans seulement deux groupes cibles : les gais et les lesbiennes et les personnes incarcérées. Dans les autres cas, (les Survivants, la dernière génération et les Aînés) les femmes ont été plus nombreuses.

Incidences sur les participants

Les impacts prévus des projets financés par la FADG sur les participants aux projets étaient, entre autres : une prise de conscience et une compréhension accrues des séquelles des abus physiques et sexuels; une participation accrue au processus de guérison; et une meilleure capacité, de la part des peuples autochtones, de guérir les autres.

De nombreux intervenants ont cru que l'augmentation du niveau de prise de conscience et de la compréhension des séquelles des abus physiques et sexuels constituaient la première étape critique d'une guérison réussie, où le besoin constant d'information et l'expérience au sujet des séquelles étaient renforcés régulièrement. Lorsque le déni était bien implanté et que la confiance n'était pas encore bien ancrée, on assistait davantage aux séances d'information qu'à celles de thérapie. L'information sur les séquelles a motivé les autres à briser le cycle des abus physiques et sexuels.

Au moins 48 286 personnes ont participé à des programmes de guérison et pour la plupart d'entre elles, il s'agissait d'une première expérience de ce genre. Les responsables des projets ont souvent considéré la guérison comme une gamme variée d'idées et de comportements.

Établir des liens entre les Survivants, clarifier leurs droits dès le début et leur assurer un accès à des conseillers compétents à qui s'identifier à permis de créer la sécurité. De grandes réunions publiques, une publicité générale et des groupes de counselling ont contribué à la réunion de Survivants. Les conseillers qui ne portaient pas de jugement, qui étaient sincères, aimables, respectueux, engagés, patients et sensibles aux différences culturelles ont reçu le mérite d'avoir créé une ambiance thérapeutique sécuritaire. Les changements dans la prise de conscience culturelle ont été plus faciles que ceux concernant l'engagement parental. Certains ont développé des compétences en leadership, ont élargi leurs objectifs, ont gagné une plus forte estime de soi, ont vu leurs relations familiales et

l'entraide s'améliorer. Ils ont éprouvé une plus grande capacité à affronter l'homophobie, à traiter leur sexualité ou leurs toxicomanies ou à resserrer les liens avec leur famille et leur collectivité. Ils ont déclaré avoir développé un sens plus aigu d'eux-mêmes et être devenus plus attentifs à leur famille; ils se sont engagés à transmettre les enseignements culturels, à passer du temps avec des Aînés et à s'occuper de leur bien-être personnel. Ils se sont sentis moins seuls, plus prêts à pardonner et à retourner à l'école ou à changer de carrière.

Certains étaient plus motivés à réussir et sont devenus plus confiants et plus stables alors que l'on a observé des degrés d'amélioration moindres chez ceux qui participaient à des traitements contre les toxicomanies tout en étant des auteurs connus d'actes violents. D'autres ont semblé mieux disposés à demeurer sobres, à chercher et à obtenir un emploi, à dévoiler les traumatismes passés, à manifester de l'affection physique, à chercher une satisfaction spirituelle, à recruter d'autres participants, à démontrer de la fierté envers leur héritage ou à se déclarer Métis. Les interactions entre les parents et les enfants se sont avérées plus patientes, plus détendues, plus confiantes et plus réconfortantes.

Bien que certains rapports aient reposé sur une évaluation immédiate des résultats, on est porté à croire que certaines thérapies intensives ont des résultats durables. Cependant, ceux qui retournent dans des institutions correctionnelles ou dans des régions éloignées ne peuvent recevoir le soutien nécessaire. La guérison complète peut demeurer problématique lorsque des séances post-traitement sont nécessaires. Au moins 10 938 personnes ont été formées, encore que l'on croyait de façon générale que les équipes auraient tiré avantage d'une plus grande capacité. Bien que la plupart des responsables de projets aient pu signaler que les besoins spéciaux de leurs groupes outrepassaient leurs capacités, d'autres n'ont pu faire autrement que de traiter les besoins spéciaux avec les ressources dont ils disposaient. Ils ont également établi le bien-fondé de conseillers spécialement formés pour traiter les abus des pensionnats, mais ont été mis en garde contre la prestation de programmes simultanés et la formation. En une occasion, les équipes et les bénéficiaires ont subi les mêmes effets des séquelles des abus physiques et sexuels. Une satisfaction solide et positive des participants a permis de conclure que la formation et l'expérience de certaines équipes étaient en mesure de faciliter la guérison.

Incidence sur les collectivités

Bien qu'il soit prématuré d'étudier les résultats à long terme, il est possible de mesurer les progrès accomplis en analysant les résultats prévus à court terme à l'échelle communautaire. Ce sont : une compréhension et une prise de



conscience des séquelles des abus physiques et sexuels accrues; des liens plus étroits entre les Survivants et les guérisseurs; une plus grande capacité à faciliter la guérison; l'évidence d'une planification stratégique en insistant sur la guérison; des partenariats améliorés; et une documentation sur l'histoire des pensionnats améliorée.

Ce ne sont pas tous les projets d'études de cas qui traitent de ces résultats, mais il y a tout lieu de croire que des progrès ont été réalisés, dans deux domaines en particulier : le traitement des séquelles des abus physiques et sexuels et l'augmentation de la capacité des collectivités à faciliter la guérison. Le processus de guérison communautaire, à l'instar de la guérison individuelle, procède par quatre étapes ou par cycles distincts. La première étape commence souvent par l'engagement d'un groupe cadre de personnes désireuses de traiter leurs propres besoins de guérison. Une reconnaissance croissante des problèmes sociaux comme les toxicomanies ou le suicide peuvent également inciter les agences clés à s'engager.

La deuxième étape de la guérison communautaire est caractérisée par une hausse de l'activité de guérison et la reconnaissance des causes profondes des toxicomanies et des abus. La compréhension des séquelles des abus physiques et sexuels peut être une première étape critique de la guérison individuelle. Lorsque l'histoire est partagée, un contexte social est créé en vue de traiter le problème. Par exemple, au cours des quatre dernières années, à La Ronge (Kikinahk), il y a eu au moins trois ateliers à l'intention de toute la collectivité sur la prise de conscience et une émission/débat radiophonique en langue crie sur les séquelles des abus physiques et sexuels. Ces manifestations représentent une différence environnementale unique par comparaison à il y a cinq ans alors qu'entendre une émission/débat radiophonique en crie a permis à des personnes de parler de d'autres situations. Dans le cas de la Nation crie Nisichawayasinhk, (Centre de counselling de Pisimweyapiy), des discussions plus ouvertes et différentes attitudes envers les séquelles des abus physiques et sexuels, accompagnées de la reconnaissance publique des auteurs de crimes connus, laissent entendre que le climat a changé.

Les séances de formation d'I da wa da di destinées aux travailleurs de première ligne ont aussi remporté un grand succès en augmentant la connaissance des participants envers les séquelles des abus physiques et sexuels. Cette nouvelle compréhension a été appliquée à leur travail de guérison auprès des clients. Every Warrior's Song, la production théâtrale réalisée en vue d'honorer les Survivants des pensionnats,

est le fruit des expériences vécues par des Survivants. Le processus de production leur a permis de s'impliquer à l'étape de la recherche et à titre de conseillers tout au long du projet. Ce projet a documenté l'histoire et les effets des pensionnats. Des échanges dirigés avec l'auditoire après chaque représentation ont permis de constater que la conversation est de plus en plus ouverte puisque toute la famille assistait à la représentation, « tous pleuraient, tous appuyaient, tous parlaient. On pouvait voir la guérison de ses propres yeux. »

À la troisième étape de la guérison communautaire, d'importants progrès avaient déjà été réalisés, quoique le dynamisme initial ait commencé à s'effriter. Les projets financés par la FADG ont fourni, à l'échelle de la collectivité, des possibilités d'emplois et de formation inexistantes auparavant. De nombreux Autochtones ont été embauchés et formés. Ils travaillent maintenant activement à des initiatives de guérison de la collectivité, assurant une importante contribution à la création d'une capacité de guérison au sein des collectivités participantes. De plus, la FADG a beaucoup insisté pour que les projets créent des partenariats, et établissent des liens de coopération avec d'autres agences et elle avait de bonnes raisons d'agir de la sorte.

Au cours de la quatrième étape, la guérison est davantage intégrée aux autres initiatives de développement communautaire et l'accent passe de la solution des problèmes à la transformation des systèmes. Des réductions importantes des taux d'abus physiques et sexuels, de prise en charge des enfants, d'incarcération et de suicide devraient apparaître à cette étape. Il est encore prématuré d'évaluer la contribution des projets financés par la FADG pour mesurer les améliorations dans le milieu basé sur ces indicateurs sociaux.

Répondre aux besoins

La majorité des projets (55 %, n=234) a été en mesure de répondre à tous ceux qui avaient besoin d'une guérison thérapeutique ou souhaité recevoir une formation. Des équipes ont cependant déclaré qu'elles avaient dû répondre à une demande qui dépassait leurs ressources et à des besoins qui débordaient leurs capacités. Au moins 7 589 personnes ayant des besoins spéciaux (c.-à-d. celles qui ont subi des traumatismes graves, qui ont été incapables de frayer dans un groupe, qui ont eu des antécédents de tentative de suicide ou qui se sont adonnées à des toxicomanies qui ont menacé leur vie) ont été identifiées et, plus du tiers en moyenne des participants dans chaque projet nécessitaient une attention au-dessus de la normale pour traiter leurs besoins spéciaux qui

dépassaient la moyenne. Les projets ont également comblé certaines lacunes des services comme : la prestation de services aux jeunes gais et lesbiennes; l'offre d'un programme non imposé, adapté à la culture et qui réunit des compétences parentales traditionnelles et modernes; une thérapie pour toute la famille; et la célébration et le raffermissement de la culture métisse.

Leçons apprises

Un plus grand nombre de femmes que d'hommes participe à la guérison et il est permis de croire que ces derniers résistent davantage au processus thérapeutique lui-même. La documentation sur le traitement des Survivants masculins des abus sexuels insiste d'une façon marquée sur la nécessité d'approfondir les recherches, de créer plus de programmes de traitement axés sur le sexe des Survivants, d'embaucher un plus grand nombre de thérapeutes et d'obtenir une meilleure compréhension des effets de la thérapie sur les hommes et sur les garçons.

À la lumière des séquelles des abus physiques et sexuels, l'une des conséquences la plus perturbatrice réside dans la possibilité pour les Survivants qui n'ont pas résolu leurs traumatismes sexuels de commettre des infractions de cette nature. Alors que le lien entre la victimisation et l'offense n'est pas tout à fait compris, il y a la nécessité d'une plus grande compréhension des besoins de guérison thérapeutique chez les Survivants masculins et chez les hommes et les garçons victimes d'effets intergénérationnels. C'est la condition préalable à la création de programmes efficaces qui engageront des participants masculins.

D'après une évaluation provisoire, de nombreux projets ont confirmé la valeur de la guérison traditionnelle et la nécessité d'accroître l'utilisation de guérisseurs traditionnels, d'Aînés et d'enseignements culturels, soit individuellement, soit en association avec d'autres méthodes. Étant donné l'importante diversité des cultures et des collectivités autochtones et d'une aussi grande diversité des thérapies modernes, il reste encore beaucoup de choses à apprendre sur l'intégration des deux approches. Dans de nombreux projets d'études de cas, la culture et les traditions ont joué un rôle de soutien plutôt que de thérapie. Il a été souligné que les écoles étaient très intéressées à trouver des Aînés qui connaissaient bien les voies traditionnelles; certains projets prévoient des excursions et des camps. Des activités sociales telles que les fêtes et les danses ont souvent réussi à rassembler les gens.





Le rapport cite de nombreux exemples d'apprentissage qui ont eu lieu à l'échelle des projets, y compris :

- un réseau amélioré, en particulier entre les directeurs de services de santé, assurerait la complémentarité du programme;
- l'importance d'une thérapie pour toute la famille et les moyens traditionnels ont été l'élément clé pour garder les familles unies;
- des lits superposés et l'utilisation de lampes de poche par la patrouille de nuit constituent une provocation pour certains clients;
- d'autres provocations lors de traitements internes sont liées à la qualité de la nourriture qui n'est pas toujours à son meilleur dans les milieux institutionnels;
- les discussions sur les familles d'origine sont essentielles pour briser l'auto-condamnation;
- une grande leçon semble avoir été retenue : on a sous-estimé les efforts nécessaires pour organiser les jeunes;
- présenter un plus grand nombre d'équipes de formation hommes/ femmes;
- le projet a hésité à former un groupe d'hommes à moins que ces derniers puissent obtenir la guérison et la formation afin d'appuyer le groupe; les hommes désiraient des animateurs de groupes d'expérience;
- il y a un besoin critique de fournisseurs de soins autochtones pour la formation et pour la guérison; j'ai appris beaucoup de choses sur la responsabilité et sur la façon de procéder plus lentement – en se préparant mieux;
- mise en garde contre l'épuisement professionnel des équipes; et
- cibler les efforts vers les jeunes qui sont plus ouverts et qui peuvent faire une meilleure utilisation des recherches

Pratiques exemplaires

Information sur les séquelles des abus physiques et sexuels
L'information sur les séquelles des abus physiques et sexuels était admise généralement comme un catalyseur de guérison. Les campagnes de prise de conscience ont semblé sans risque à la majorité incitant à d'autres mesures pour traiter ces séquelles souvent avant qu'une crise survienne. De nombreux participants ont cru que les écoles étaient des partenaires particulièrement importants à cet égard et qu'il fallait déployer davantage d'efforts auprès des étudiants.

Le guérisseur
Le choix de Survivants très compétents qui parlent couramment la langue des participants et qui peuvent être des modèles ayant réussi leur guérison fonctionne très bien et ce choix est davantage renforcé si les guérisseurs ressemblent à leur groupe cible sous divers autres aspects (p. ex., gais ou lesbiennes, adolescents, femmes ou mâles, parents ou grands-parents et membres respectés de la collectivité). Les Survivants désiraient des

animateurs respectueux, qui ne portaient pas de jugement, sensibles aux différences culturelles, patients, engagés, des modèles de comportement qui pouvaient faciliter une prise de décision indépendante de manière à appuyer l'estime de soi et des sentiments de sécurité. Prendre soin de ceux qui prodiguent les soins signifiait entreprendre un travail préparatoire pour s'assurer qu'ils ne remplissaient pas un rôle de sauveteur, assurer un débriefage régulier sur la nature émotive et intense de leur travail et offrir des possibilités régulières de perfectionnement professionnel.

L'environnement
Lorsque l'on dessert une population régionale, l'utilisation d'un centre de guérison déjà établi contribue à donner de la crédibilité aux projets de financement de la FADG. Si les services sont offerts à une population locale, il peut s'avérer encore plus important que les projets aient leur propre identité et leurs propres locaux. Un espace suffisant et des installations privées munies de salles insonorisées réservées aux séances de counselling individuel sont des éléments de base et essentiels. Un environnement apte à renforcer l'identité culturelle est un facteur tacite, mais puissant. Les programmes résidentiels doivent être particulièrement soucieux des provocations éventuelles (p. ex., lits superposés, surveillants de nuit munis de lampes de poche, régimes alimentaires peu coûteux).

Approche thérapeutique
Une thérapie est mieux administrée lorsque les clients reçoivent certains éclaircissements et certains renseignements sur leurs droits. Élaborer des programmes entiers ou des activités spéciales pour répondre aux besoins uniques de groupes particuliers (p. ex., jeunes transsexuels, adolescents, hommes, parents, femmes, aînés, étudiants) semblent élargir l'influence des programmes. Il arrive quelques fois que des solutions uniques soient inspirées par des besoins individuels; le counselling individuel fonctionne très bien en pareil cas. Insister sur la responsabilité personnelle jumelée à l'auto-confiance a aussi bien fonctionné. L'association de thérapies traditionnelles et modernes était populaire bien que la guérison traditionnelle seule ait été recommandée à ceux qui étaient ouverts et prêts à s'engager dans une revendication culturelle. Le plaisir est un élément important dans l'activité de guérison, en particulier chez les jeunes. L'union et le partage étaient souvent cités comme une pratique exemplaire et comprenaient de nombreux exemples comme les conférences, l'action sociale active, les visites à domicile, l'imitation des rôles, les cercles de guérison, les traitements à toute la famille et les services bénévoles lorsque des Autochtones peuvent s'habiller les uns les autres.

Administration de programmes
En laissant le groupe cible prendre des décisions

relatives aux programmes, il a été possible d'organiser des activités pertinentes qui convenaient mieux aux besoins des survivants. En veillant à ce que les participants soient bien évalués et bien choisis parmi ceux qui souhaitaient vraiment une transformation personnelle et les membres du groupe dont les besoins « convenaient » le mieux aux services offerts a permis de préparer un terrain fertile à la croissance. L'accès aux services fut assuré en mettant à l'horaire de séances de jour et en soirée, en faisant la promotion de services à l'intérieur et à l'extérieur de la collectivité et en offrant des services de garderie ou de déplacement à ceux qui en étaient privés

Partenariats
Les écoles ont souvent été nommées comme de puissants alliés, non seulement à cause de l'information sur les séquelles des abus physiques et sexuels, mais encore en leur qualité d'institutions qui pourraient protéger l'intégrité de la culture autochtone. En créant des relations de travail accompagnées de services complémentaires, il a été démontré qu'il était possible d'assurer davantage de soins holistiques et d'offrir aux Survivants une voie qui leur permettrait de continuer leurs démarches de guérison même si leurs besoins excédaient l'expertise de l'équipe de projet. Des associations similaires s'avérèrent importantes lorsque vint le moment de planifier et d'assurer des soins post-traitements pertinents. Enfin, et peut-être la chose la plus importante, *le soutien des dirigeants a joué un rôle primordial en contribuant aux résultats souhaités.*

Conclusions

L'éducation sur les séquelles des abus physiques et sexuels a créé un environnement qui a facilité une tendance vers la guérison sans avoir de prime abord à faire face à une crise. L'éducation sur les séquelles des abus physiques et sexuels a aussi établi un cadre positif pour la formation. Cependant, certains informateurs ont déclaré ouvertement que leur travail à cet égard n'était pas terminé. Un nombre encore plus grand s'est senti intimement familier avec les besoins des Survivants et capable d'y répondre et de gérer avec efficacité une crise. Encore une fois, à l'occasion, le lien entre les Survivants et les guérisseurs possibles n'a pas été des plus « étroit » parce que les besoins des Survivants dépassaient les capacités des équipes. Déployer des efforts pour atteindre des groupes sera un constant défi.

Certaines études de cas indiquent que des années de développement et une attention particulière aux besoins des Survivants ont été consacrées à l'élaboration d'un plan thérapeutique stratégique. Les projets financés par la FADG ont été reconnus pour avoir contribué à passer de la gestion de crise à une planification plus efficace du bien-être





à long terme et au développement communautaire qui vise à réduire les écarts de services, Cependant, la plupart des projets sont à risque parce que les responsables n’ont pu obtenir un engagement financier à long terme. Selon des données indicatrices, les taux de suicide, d’abus physiques st sexuels, de prise en charge d’enfants et d’incarcération sont demeurés élevés. Les informateurs clés ne s’entendent pas si ce taux est à la baisse. Nous assistons cependant à un effet de vague lorsque plusieurs informateurs ont parlé des avantages retirés par les familles des participants et par les partenaires. Il semble qu’il y ait eu de grandes différences entre les participants d’un projet à l’autre. Alors que certains ont progressé rapidement vers les résultats souhaités, d’autres n’ont pas progressé et les différences entre ces groupes sont demeurées. Bien qu’il soit prématuré de conclure que les activités ont entraîné une guérison durable des séquelles des abus physiques et sexuels, il serait prudent de déclarer que certains programmes ont offert immédiatement une très grande satisfaction aux Survivants. Dans certaines collectivités, les progrès ont été lents parce que le projet ne visait qu’un petit nombre de personnes du groupe cible. Il est nécessaire d’apporter des solutions créatrices afin de détruire le déni non seulement dans le contexte communautaire, mais encore chez les individus.

Diverses raisons ont été proposées ou découvertes pour expliquer les changements observés. Si certains ont reconnu le mérite de la motivation des participants ou de l’approche thérapeutique, d’autres ont cru que les caractéristiques des équipes et le dynamisme des collectivités ont joué un certain rôle. Aucune initiative ne peut cependant ignorer la contribution d’un contexte élargi et des événements historiques. Enfin, la guérison des traumatismes institutionnels n’est pas très bien comprise. En fait, les chercheurs scientifiques n’ont pas encore trouvé de moyens fiables et valides de mesurer la guérison des abus physiques et sexuels ou des traumatismes institutionnels des peuples autochtones. Un nombre encore plus grand de ressources immédiates doivent être cernées. Des données précises – sur ce qui est arrivé, à qui cela est arrivé et pendant combien de temps – ne sont pas toujours disponibles.

Recommandations

Les recommandations suivantes ne sont pas présentées par ordre d’importance ou de fréquence. Il faut plutôt leur accorder une égale importance pour traiter les séquelles des abus physiques et sexuels subis dans les pensionnats.

Recommandation no 1 - Forme de la vision

La vision doit refléter ce qui est connu sur les étapes de guérison individuelle et communautaire. Elle doit aussi mettre l’accent sur le soutien et l’orientation au-delà des premières étapes afin de s’assurer que les Survivants et les collectivités travaillent à la tâche la plus longue et la plus ardue, c.-à-d. la réclamation et la transformation.

Recommandation no 2 - Élaborer des stratégies créatives, efficaces et uniques pour les hommes.

Il est nécessaire de traiter les besoins uniques des hommes et d’assurer un équilibre hommes/ femmes au sein des équipes de projet. Les hommes de la collectivité doivent être interrogés directement sur leurs besoins et leurs préférences en matière de guérison.

Recommandation no 3 - Poursuivre et appuyer les efforts en vue d’éliminer le déni et de réduire la peur.

Compter sur l’influence contagieuse des guérisons réussies est une approche passive. Cette approche NE brisera vraisemblablement PAS le cycle des

familles ou des collectivités qui souffrent de conditions sociales isolées, qu’elles soient imposées par elles-mêmes ou pour des motifs géographiques. Afin de briser complètement et avec efficacité le cycle des abus physiques et sexuels, il est nécessaire d’appliquer des formes créatrices d’action sociale active et de déployer des efforts continus et soutenus touchant l’éducation sur les séquelles des abus physiques et sexuels. L’on devra considérer la possibilité de changer le terme « guérison » par un mot ou par une expression qui reflète avec précision le courage de s’engager dans un processus de réclamation ou de transformation, un mot ou une expression qui sous-entend que le processus exerce avec vigueur un droit inhérent à mener une vie paisible et équilibrée.

Recommandation no 4 - Profil du guérisseur

Les conseillers et les formateurs candidats hautement appréciés doivent subir un examen approfondi afin que d’autres projets puissent évaluer ou découvrir d’éventuels membres d’équipes possédant la même expérience et les mêmes habiletés. Il faut obtenir plus de détails pratiques sur leurs qualités, leurs rôles et leurs responsabilités afin de pouvoir former d’autres personnes pour répondre aux besoins uniques des Survivants. Quels facteurs leur permettront-ils de s’engager à long terme envers leur travail et quelles possibilités de perfectionnement professionnel et de soutien sont-elles nécessaires pour gérer et d’affronter la nature très émotive de leur travail ?

Recommandation no 5 - Renforcement et maintien des partenariats

Consolider et maintenir les partenariats, une gamme variée d’approches, un engagement à long terme et la capacité d’appuyer une approche moralement indépendante et culturellement appropriée sont préférables.

Recommandation no 6 - Appuyer l’atteinte des résultats

Afin de faciliter l’atteinte des résultats, il est important de déterminer ce qui différencie les personnes pour qui le programme a fonctionné et celles pour qui il n’a pas fonctionné. Il faut aussi distinguer clairement les activités et les résultats et offrir des instruments et des méthodes de projets valables afin d’évaluer le changement pertinent aux objectifs uniques de ces personnes (résilience, guérison des abus sexuels, estime de soi). Il faut aussi que la FADG offre un instrument de mesure rapide et commun à tous les projets de la Fondation dans son ensemble qui portent sur les résultats à court terme. Enfin, il est nécessaire d’explorer la nature de « l’association » entre thérapies traditionnelles et modernes et déterminer dans quelles circonstances leurs effets sont à leur meilleur.

Recommandation no 7 – Accent

Éviter la tentation de vouloir tout savoir et tout guérir. Les effets ont été maximisés lorsque les besoins uniques ont été traités au moyen de stratégies spéciales. Il faut encourager les responsables des projets à viser des résultats qu’il est réaliste d’atteindre avec des groupes cibles raisonnablement limités.

Recommandation no 8 - Partager les bonnes nouvelles

Bien des choses ont été apprises et de nombreuses récompenses obtenues. Ces faits doivent être racontés. Une partie essentielle de cette campagne devrait inclure un hommage aux dirigeants qui ont accordé un solide appui à cette initiative.

MAINTENIR LES LIENS FAMILIAUX

BARBRA NAHWEGAHBOW

Darlene La Forme, Cayuga des Six Nations de Grand River est une épouse, maman, éducatrice communautaire et gestionnaire. Elle est également survivante du système des pensionnats. Le Mohawk Institute de Brantford, en Ontario a été son domicile pendant 4 ans entre 1965 et sa fermeture en 1969. Diplômée du Programme de Soins communautaires offert par le Collège Mohawk de Brantford, Darlene travaille pour Ganohkwa’Sra Family Assault Support Services, Six Nations. Elle est à la tête du service d’éducation communautaire.

Reproduit avec l’autorisation de I da wa da di, rapport trimestriel, volume 3 # 1- Mars 2003

Le Mohawk Institute, plus connu comme « le mush hole » par ceux qui l’ont fréquenté, a ouvert un pensionnat en 1834. L’Institut a été administré par la New England Company, une branche de l’organisation des missionnaires protestants dont le siège social est en Angleterre. Les travailleurs de l’Institut étaient des missionnaires affiliés à l’Église Anglicane.

Darlene est entrée à l’âge de six ans à l’Institut pour en ressortir à 10 ans. Avec ses frères et soeurs, nièces et neveux fréquentant le même Institut en même temps qu’elle, la solitude n’a pas été un facteur marquant pendant son séjour. Sa maman venait lui rendre visite une fois par mois et Darlene accompagnée de ses frères et soeurs étaient autorisés à partager la même table lors des repas du dimanche. Ce contact familial jumelé à l’idée que sa maman n’était jamais trop loin lui ont permis de s’accommoder de l’environnement, pour le moins étrange, de l’institution. « Ma mère venait nous rendre visite une fois par mois lors de mon séjour à l’Institut et ceci représentait beaucoup pour nous, parce que personne d’autre ne recevait de visite de leur mère »

Pas tout fait certaine des raisons qui l’ont envoyée à l’Institut, Darlene pense que son grand-père maternel a joué un rôle important dans cette décision. « Notre père est décédé en 1963 et mon grand-père a pensé que ma mère serait incapable de s’en sortir seule avec 5 enfants. Ma mère était silencieuse, ne se plaignait jamais. Si son père lui demandait quoi que ce soit, elle le faisait sans rouspéter. Je suis, sans aucun doute, diamétralement l’opposée de ma mère ».

À 15 ans Darlene se marie et a son premier enfant. La famille est pour elle ce qu’il y a de plus important. Garder des attaches familiales stables représente tout pour elle. Elle admet être une mère poule, surprotectrice mais « je ne suis pas tout à fait certaine si cela vient du pensionnat ou de mon grand-père qui est tellement strict, tout ce que je sais c’est que je ne veux pas que l’on fasse de mal à mes enfants ».

Darlene et ses 4 frères et soeurs ont été placés dans des foyers d’accueil à leur sortie de l’Institut. Sa maman s’est fait construire une maison à 2 chambres et c’est alors que Darlene et sa soeur ont pu se joindre à elle. La perte d’un frère, par suicide, à l’âge de 17 ans, un an plus jeune qu’elle, reste un souvenir douloureux. Peu connu du reste de la famille, il s’est plongé dans la toxicomanie. Les souvenirs qu’elle a de lui c’est qu’il était « toujours très absorbé dans ses pensées profondes, très philosophe ».



Le “Mush Hole” en 1932.

Darlene mentionne qu’elle a de la chance en ce qui concerne son choix de mari. « On ne s’entendait pas toujours sur tout, mais il est resté à mes cotés et a toujours travaillé de façon à ce que je n’ai pas à le faire ». Ils ont eu 4 enfants, dont un qui est mort à une semaine. La fille la plus âgée a maintenant la vingtaine.

Leur engagement envers la famille les a conduit à devenir une famille d’accueil pour d’autres enfants dont un est aujourd’hui un adulte de 28 ans. « Nous l’avons eu pendant 14 ans et il nous considère comme sa famille ». Darlene et son époux passent à travers les dernières étapes pour l’adoption de Jordan, un bébé de 22 mois . Une jeune fille de 12 ans, placée par les services sociaux, porte le total de la maisonnée à 9 alors qu’il était de 11 auparavant.

Pour Darlene, le dysfonctionnement chez les familles autochtones – violence, rupture familiale, abus sexuels, perte de culture, de traditions et de la langue – n’est pas uniquement attribuable aux séquelles des pensionnats. Elle pense que la cause est plus vaste, que nos problèmes résultent des tentatives d’assimilation par le gouvernement. Les pensionnats ne sont en fait qu’un des nombreux instruments utilisés par le gouvernement.

« Même avec des écoles situées dans les réserves, même si nos enseignants étaient autochtones, ils ne vous parlaient pas dans votre langue. On nous a dit, vous ne devriez pas connaître votre culture, la culture canadienne est meilleure ou encore ce type de spiritualité est supérieur ». Elle se souvient d’une femme autochtone chez qui elle avait trouvé un emploi il n’y a pas si longtemps, qui lui avait dit « qu’elle était païenne (barbare) parce qu’elle n’allait pas à l’église ».

Pour aborder les problèmes qui existent dans nos communautés aujourd’hui, Darlene affirme qu’il nous faut « comprendre notre histoire afin que les problèmes passés ne se répètent pas; examiner les effets que l’histoire a eu et essayer de les corriger ». Chacun d’entre nous doit commencer à prendre ses responsabilités : apprendre et transmettre ces apprentissages.

« Je connais beaucoup de personnes qui sont désireuses d’apprendre la langue et la culture, mais elles ne font rien en ce sens. Il faut faire quelque chose. Il faut être en mesure de transmettre quelque chose à ses enfants si vous êtes fiers de votre culture. Les mamans ont besoin de se prendre en main et de s’éduquer de montrer à leurs enfants qu’il y a quelque chose de positif dans la culture »

Darlene mentionne les ressources communautaires pour les personnes qui veulent apprendre et guérir. « Dans les programmes tels I da wa da di et Lost Generations (Génération Perdue) vous apprenez au sujet des traditions et de la culture, vous entendez la langue »

Les Métis et le système des pensionnats

De nombreux journaux, articles de presse, éditoriaux et discours politiques de l’époque regorgent de remarques exsudant la supériorité et le mépris envers les cultures autochtones. Cette attitude est en outre manifestée par le fait que la plupart des pensionnats n’offraient seulement qu’un niveau de scolarité équivalent à une 8e année. Dans l’esprit des décideurs gouvernementaux fournissant le financement, la nature « primitive » des Autochtones indiquait qu’ils n’étaient bons que pour les travaux manuels et ménagers. En fait, les pensionnats dissuadaient les étudiants métis à poursuivre leurs études, leur refusant ainsi l’accès à une société dominante. Il est clair que les intentions plus ou moins cachées des pensionnats étaient d’anéantir les cultures, les langues, les traditions, les croyances et les modes de vie associés aux gens vivant sur ces terres.

Selon la Fondation autochtone de guérison, les « pensionnats » se réfèrent au « réseau de pensionnats du Canada fréquentés par les étudiants autochtones. Il peut inclure les écoles industrielles, les internats, les résidences pour étudiants, les foyers scolaires, les logements attribués par billet, les pensionnats fréquentés par une majorité d’étudiants de jour ou toute combinaison de ces institutions. De nos jours, certains Métis sont peut-être plus familiers avec le terme « école de missionnaires », à ne pas confondre avec les écoles établies par les Métis au milieu des années 1800, qui sont également incluses dans la définition des pensionnats.

Les pensionnats étaient officiellement établis pour les enfants des Premières Nations (Indiens de plein droit) et les familles inuites. Le gouvernement fédéral a conclu des traités avec les Indiens, et non pas avec les Métis, et par conséquent, il s’est rendu responsable des Premières Nations en ayant un rôle d’administrateur.

Malgré tout, il existe des rapports concernant les enfants métis qui ont été regroupés et envoyés dans des pensionnats. Des preuves indiquent que le système de financement gouvernemental pour les pensionnats, basé alors sur la fréquentation scolaire, incitait les agents indiens et les autorités religieuses à recueillir des enfants métis et à les expédier dans ces écoles simplement pour accroître le nombre d’inscriptions, et en retour, ils recevaient plus de financement du gouvernement.

C’est probablement pourquoi les registres publics des pensionnats mentionnaient rarement l’identité métisse de ces enfants. Habituellement, les enfants des familles métisses dont la peau était plus foncée ou qui paraissaient être Indiens étaient choisis pour être placés dans les pensionnats, en partie parce qu’ils semblaient être plus « sauvages ». Les enfants métis représentaient une minorité (environ 20 à 30 %) au sein de la population des pensionnats et se sentaient souvent ostracisés. Tous ces facteurs expliquent pourquoi on mentionne quelquefois les Métis qui fréquentaient les pensionnats comme étant les Survivants invisibles ou silencieux des pensionnats.

La fin des années 1800 et le début des années 1900 ont été témoins de la détermination du gouvernement à débarrasser les réserves indiennes de toute personne métisse ou de personnes étant vues par le gouvernement comme étant des Indiens non inscrits. Le mariage des femmes indiennes avec des hommes non autochtones ou non indiens (possiblement des Métis) ont entraîné la perte du statut d’Indien pour de nombreuses femmes et leurs enfants, et par conséquent, la perte de leurs droits issus des traités. On a signalé au gouvernement que les enfants de ces unions demeuraient analphabètes sans possibilité de recevoir une éducation. À la suite des négociations d’un évêque catholique romain avec le gouvernement, un accord fut conclu pour éduquer les Métis dans les internats et les écoles industrielles de la même façon que les Indiens visés par les traités.

Dans une étude du registre des Indiens du gouvernement du Canada effectuée par le ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien, on a estimé que 9 600 enfants métis ont été envoyés dans les pensionnats. Le nombre d’étudiants métis qui fréquentaient les pensionnats est cependant très difficile à déterminer. Souvent, les enfants qui semblaient être Indiens ou les enfants métis dont la peau était plus foncée étaient sélectionnés pour fréquenter les pensionnats, et ce, pour deux raisons : 1) augmenter le nombre d’inscriptions des pensionnats pour Indiens ou pour les personnes pouvant être perçues comme étant Indiennes, afin d’obtenir plus de financement du gouvernement; et 2) plus il y avait d’Indiens, plus il fallait les séparer de leur filiation autochtone et les « civiliser ».

En réalité, les représentants du gouvernement et de l’église ont créé un système de classe modifié en décidant quels étudiants métis seraient acceptés dans les écoles. Les Métis qui menaient une « existence ordinaire et rangée à l’image du pays », vivant de l’agriculture par exemple, devaient se rendre dans la région pour leur éducation parce qu’ils étaient considérés comme étant des « enfants blancs ». De telles politiques ont aidé le gouvernement dans ses efforts pour éliminer toute revendication autochtone que les Métis avaient face aux terres ou à d’autres droits autochtones. Cependant, les enfants dont les familles vivaient selon le « mode de vie indien » étaient admis dans les écoles avec les descendants « illégitimes » des Indiennes (ce qui veut dire que les enfants nés en dehors des liens du mariage à la suite d’une union avec un homme blanc). En d’autres circonstances, les autorités indiquaient aux parents des enfants métis qui devaient fréquenter les pensionnats qu’ils devaient payer des frais de scolarité. Ces enfants ne restaient à l’école que si les parents continuaient à payer les frais de scolarité (environ 25 \$ par mois). Des signes évidents laissent supposer que ces enfants faisaient toujours partie du nombre d’inscriptions officielles transmis à Ottawa afin de recevoir du financement du gouvernement. Ce fait peut expliquer pourquoi il manque tellement d’information concernant l’identité des Métis dans les registres publics de certains pensionnats du Manitoba.

Une autre pratique qui a été déterminée consistait à remplir toutes les places dans les pensionnats indiens avec des enfants métis lorsque les écoles n’étaient pas remplies à leur capacité. Ces enfants métis demeuraient en place jusqu’à ce que des enfants visés par le traité se présentent. Les Métis devaient alors quitter, ce qui s’est traduit par un transfert des enfants métis d’une école à l’autre, et par un plus grand éloignement de leur demeure et de leur famille.

Le nombre d’inscriptions des enfants métis dans les pensionnats catholiques romains était très élevé. En fait, la plupart des écoles catholiques romaines étaient situées à proximité des grandes communautés métisses établies. Cependant, lorsque les autorités scolaires déterminaient que les parents recevaient des sommes payables en vertu du traité qu’elles pouvaient exploiter, les enfants métis obtenaient la priorité relativement à l’admission. Certaines écoles continuaient de tenter d’établir divers arrangements avec les familles métisses qui ne pouvaient pas payer les frais de scolarité, par le truchement de dons de biens ou de travaux bénévoles pour l’église effectués par les parents.

Les églises se sont cru très charitables en permettant aux familles qui vivaient dans les réserves routières ou dans des habitations rudimentaires d’être admises dans leurs écoles. Même s’il y avait une école publique à proximité, les enfants métis n’avaient souvent pas le choix de fréquenter une école catholique située beaucoup plus loin de chez eux, parce dans l’école publique avoisinante, ils étaient souvent vus comme étant de « sales Métis ».

Les communautés métis et les répercussions intergénérationnelles des pensionnats

Lorsque des enfants sont continuellement agressés, ils deviennent souvent eux-mêmes des agresseurs au sein de leur propre famille. La violence devient une habitude de vie, un comportement normal qui a été appris de ceux qui faisaient figure de modèle dans la vie de l'enfant.

Il n'existe pas de trace des enfants métis dans les dossiers officiels des pensionnats. Cependant, ces enfants ont subi les mêmes abus que les autres. De nombreux Survivants métis considèrent que leur sort était pire à cause de l'opprobre rattachée au terme "sang-mêlés ". Ils étaient rejetés à la fois par eux qui se considéraient comme des Indiens et par la société blanche. Certains soulignent même que les élèves métis dont les parents payaient les frais scolaires ou qui "vivaient comme des blancs" avaient droit à des faveurs spéciales tandis que les enfants des familles métis qui "vivaient comme des Indiens" étaient traités encore plus mal. On peut alors comprendre pourquoi certaines personnes métis préfèrent souligner leurs racines européennes au lieu de leurs racines autochtones.

Les pensionnats ont créé une rupture dans la transmission intergénérationnelle des croyances et des compétences culturelles (telles que les compétences parentales) et les connaissances traditionnelles. Être privé de la protection et de l'affection familiales a causé aux enfants des traumatismes sévères et permanents. Les effets de ces traumatismes se sont multipliés lorsque les enfants sont retournés dans leur famille et leur communauté. Le système des pensionnats a rompu les liens entre les jeunes et les Aînés du village. De plus il sapait l'influence que les adultes et des Aînés avaient dans l'éducation de leurs enfants et contredisait tout ce que l'enfant avait appris à la maison depuis sa naissance.

La vie familiale métis plaçait une grande responsabilité sur les épaules des enfants. Tout le monde savait et comprenait que chaque enfant devait participer à la survie de la famille métis. Dans les pensionnats, le travail est devenu une "besogne", quelque chose que l'on devait faire sous peine d'être puni, et non parce cela démontrait son sens des responsabilités en tant qu'homme ou femme. En réalité, ces écoles exigeaient très peu en comparaison avec l'engagement familial et communautaire qui était la norme dans les familles métis. Lorsque les enfants revenaient chez eux, les parents

constataient que leurs enfants avaient changé pour le pire. Ils n'avaient plus aucune envie d'accomplir les tâches et les responsabilités qui assuraient la survie de la famille. Ils ne parlaient plus leur langue maternelle et les parents étaient exclus des conversations des enfants puisque ceux-ci parlaient anglais.

L'une des conséquences les plus connues qui a affecté les pensionnaires a été le manque d'appui vis-à-vis de l'éducation de leurs enfants et de leurs petits-enfants, à cause de ce qu'ils ont vécu. De nombreux Survivants souffrent également de ce que les psychologues appellent le "syndrome des pensionnats", un trouble de la personnalité qui se manifeste par des gestes et des comportements spécifiques chez la personne atteinte. Sans savoir pourquoi, certaines personnes ont des comportements similaires, tels que l'ont décrit les autorités des pensionnats. Si cette condition n'est pas traitée au cours des premiers stades, elle entraîne des comportements violents au niveau physique ou sexuel chez les nouvelles générations. Cette situation est comparable à la dissémination des maladies chez des peuples qui n'avaient jamais été inoculés ou exposés au germe d'origine.

Lorsque les enfants arrivaient au pensionnat au mois de septembre, ils n'étaient pas autorisés à en sortir avant le mois de juin. Bien que certains enfants métis pouvaient voir leur maison à partir de l'école, ils ne pouvaient jamais y retourner. Ils ne pouvaient pas non plus montrer leurs émotions alors que leur famille leur manquait ou même parler à leurs frères ou sœurs qui fréquentaient la même école. Les membres du personnel de ces écoles étaient souvent très durs envers les enfants métis, en leur donnant des noms insultants tels que "sales Indiens" ou "mangeurs de Bannock". Les élèves métis étaient souvent considérés comme les enfants de souldards et traités comme des êtres inférieurs, qui ne valaient rien.

Les Survivants des pensionnats n'ont pas appris la chaleur de l'affection et de l'amour qui ne peut être prodiguée que dans un milieu familial. Par la suite, les anciens pensionnaires ont trouvé très difficile de montrer ou d'exprimer leur amour aux autres. Comme ils n'ont pas été élevés dans un environnement familial, ils trouvent souvent difficile de devenir des parents, des Aînés responsables ou animés d'un sens communautaire. Les abus qu'ils ont subi s'est transformé en un cycle de violence qui affecte chaque génération.

Suivre le mouvement des marées

<http://www.tidal-model.co.uk/Theory3.htm>

De nombreux projets de guérison et de nombreuses communautés utilisent, comme meilleures pratiques de guérison, une combinaison d’approches traditionnelles autochtones et occidentales. Voici une approche contemporaine pour guérir axée sur l’autonomisation. Elle présente des idées utiles dans le processus du trauma et de la détresse.

« Comme l’océan, la condition humaine d’une personne en détresse fluctue, comme si elle répondait à une quelconque influence invisible des marées. La tâche principale des soins est d’aider la personne à développer une sensibilité pour savoir comment vivre les fluctuations; comment la détresse survient et se dissipe et, plus important encore, qu’est-ce qui semble avoir une influence sur ces fluctuations, que cela provienne de la personne ou des autres ».

Les problèmes de santé mentale sont, de par leur nature, paralysants. Malheureusement, les soins et les traitements accentuent trop souvent ce sens d’impuissance. Le modèle des marées (Tidal Model) , élaboré par le Dr Phil Barker, met l’accent sur le processus de changement qui se trouve au fond de nous tous, et qui aide à révéler le sens de nos expériences, au fur et à mesure que nous récupérons ces aspects de nos vies qui ont été submergés par les souffrances morales.

Une équipe de recherche de l’Université de Newcastle, dirigée par le professeur Phil Barker et le Dr Chris Stevenson, ont mis cinq ans à développer une compréhension professionnelle de ce que les gens peuvent effectivement « nécessiter » lorsqu’ils sont dans un état d’impuissance appelée maladie mentale. Alors qu’une grande emphase est mise sur le fait de s’assurer que les personnes sont « conformes » aux divers traitements prescrits, cette étude internationale, qui englobe les milieux urbains et ruraux de l’Angleterre, de l’Irlande du Nord et de l’Irlande, a élaboré une théorie provisoire concernant la valeur des soins et leur nécessité pour la santé mentale. Comme on pouvait s’y attendre, les personnes ayant un historique de mauvaise santé mentale sévère, au même titre que les membres de leur famille et de leurs partenaires de vie, mettent beaucoup d’importance sur la valeur d’être entendues et comprises. En effet, de nombreuses personnes la considère comme étant une condition préalable à l’entreprise technique qu’est de « traiter » leur maladie mentale. Une étude parallèle, effectuée par la même équipe, a exploré la nature et la fonction de « permettre des interactions » dans la relation entre le professionnel et le patient. De cette étude, un modèle distinct des soins de santé mentale qui résume les ingrédients de base de l’autonomisation a été créé.

Depuis 1995, le professeur Barker et ses collègues de l’équipe de soins cliniques de Newcastle et de North Tyneside ont étudié les possibilités d’une approche de rechange pour les soins infirmiers en santé mentale. En 1997, ils ont commencé à utiliser les conclusions imminentes de leurs recherches pour former la base du développement du modèle des marées. Depuis ce temps, plusieurs autres disciplines, ainsi que des utilisateurs et des protecteurs du consommateur, ont participé à l’élaboration de ce qui est devenu un modèle radicalement différent des soins de santé mentale.

Le modèle des marées (Tidal Model) est un modèle interdisciplinaire de soins qui met l’accent sur le besoin essentiel pour l’autonomisation. Il reconnaît qu’un grand nombre de personnes différentes, de groupes et de disciplines peuvent être requis, à des moments différents, pour organiser et fournir ce type de soins, allant des travailleurs sociaux et en soins de santé traditionnels aux membres de la famille, des amis et autres personnes qui ont vécu un rétablissement.

Ce modèle reconnaît que l’expérience est caractérisée par l’instabilité et une nature provisoire. De telles fluctuations des sentiments ou des

comportements sont souvent les caractéristiques humaines fréquentes de l’état de ce que nous appelons la maladie mentale. Comme l’océan, la condition humaine de la personne en détresse fluctue, comme si elle répondait à une quelconque influence invisible des marées. Cette comparaison aux marées détient la clé de la série unique de méthodes d’évaluation et d’intervention du modèle qui mettent toutes l’accent sur le besoin d’adapter les soins, de façon constante, afin de correspondre aux changements qui surviennent dans la présentation de la personne. La tâche principale des soins est d’aider la personne à développer une sensibilité pour savoir comment vivre les fluctuations; comment la détresse survient et se dissipe et, plus important encore, qu’est-ce qui semble avoir une influence sur ces fluctuations, que cela provienne de la personne ou des autres. Le modèle des marées considère qu’ici, au coeur de l’expérience vécue tous les jours par la personne, se trouve la possibilité de résoudre le problème et le début du rétablissement.

La détresse mentale représente quelque chose qui doit être vécu pour être entièrement comprise. Pour ceux d’entre nous qui pensent n’avoir jamais vraiment été « fou » ou « gravement malade mentalement », le mieux que nous puissions faire est de développer notre sens de l’empathie. Nous devons essayer de nous mettre, autant que nous sommes capables de le faire, ou autant que nous osons le faire, dans la peau de ceux qui « savent » vraiment.

De nos jours, beaucoup de gens craignent de parler de la nature humaine de la souffrance morale et croient que le terme « spirituel » est associé à la religion ou à une certaine bizarrerie du nouvel âge. Sally Clay sait que l’idée de vivre la folie nous effraie, même lorsque nous refusons d’admettre que nous sommes apeurés.

Le modèle des marées est basé sur quelques idées simples concernant le fait « d’être humain » et « de nous aider les uns les autres ». Pour certains, ces idées peuvent sembler « trop évidentes » ou « trop simples » pour traiter la complexité de la souffrance morale. Cependant, ces idées ont été en grande partie oubliées pour la simple raison qu’elles semblent si évidentes. Nous nous trompons en pensant que les problèmes complexes nécessitent toujours des solutions complexes.

Bien que je ne me sois jamais rendu sur la lune, j’ai déjà regardé dans un télescope. Je me souviens d’avoir vu Neil Armstrong faire le premier pas de l’humanité à la télévision, il y a de cela 30 ans. Cependant, étudier les choses « de l’extérieur » ne représente pas la même chose que d’avoir les connaissances de l’initié. Si je voulais savoir ce que c’est que de voyager vers la lune et d’y marcher, je devrais le demander à un astronaute, quelqu’un qui aurait dépassé de très loin les limites de mon expérience. Neil Armstrong pourrait m’apprendre beaucoup de choses concernant la marche sur la lune, même si je n’ai pas l’intention de faire ce qu’il a fait.

L’analogie est de même pour l’expérience de la souffrance morale. Nous pouvons apprendre beaucoup en ce qui concerne ce que c’est que d’être aux prises avec diverses sortes de souffrance morale. Même si nous croyons que nous ne devrions jamais suivre nos « patients » dans la « folie », nous pouvons en apprendre beaucoup à propos de cette expérience qui nous est étrangère. En apprenant quelque chose de ces expériences, les gens dont nous prenons soin deviendraient moins des « étrangers » à nos yeux, et nous pourrions mieux les comprendre.

Le modèle des marées met l’accent sur l’appréciation de la nature fluide de l’expérience humaine, si ce n’est sur la vie en général. « Tout est une question de flux » comme le disait Épictète. De nombreux modèles de fonctionnement humain essaient de « figer » l’expérience, assumant que l’expérience humaine peut, d’une certaine manière, être stable. Certains modèles nous trompent même en assumant que les gens sont solides comme de la pierre, alors que l’être humain est composé d’eau. Dans le





modèle des marées, nous avons utilisé l’eau comme métaphore de base pour l’expérience vécue de la personne qui devient le « patient » psychiatrique, ainsi que pour le système de soins qui tente de se mouler autour des besoins de la personne pour des soins infirmiers.

La métaphore relative à l’eau est pertinente pour de nombreuses raisons.

- Les fluctuations de nos vies se reflètent dans notre façon d’inspirer et d’expirer, comme des vagues clapotant sur le rivage.
- Toute vie humaine provient de la mer.
- Nous provenons tous des eaux de l’utérus de notre mère.
- L’eau est utilisée universellement comme métaphore pour purifier l’esprit.
- L’eau évoque le concept de la noyade utilisé fréquemment par les personnes qui sont dépassées par leurs expériences.
- La puissance de l’eau n’est pas facile à retenir. Nous pouvons puiser de l’eau d’une mer, mais nous ne pouvons éviter tout un océan.
- La seule façon de faire face à la puissance de l’eau est d’apprendre à vivre avec ses forces. Nous apprenons comment nager dans l’eau ou nous construisons des navires qui flottent sur les vagues. En bout de ligne, la puissance de l’eau est imprévisible.

Le modèle des marées commence à partir de quatre points de départ simples, mais pourtant importants :

- Le point de mire thérapeutique principal dans les soins de santé mentale est axé sur la communauté. Les gens vivent sur un « océan d’expériences » (leur vie naturelle) et la crise psychiatrique ne représente qu’une seule chose, parmi plusieurs autres, qui peut les menacer de « couler ». En bout de ligne, le but des soins de santé est de renvoyer les gens vers cet océan d’expériences », afin qu’ils puissent continuer leur « voyage de la vie ».
- Le changement est un processus constant et continu. Bien que les gens changent constamment, ces changements peuvent être au-delà de leur conscience. Un des buts principaux des interventions utilisées dans le modèle est d’aider les gens à développer leur conscience des petits changements qui, en bout de ligne, auront un effet important sur leur vie.
- L’autonomisation se trouve au cœur du processus des soins de santé. Les infirmiers aident les gens à déterminer comment ils pourraient gérer plus pleinement leur vie, et tout est relié à l’expérience.
- L’infirmier et la personne sont unis (bien que temporairement) comme des danseurs lors d’une danse. Lorsque des soins infirmiers efficaces sont donnés, comme WB Yeats peut en avoir fait la remarque, « comment le dire au danseur lorsque nous dansons? ». Les soins infirmiers sont

importants et ils exigent de prendre soin des personnes avec elles, plutôt que pour elles ou même juste relativement à elles. Cette manière de faire a des répercussions, non seulement pour ce qui se passe dans la relation, mais également pour le type de soutien que peuvent nécessiter les infirmiers de la part des autres, afin de maintenir l’intégrité du processus de compassion.

À propos de « l’océan de l’expérience », je suis conscient du parcours spirituel qui soutient la vie et qui est gravé dans l’expérience de la maladie mentale ou de la démence. Bien sûr, ce ne sont pas tous les gens qui décrivent leur détresse en termes spirituels. Cependant, j’ai pourtant rencontré des gens qui étaient mentalement en détresse et qui n’en cherchaient pas le sens, n’essayaient pas de trouver « la vérité à propos d’eux-mêmes et de leur vie ». Le parcours du développement effectué par les gens au cours des divers stades de leur vie est un voyage d’exploration et de découverte. Il n’offre pas seulement la possibilité de découvrir de nouveaux horizons, mais il comporte aussi de nombreux risques : des tempêtes métaphoriques, ainsi que le risque de s’échouer ou que le bateau coule. La navigabilité du bateau peut être une métaphore pertinente de l’état de santé ou de la constitution d’une personne. Manifestement, l’étendue sur laquelle nous sommes capables de parcourir notre océan dépend de notre corps physique sur lequel nous déroulons le récit de nos vies humaines.

Cependant, lorsque les gens vivent une interruption de leur parcours sur la mer, ils peuvent rester sur place sur la mer. Souvent, la dépression ne présente que cet effet, soit de rester sur place. Elle peut aussi vous jeter violemment contre les récifs. La psychose semble souvent être comme de vivre un naufrage. D’une façon ou d’une autre, un signal indique que des besoins spéciaux sont nécessaires (des soins en phase de crise), et si en bout de ligne ils portent fruit, ils doivent être entourés d’une gamme d’interventions, soit de simplement garder la personne à flot (soutien communautaire) ou de faire de la plongée sous-marine (explorer les causes immergées de la crise).

Le modèle des marées vise à fournir des soins axés sur la personne (famille). Il devrait reconnaître les besoins fondamentaux de la personne pour sa sécurité, existentielle et physique; reconnaître la capacité des personnes à s’adapter aux circonstances changeantes de la vie; mettre l’accent sur les ressources personnelles et interpersonnelles qui existent pour ces personnes. Le modèle reconnaît que nous devrions aspirer à faire tant soit peu ce que nous devons faire pour aider à soutenir la personne. L’intervention, non pas l’interférence, devrait être notre mot d’ordre.

le premier pas

soumissions

premier

pp

pas

Vous pouvez soumettre vos articles ou autres contributions par la poste ou sous forme de disquette:

Au Rédacteur, *Premier pas*
75 rue Albert, Pièce 801
Ottawa, Ontario K1P 5E7

Télécopieur: (613) 237-4442 Courriel: grobelin@ahf.ca & wspear@ahf.ca. Renseignements additionnels sur page 2.



la Fondation Espoir des générations

Nous remercions tous nos commanditaires pour leur appui lors de notre quatrième tournoi de golf, qui a eu lieu au Loch March Golf & Country Club (logos and names of all corporate teams as well as hole sponsors) [I have highlighted these for Wayne]. Nous avons recueilli plus de 11 000\$ pour la Fondation Espoir des générations. Cette somme servira à financer des initiatives de santé pour les personnes et communautés autochtones affectées par les séquelles des pensionnats pour Indiens du Canada. Nous sommes convaincus que la Fondation Espoir des générations jouera un rôle significatif en sensibilisant le public au sujet du processus de guérison et de réconciliation. Prendre conscience de ces deux processus et admettre leur importance sont les deux éléments qui permettent aux Survivants, à leurs familles et à leurs descendants d’amorcer leur cheminement vers la guérison.



Lancaster

Perspective patronale en droit de l'emploi et relations de travail
Labour and Employment Law for Employers

Emond Harnden LLP



Connor, Clark & Lunn
Investment Management Ltd.



**BORDEN
LADNER
GERVAIS**



From anywhere... to anyone De partout... jusqu'à vous



Les Métis et les séquelles des abus perpétrés dans les pensionnats

Les réactions à l’oppression et à l’angoisse vécues dans les pensionnats varient d’une personne à l’autre, et d’une culture à l’autre. Certaines façons les plus courantes de faire face a des situations horribles qui arrivent aux gens c’est le déni de ce qui leur est arrivé, d’étouffer toute envie d’en parler, vivre avec la honte ou vivre dans la peur. Cette façon de faire face à de tels traumatismes causés par les pensionnats conduisent à d’autres situations problématiques. Des problèmes tels que la colère, la rage, l’alcoolisme, les toxicomanies, la dépression, le suicide ou des comportements suicidaires sans compter l’incapacité de faire face aux exigences quotidiennes de la vie en général.

Conséquemment, une expérience commune à un bon nombre de Survivants actuels des pensionnats ou de générations précédentes c’est l’emprisonnement ou encore l’arrestation de leurs enfants par des agences de protection de l’enfant et de la famille. De cette façon on vient de boucler le cycle de l’abus : les Autochtones sont à nouveau séparés de leur famille et de leur communauté.

Nous savons, grâce à des études qui se sont penchées sur les Métis d’une part et après nombre d’années de services spécifiques dirigés vers les Métis d’autre part (emploi et formation, enfant et famille, éducation..), que cette population souffre de problèmes similaires que ceux rencontrés chez les Premières Nations. Cependant, pour des raisons autres, Les Métis sont peu enclins, comparés aux Autochtones, à « révéler leur histoire » et de faire le lien entre les problèmes qui affligent la population et leur séjour dans les pensionnats.

Il existe un certain nombre de facteurs qui expliquent cette hésitation. Un premier facteur est relié au terme cri : « Otipemisiwak »; ce terme traduit bien l’esprit qui caractérise les Métis. Un peuple dont la culture considère « être en possession de tous ses moyens, être en contrôle de soi-même » comme une vertu, aura beaucoup de difficultés d’admettre que les pensionnats les ont dérobé de leur pouvoir, et de leur indépendance. De plus, les Métis de langue française, un groupe très influent auprès de la population métisse au Manitoba, ont historiquement parlant tissé une association solide avec l’Église Catholique Romaine, association qu’ils continuent d’entretenir aujourd’hui. Cette association constitue un défi pour les Survivants métis de s’identifier et d’exposer les abus auxquels ils ont été soumis et qu’ils ont endurés.

Pour un Survivant, reconnaître les abus et raconter son histoire, peut initier cette liberté de vouloir explorer en profondeur sa situation de victime et les représailles qui en découlent. C’est le premier pas à prendre dans le processus de guérison. Il est indispensable que le premier pas, celui de reconnaître, soit pris dans un environnement qui offre à la fois support et sécurité. Partager son histoire avec d’autres personnes qui ont vécu la même expérience présente certainement des avantages. C’est un fait de reconnaître que l’on a été injustement traité, que l’on vous a causé du tort, en présence d’un groupe avec lequel vous avez bon nombre de points communs, ce qui facilite l’écoute et le partage de l’histoire. Ceci peut soulager la personne d’un énorme poids et lui permettre de voir plus clairement les démarches à entreprendre et à poursuivre face aux abus qui lui ont été infligés.

Après la reconnaissance des abus, un Survivant ressent le besoin d’aller encore plus loin et de remédier à sa situation. Il existe certaines options à considérer, mais il n’existe pas de solution universelle qui s’applique à tous de façon uniforme. Parce que les actions des responsables/des dirigeants des pensionnats, directement reliés à l’héritage des abus physiques et sexuels, sont des actions criminelles, les moyens offerts par le système légal canadien représentent à juste titre une option à considérer. Cependant cette option ne peut s’attaquer aux besoins émotionnels, psychologiques, culturels et spirituels identifiés chez la majorité des Survivants métis.

Au fur et à mesure que les gens prennent conscience de l’histoire des abus physiques et sexuels et que des Survivants décident de s’identifier, des inquiétudes de taille se sont manifestées en rapport avec la compétence et la suffisance des services et des ressources pour traiter les Survivants des pensionnats. La plupart des services et des ressources qui existent ne sont pas de nature « conviviale », sont mal équipés pour traiter les nombreux problèmes spécifiques aux Métis et auxquels font face les Survivants. Dans certaines régions du Manitoba, les ressources communautaires sont totalement absentes (spécifiquement dans le nord).

Les autorités régionales de la santé, de la santé mentale, les travailleurs, les médecins, les infirmières et tous ceux impliqués dans le domaine de la « santé », sont-ils capables de comprendre les problèmes auxquels les Survivants métis font face ?

Ces travailleurs sont-ils réceptifs, font-ils preuve d’empathie envers les Survivants des pensionnats ? Les services offerts par le gouvernement qui ne tiennent pas compte de façon spécifique de la culture métisse, tels Addiction Foundation of Manitoba et Mental Health peuvent –ils être efficaces pour les Survivants métis ? Les

enseignants peuvent-ils faire face à l’impact intergénérationnel que les pensionnats ont sur les enfants et petits-enfants des Survivants ?

Existe-il quelque agence pour soigner les effets qui résultent de l’action d’extraire les enfants du foyer familial et de la communauté pour ensuite les ramener en mauvais état plus tard pour les rendre à leur famille et leur communauté affaiblies ? Comment atteindre ce bien-être familial quand les familles métisses sont continuellement déchirées, démembrées par des séparations décidées par les cours de justice, les peines de prison, les placements en foyer d’accueil et d’autres institutions ? Avec ce renouveau on voit apparaître une plus grande ouverture que ce que les moyens traditionnels peuvent offrir quand quelque chose va mal. Si des soins qui tiendraient compte de la dimension culturelle métisse devaient être mis de l’avant, à quoi ressembleraient-ils et en quoi seraient-ils différents ? Serait-il que les Métis qui ne sont pas nés et élevés dans un environnement le mode de vie possède encore une influence sur le caractère soient adaptés et plus à l’aise avec des services copiés sur les modèles de services courants ?

Certains Survivants métis préfèrent des méthodes de guérison qui proviennent du coté autochtone correspondant à l’héritage métis (p. ex;. roue de médecine, sueries, cérémonies, langue, les guérisseurs) D’autres Métis sont plus à l’aise avec le pouvoir de guérison lié à la nourriture traditionnelle métisse, le violon, la danse, les rassemblements ou les gémissements (comme lors des veillées funèbres traditionnelles métisses). Il est certain que le rétablissement du groupe de la famille métisse étendue est un facteur essentiel dans la guérison requise pour mettre fin aux traumatismes infligés par les pensionnats.

Quelques que soient les moyens utilisés pour livrer les services requis ou pour favoriser la guérison, il est important que les méthodes utilisées soient en harmonie avec les traditions culturelles qui ont été interdites dans les pensionnats. Ce sont ces traditions mêmes qui ont cimenté les liens familiaux et nourri leur identité culturelle. C’est pourquoi transférer la responsabilité des services que la population métisse requiert sous contrôle métis est important. C’est un facteur clé d’établir des services avec une approche qui tient compte de la culture plutôt que d’avoir des services qui ignorent cette culture.

Rétablir le Bien-être et la Guérison pour les Survivants métis

Le fait que certaines Églises ont demandé aux Survivants des pensionnats le pardon et ont exprimé leur ouverture vers la réconciliation présente un dilemme pour les communautés





métisses du Manitoba. Ceux qui ont fréquenté les pensionnats et qui ont eu des expériences passables résultant en une implication continue avec l’église pourraient être portés à se porter à la défense de celle-ci et accepter les excuses des représentants officiels de l’église. Par contre ceux qui ont subi des abus physiques et sexuels dans les pensionnats continuent à nourrir beaucoup de colère à l’endroit de l’église. Même si certains ont réglé leur problème de colère à l’endroit de l’église, ils sont fermement déterminés à ce que la justice punisse les coupables et que la redevabilité des institutions en cause soit clairement établie. Les réactions mitigées de la population métisse signifient que ces inquiétudes doivent être traitées avec beaucoup de doigté et de tact.

Certains Survivants adhèrent encore au christianisme et soutiennent avoir réglé le problème de la douleur et de la souffrance à travers leur foi dans les enseignements de la Bible en rapport avec la réconciliation et le pardon. Est-il possible que ceux qui ont trouvé ce moyen pour s’en sortir acceptent le fait que des Survivants métis puissent adopter des approches traditionnelles et holistiques qui leur conviennent mieux ? Est-il possible que ceux qui se sont alliés à l’église et que ceux qui sont plus à l’aise avec les méthodes traditionnelles tous deux acceptent que d’autres Métis aient choisi d’embrasser des traitements/services plus modernes qui impliquent le counselling et la thérapie ?

Quelque soit l’approche préconisée par les Métis pour régler l’héritage des abus physiques et sexuels liés aux pensionnats, les résultats des abus et de la violence ne disparaissent pas parce que quelques représentants d’église ont reconnu certaines de leurs responsabilités et ont demandé le pardon. Il est clairement établi, les abus ont eu un impact sur les générations suivantes, les enfants et petits-enfants des Survivants. De plus, il ne faut pas ignorer les tentatives par l’église et le gouvernement pour christianiser/civiliser la population métisse a eu pour résultat la perte de la langue, de la culture, de la famille, de fierté et du mode de vie traditionnel métis. En tout dernier lieu, les efforts de l’église / l’état pour contenir l’identité culturelle ont pu avoir comme résultat de provoquer chez les Métis d’avoir honte de leur héritage indien et même de le cacher. Certains dirigeants d’église ont exprimé des regrets sincères en rapport avec le mal et les torts infligés par le passé, mais de dire « je suis désolé » ne représente pas la fin du processus de guérison pas plus que du rétablissement.

Par des moyens retors tels la honte, l’humiliation, l’interdiction de l’usage des langues et des coutumes traditionnelles et de flagrants mensonges, les églises ont réussi à déformer et à dénaturer les opinions des étudiants concernant leurs propres racines culturelles. Le gouvernement, pour ne pas être en reste, a également contribué en rendant certaines pratiques de coutumes illégales (p. ex.; danses du soleil, fêtes bruyantes) et d’autres coutumes ont été bannies par l’église (p. ex.; les sueries, la pratique de médecine traditionnelle). Dans certaines communautés métisses, l’église confisquait tous les violons de la communauté et les brûlait et allait jusqu’à interdire la danse. L’église enseignait que pareilles activités étaient des pratiques païennes et qu’elles faisaient partie de la nature sauvage et primitive des Autochtones.

Les tentatives de génocide culturel du passé n’ont pas n’ont pas été totalement couronnées de succès. Aujourd’hui nous assistons à un réveil, à un regain d’intérêt pour l’héritage et les racines culturelles métis. Le regain d’intérêt pour le Michif chez les Métis vient confirmer que la volonté et les aspirations de la Nation métisse n’ont été totalement éliminées.

Récemment Pemmican Publication, une maison d’édition métisse mise sur pied par MMF (Manitoba Metis Foundation), a publié un livre intitulé : Past Reflects the Present : The Metis Elders Conference (le Passé Reflète le Présent : La Conférence des Aînés métis). C’est un recueil d’histoires des Aînés métis contemporains qui racontent ce qui était pratiqué dans leurs communautés à l’époque lorsqu’une personne brisait la loi ou qu’elle ne respectait pas ses engagements vis à vis de ses enfants et de sa famille. Les Métis avaient leurs méthodes, leurs moyens pour faire face à la maladie et aux blessures physiques et émotionnelles, des moyens qui mettaient à profit les cadeaux offerts par la nature.

Le désir chez les Métis du Manitoba de consolider une notion de la famille forte et de rétablir une vie communautaire vibrante d’activités augurent bien pour l’avenir de la famille et pour le bien-être de la communauté. Parallèlement à ce renouveau culturel on voit apparaître une plus grande ouverture aux méthodes traditionnelles, à ce qu’elles peuvent offrir comme solutions dans le cas o_ quelque chose irait mal. En fait il s’agit des pratiques et coutumes qui ont été interdites, condamnées, bannies et illégales qui présentent un potentiel de guérison recherchée. En rétablissant les vieilles méthodes qui ont résisté à l’épreuve du temps, en tenant compte du contexte et de la réalité d’aujourd’hui et que les familles se sentent libérées des traumatismes du passé, les Métis pourront à nouveau retrouver leur qualificatif « Otipemisiwak » - personnes en possession de tous leurs moyens.



Une Prière Ojibway

Ô Grand Esprit, dont j’entends la voix dans les vents
et dont le souffle donne la vie à toutes choses, écoute-moi.
.
Je viens vers toi comme l’un de tes nombreux enfants ; je suis
faible... je suis petit... j’ai besoin de ta sagesse et de ta force.
.
Laisse-moi marcher dans la beauté, et fais que mes yeux
aperçoivent toujours les rouges et pourpres couchers de soleil.
.
Fais que mes mains respectent les choses que tu as créées, et
rends mes oreilles fines pour qu’elles puissent entendre ta voix.
.
Fais-moi sage, de sorte que je puisse comprendre ce que tu as
enseigné à mon peuple et les leçons que tu as cachées dans
chaque feuille et chaque rocher.
.
Je te demande force et sagesse, non pour être supérieur à mes
frères, mais afin d’être capable de combattre mon plus grand
ennemi, moi-même.
.
Fais que je sois toujours prêt à me présenter devant toi avec des
mains propres et un regard droit.
.
Ainsi, lorsque ma vie s’éteindra comme s’éteint un coucher de
soleil, mon esprit pourra venir à toi sans honte.

Le modèle Tidal et le contexte Maori

Jacquie Kidd

Avant de commencer à discuter l’application du modèle Tidal au contexte Maori, il faudrait explorer la signification exacte de ce contexte.

Tout d’abord, il est important de signaler, dès le début, qu’être Maori est à la fois une expérience individuelle et collective. La collectivité est représentée dans notre mythologie, dans les concepts créés par notre langage (malgré les diverses variations dialectiques) et dans la reconnaissance que nous avons les uns pour les autres. Cette reconnaissance représente quelque fois une recherche déguisée en vue d’établir un lien; « d’où venez-vous ? » ou « qui sont les membres de votre famille ? » Quelques fois, tout simplement un sourire, ou un mouvement du menton suffit à reconnaître la parenté des Maori.

L’individualité est représentée par les divers moyens que les individus utilisent pour se définir comme Maori. En tant qu’ancienne culture nous avons été colonisés de plusieurs façons différentes; de force par les Britanniques durant les années 1800 et le début des années 1900, de manière coercitive par les lois et les politiques, bénévolement par les mariages mixtes et maintenant volontairement (il semblerait) par la culture américaine. Être Maori peut, effectivement, prendre plusieurs formes. Sans oublier ces dernières influences, chaque iwi (tribu) avait ses propres kawa (les coutumes, les protocoles) et un dialecte, alors même à l’époque pré-Européenne, l’expérience d’être Maori variait de région en région.

Mon expérience de Maori est influencée par un mariage mixte, tôt, une assimilation à tous les niveaux de mon éducation et le fait que j’ai déménagé assez loin de la région d’où vient notre iwi. Alors, mes mots sont ceux d’un individu, qui écrit en tant qu’individu mais qui partage des croyances communes avec whanau (la famille), hapu (la famille étendue), iwi la tribu et toute la nation Maori. Un Maori qui lit ce que j’écris pourrait contredire ma perception, et dans ce débat il existe une célébration parce que la voix puissante de la colonisation est passée sous silence, pendant que nous explorons qui et comment sont les Maori.

Le mot Maori qui signifie la spiritualité est wairua. Si on le traduit mot à mot, Wairua signifie les deux eaux. Ceci crée immédiatement une affinité avec la métaphore de l’eau du modèle Tidal, avec les images de la dualité des eaux qui sont à la fois sauveur de vie et danger, calmes et violentes, soutien et exagération, paisibles et puissantes. La nature chaotique de l’eau, avec sa nature mystérieuse et son élément de pouvoir reflètent la mobilité consistante de la vie et la nature inconnue des forces qui ont des effets sur nous. Ma conception du modèle Tidal explique qu’il démontre, chez les personnes, une façon d’être basée dans la spiritualité.

La spiritualité pour beaucoup de Maori contient l’essence de tout ce qui est important dans la vie. L’eau détient une place centrale dans la spiritualité Maori, ce qui est évident dans le mihi (salut) que les Maori partagent lorsqu’ils se rencontrent. Le mihi fait une référence spécifique au corps de l’eau qui est sacré pour cette personne. Pour moi, la référence à « mon lac », Omapere, offre non seulement un repère afin que les gens puissent trouver ma maison, mais elle offre aussi une reconnaissance de ma source de spiritualité. Aller chez soi pour se purifier dans les eaux spirituelles ressemble au symbole d’un enfant qui retourne dans le ventre de sa mère pour renaître. En utilisant l’eau pour sa métaphore philosophique centrale, le modèle Tidal offre un modèle de soins qui cadre bien avec l’utilisation de l’eau pour la guérison et la purification et une manière de nous montrer la direction vers de nouveaux débuts ou au moins une continuation rafraîchie de notre trajet.

L’eau peut représenter une métaphore puissante, mais elle est aussi ancrée dans la réalité. En plus de retourner aux eaux de la maison pour la purification et le renouveau, les personnes utilisent l’eau pour une purification symbolique, ou pour la purification d’un article ou d’un lieu. Ensuite, il existe aussi le pouvoir de guérison par l’eau si on marche à côté de la rivière ou sur une plage, les propriétés de santé qui proviennent de l’eau potable et le confort physique du flottement au-dessus des eaux profondes. Alors, l’eau représente un thème central de vie physique et spirituelle pour les Maori, et donc le modèle Tidal s’harmonise parfaitement en termes symboliques et métaphoriques.

En terme plus pratique, le modèle Tidal conçoit les problèmes de santé mentale comme les « problèmes de la vie », et comme tel, il reconnaît l’importance des liens humains. L’humanité de cette vision reflète la concentration Maori sur la famille. La famille est, cependant, beaucoup plus qu’un groupe nucléaire. La famille est whanau, hapu et iwi. La famille commence avec tupuna (les ancêtres) depuis plusieurs générations et inclut tous les cousins, les tantes, les oncles, les nièces et les neveux qui ont été créés par ces ancêtres. En tant que Maori, une personne fait partie du tout. Une personne seule n’est pas perçue comme une personne saine, en bonne santé ni complète.

Les implications du travail d’infirmière en ce qui concerne donner des soins aux personnes qui connaissent cette vision du whanau (famille) sont extraordinaires. Les questions de consentement, de vie privée et de confidentialité sont révisées. Dans le whanau qui continue les moyens traditionnels, la personne qui est identifiée comme ayant une maladie mentale pourrait ne pas être celle qui consent à suivre le traitement. La personne qui y consent peut être une personne plus âgée, peut être un kaumatua (un Aîné) ou une kuia (une Aînée). La whanau peut se référer à cette personne comme à une tante ou un oncle, et cela peut prêter à confusion pour l’équipe responsable des soins de voir que cette personne détient autant de pouvoir tout en paraissant aussi inoffensive ou même timide. Le modèle Tidal offre une manière d’être avec le whanau au cours de leur expérience de

« santé mentale ». Sans définir le système humain dans lequel une personne existe, le modèle Tidal donne toute validité à la structure de la whanau et apprécie les variations qui se présentent.

Les tupuna (ancêtres) qui ont un statut très important dans le monde Maori occupent aussi une position clé dans le concept de la maladie mentale chez les Maori. En gardant une porte ouverte entre ce monde et celui du passé, en conservant un passé vivant et pertinent, et en prenant une part active dans les vies de beaucoup de Maori, tupuna peut ressembler aux symptômes d’une psychose aux yeux des occidentaux. Le modèle Tidal demande à ce que les donneurs de soins interrogent la personne sur sa maladie et sur la signification de ses symptômes selon elle. Ensuite, le modèle Tidal donne aux Maori une vraie possibilité de décrire la différence entre les symptômes de détresse et le confort ou le défi de l’implication des tupuna dans la vie de tous les jours. En situant la personne au centre de sa propre expérience, les croyances et les évènements marginalisés auparavant peuvent alors être inclus dans l’expérience de guérison.

En ce qui concerne mon expérience de Maori dans le « système de santé mentale » je crois qu’un montant énorme d’énergie peut être utilisé par l’équipe des donneurs de soins pour essayer d’aligner les progrès de la personne avec une idée préjugée de ce que représente le bien-être. Ceci a souvent comme résultat une perte de l’individu car ils disent « Je ne sais pas comment être de la façon que vous me le demandez. Montrez moi comment faire, sauvez-moi ». Le modèle Tidal vise à promouvoir activement le soutien des professionnels de la santé et leur implication réelle en tant que personnes désireuses d’aider qui s’engagent vraiment dans une discussion mutuelle afin de déterminer le suivi de la guérison, adhérant ainsi à la personne qui travaille avec une image de bien-être qui représente une réalité culturelle pour elle.

Mon expérience du modèle Tidal dans ma pratique n’est pas très extensive, car je détiens seulement 12 mois de pratique depuis que je l’ai « découvert », et avant cela j’avais changé dans le secteur de l’éducation. Cependant, mon utilisation de ce modèle a été pratique et satisfaisante pour moi comme infirmière, mais ce qui est encore plus important c’est que ce modèle a été utile pour les personnes dont je prends soins et que j’ai rencontrées au cours de cette année. Mon but, en écrivant ce texte est d’exprimer la facilité avec la quelle j’ai pu adapter le modèle Tidal à ma vision du monde en tant qu’infirmière Maori. Également, j’ai voulu exprimer le confort et le plaisir exprimés par les personnes à qui j’ai présenté les soins apportés par le modèle Tidal. J’espère vivement que le modèle Tidal continuera à croître et à se diffuser à la fois dans l’eau et partout à l’extérieur pour que les gens, l’utilisent, le critiquent et continuent à jouir des bienfaits de son utilisation.

He aha te mea nui te Ao? He tangata, he tangata, he tangata. [Quelle est la chose la plus importante au monde ? Les personnes, les personnes, les personnes.]

Arohanui, Amitiés.

LES ÉTAPES DE LA GUÉRISON :

Extrait de : The Courage to Heal: A Guide for Women Survivors of Child Sexual Abuse (Le courage de guérir : un guide pour les femmes survivantes de l'abus sexuel pendant l'enfance) de Laura Davis et Ellen Bass.

Les personnes qui soutiennent les Survivants doivent absolument comprendre le processus de guérison. La guérison n'est jamais un progrès simple et direct. Alors, il vaut mieux le décrire comme une spirale. Dans son trajet vers la guérison, une Survivante grimpe vers le haut, mais elle revient sur ses pas plusieurs fois durant cette étape. Si vous, en tant que supporter, pouvez comprendre cette démarche, vous pourrez alors mieux soutenir le Survivant que vous connaissez.

Il existe plusieurs façons de décrire le processus de guérison. La plupart sont à la fois valables et utiles à la compréhension du processus de guérison. La roue de médecine utilisée par plusieurs cultures autochtones en Amérique du Nord représente une manière de décrire la guérison et l'équilibre que nous nous efforçons tous d'atteindre. Ellen Bass et Laura Davis ont une autre description, souvent utilisée par les Survivants et les organisations communautaires.

Bass et Davis ont décrit les étapes de la guérison que traverse une Survivante. La plupart de ces étapes sont absolument nécessaires. Pourtant, (certaines de ces étapes d'urgence, rappelant le souvenir de l'abus, la confrontation avec la famille, et le pardon) ne sont pas applicables à toutes les femmes. Une fois que ces descriptions sont expliquées à un Survivant (homme ou femme) cette information devient vitale à tout supporter, qu'il s'agisse d'un partenaire, d'un membre de la famille, d'un ami, du thérapeute ou de tout autre soutien professionnel. Au plus nous avons de connaissance sur l'abus, ses effets et la guérison, au plus nous pouvons aider les Survivants durant notre vie et par la même occasion guérir aussi. La suite explique comment Bass et Davis décrivent les étapes du trajet vers la guérison.

La décision de guérir

Quand vous reconnaissez les effets de l'abus sexuel dans votre vie, il faut absolument vous engager activement à guérir. La guérison profonde arrive seulement quand vous la choisissez et que vous avez la volonté de vous changer.

L'étape d'urgence :

Quand vous commencez à faire face aux souvenirs et aux sentiments opprimés, cela peut vous entraîner dans un désastre total. Alors souvenez-vous que ceci représente seulement une étape et que celle-ci ne durera pas toujours.

Le souvenir

Beaucoup de Survivants ont tendance à effacer tout souvenir de ce qu'il leur est arrivé quand ils étaient enfants. Ceux qui n'oublient pas les incidents mêmes oublient souvent ce qu'ils ont ressenti au moment même de l'incident. Alors, le souvenir est le processus qui replace ensemble la mémoire et le sentiment.

Croire que c'est arrivé

Les Survivants ont souvent tendance à douter de leurs propres perceptions. Arriver à croire que l'abus a vraiment eu lieu et que ceci vous a réellement blessé représente une partie vitale du processus de guérison.

La rupture du silence

La plupart des adultes survivants ont gardé l'abus secret durant toute leur enfance. Raconter à une autre personne ce qui vous est arrivé représente une force puissante qui a le pouvoir de vous aider à vous débarrasser de votre honte de victime.

Comprendre que ce n'est pas votre faute

Les enfants croient généralement que l'abus est de leur faute. Les adultes survivantes doivent absolument attribuer la faute à son responsable, c'est à dire accuser directement les abuseurs.

Le contact avec l'enfant doit venir de l'intérieur

Beaucoup de Survivants ont perdu le contact avec leur propre vulnérabilité. Le contact de l'intérieur avec l'enfant peut vous aider à ressentir de la compassion envers vous-même, plus de colère envers votre abuseur et un degré plus grand d'intimité avec les autres.

Avoir confiance en soi-même

Le meilleur guide vers la guérison est votre voix intérieure. Faire confiance à vos propres perceptions, sentiments et intuitions est un apprentissage qui devient la base de l'action à mener dans le monde extérieur.

Pleurer et faire son deuil

En tant qu'enfant abusé et ensuite en tant qu'adulte luttant pour survivre, beaucoup de Survivantes n'ont pas vraiment pu ressentir leur perte. Les larmes vous permettent d'honorer votre douleur, de vous en défaire et de mieux regarder le présent.

La colère : la base de la guérison.

La colère est une force très puissante et très libératrice. Que vous ayez à vous mettre en contact avec elle ou que vous en ayez à revendre, le fait de diriger votre colère spécifiquement vers votre abuseur et vers ceux qui ne vous ont pas protégé même s'ils avaient pu le faire est une partie essentielle de la guérison.

La révélation et les confrontations

La confrontation directe avec votre abuseur n'est pas possible pour chaque Survivante, pourtant elle peut représenter un outil de nettoyage dramatique.

Le pardon

Le pardon de votre abuseur n'est pas absolument essentiel dans le processus de guérison, mais il est souvent le plus recommandé. Par contre, le pardon de vous même est obligatoire.

La spiritualité

Le sentiment d'avoir une puissance plus forte que vous même aide beaucoup dans le processus de guérison. Votre spiritualité vous est complètement unique. Peut être vous la trouvez dans des pratiques culturelles traditionnelles, dans des religions organisées, dans la méditation, la nature ou dans un réseau de soutien.

Résolution et continuation

En passant par ces étapes différentes maintes et maintes fois, vous arrivez à atteindre un point d'intégration. Vos sentiments et vos perspectives se stabiliseront. Vous arriverez à trouver un terrain d'entente avec votre abuseur et avec les autres membres de la famille. Vous ne changerez pas votre propre histoire, mais vous allez faire des changements profonds et permanents dans votre vie. Après avoir acquis une prise de conscience, de la compassion et plus de pouvoir grâce à la guérison, vous aurez l'occasion de travailler pour obtenir un monde meilleur.

INITIATIVE DE SOINS
COMMUNAUTAIRES DU
CENTRE MA MAWI WI CHI
ITATA SAKI(HI)TOWIN
MAAMAWINOM
(réunions de couples)

SAKI(HI)TOWIN MAAMAWINOM représente pour les couples l’occasion de se rencontrer et de découvrir de nouveaux moyens pour améliorer la compréhension de leur relation. Durant ce cheminement qui dure une semaine, les couples font des expériences uniques. Cette retraite d’une semaine est intense, dans le sens que nos journées sont remplies d’activités depuis le matin très tôt jusqu’au soir très tard.

Ce que ce n’est pas? SAKI(HI)TOWIN MAAMAWINOM n’est pas un programme où on reçoit un traitement, ce n’est pas non plus un groupe thérapeutique, ce n’est pas une séance de counselling ni un programme de guérison. Mais, c’est plutôt une simple occasion et rien de plus.

Qui peut y participer ? N’importe qui, vivant en couple, qui a une relation de couple actuellement et qui recherche des moyens pour créer une relation plus saine et plus heureuse. Cette personne doit s’engager à être présente toute la semaine. Elle doit être sobre d’alcool et de drogue pendant au moins les quatre jours qui précèdent cette semaine de rencontre.

Comment aidons-nous les couples qui participent? L’Initiative des soins communautaires se charge de tous les frais y compris des frais de transport, de repas et de logement des couples qui participent à SAKI(HI)TOWIN MAAMAWINOM. Seuls les frais de garderie sont négociables, selon le besoin.

Avant de participer ... On demande aux couples de mentionner trois points sur lesquels ils désirent travailler au sein de leur relation. Il faut que les couples soient stimulés et désireux d’apprendre, qu’ils soient ouverts aux défis et qu’ils acceptent les risques.

Le programme de SAKI(HI)TOWIN MAAMAWINOM commence par un rassemblement d’une semaine où on invite un maximum de 10 couples à assister et à participer dans un voyage de découverte de soi même et de guérison.

Avant de procéder aux invitations, l’équipe d’animateurs conduit des entrevues auprès des couples afin de les préparer et de commencer à un peu les connaître. Au cours de ce processus d’entrevues, on leur transmet de l’information et on leur demande à quoi ils s’attendent durant

cette semaine de rassemblement. On offre aux couples une vue d’ensemble des activités qui vont avoir lieu, sans en partager les détails. Nous procédons ainsi parce que nous avons trouvé que lorsque les gens savent à l’avance ce qu’ils vont faire, ils ont tendance à se « mettre en tête » les activités, les exercices et les cérémonies. Selon notre expérience, il vaut donc mieux procéder ainsi.

CINQ ÉLÉMENTS

1.Se connaître- La première journée du rassemblement est conçue pour que les participants se rencontrent, apprennent à se connaître et aussi commencent le processus de « s’abandonner » et de faire confiance au besoin de prendre des risques dans le processus tout entier. Nous utilisons des exercices et des activités pour briser la glace et également des techniques de formation d’équipe. De plus, nous incorporons un « système de compagnon » pendant toute la semaine, c’est à dire que nous accouplons les participants par deux, d’abord pour qu’ils essayent d’encore mieux se connaître et aussi pour qu’ils se soutiennent l’un l’autre durant toute la semaine afin d’être présents et ponctuels à toutes les activités organisées. Cette méthode est tout à fait intentionnelle pour que les couples commencent le processus de la formation de relations sociales avec d’autres personnes. D’après notre expérience, nous remarquons qu’il est vrai que plusieurs ont tendance à s’isoler des autres couples pour des raisons multiples et diverses. Pendant ce premier jour, nous offrons une occasion pour que les couples présentent trois points qu’ils désirent changer sur eux-mêmes comme moyen de créer une relation plus saine et plus heureuse. De plus, dans cette première journée les couples et tous les participants ont la possibilité de participer à une cérémonie de cabane à suerie. Le thème de cette cérémonie de cabane à suerie s’intitule : « le début du voyage ». Les participants peuvent alors partager (a) leur sentiment sur leur présence ici cette semaine (b) ce qui les a décidé à être présent dans ce rassemblement cette semaine (c) quels sont leurs espoirs et leurs rêves pour leur relation ? (d) à quoi ressemble leur relation idéale ? Les participants qui ne veulent pas assister à la cérémonie de cabane à suerie peuvent participer à un cercle de partage dans l’édifice central qui a lieu simultanément avec la cérémonie de cabane à suerie. Durant le cercle de partage les mêmes questions seront posées.

2. Hier- Le deuxième jour débute avec une cérémonie d’ouverture. Cette cérémonie d’ouverture aura comme but principal de marquer un nouveau départ. Chaque couple est invité cérémonieusement dans le cercle refermé par leurs poignets en symbole de leur unité en tant que couple. Une fois que tous les couples sont entrés dans le cercle, ils sont invités à

allumer une chandelle à trois mèches. Chaque mèche symbolise chaque personne en tant qu’individu (homme et femme) et la troisième les représente en tant que couple. La flamme de la chandelle symbolise la vie et leur route en tant que couple.

Ensuite on présente aux participants une brève histoire de l’époque des pensionnats, en insistant sur les effets et les conséquences de ceux- ci sur les peuples des Premières Nations en ce qui concerne l’art d’être parents, les enseignements culturels, sa propre identité, les rôles, les responsabilités et les relations. Cette introduction est présentée par deux Survivants des pensionnats qui font partie de notre équipe d’animation.

Pendant le reste de cette journée, les participants se concentrent sur le souvenir de leur famille d’origine et à tous les antécédents qu’ils transportent avec eux, bons et mauvais. Nous utilisons une technique moderne intitulée les exercices de « liens familiaux » qui a été développée par Virginia Satir pour illustrer les liens familiaux et leurs effets sur les relations d’aujourd’hui. Nous utilisons aussi des exercices pour encourager les gens à analyser le bagage qu’ils transportent dans leur vie. Nous créons aussi une cérémonie pour que les participants puissent se défaire d’une partie de ce bagage. Cette cérémonie s’appelle « une cérémonie de détachement ». Avant cette cérémonie on demande aux participants de se concentrer sur ce qu’ils désirent oublier. Selon notre expérience, les participants veulent oublier tous les abus subis pendant leur enfance, les abus sexuels, les questions de pertes et de douleur, les ressentiments et d’autres questions personnelles non résolues. Après une contemplation sérieuse, on demande aux participants de trouver un symbole; une branche, une plante ou un saule et de les apporter à la cérémonie du feu. Dans cette cérémonie du détachement, chaque participant s’approche du feu et nomme ce qui se détache de lui. D’après les informations que nous recueillons des participants, nous relevons que de tous les exercices et toutes les activités de la semaine, cette cérémonie est classée comme étant la plus puissante et la plus utile à la guérison par rapport à tout ce qui est offert durant toute la semaine.

Les participants s’impliquent ensuite dans un exercice de dessin/ d’art/ et de psychodrame afin de réfléchir sur la personne qu’ils ont été. Cet exercice nommé le Masque de la vie, représente l’occasion de reconnaître que chacun de nous détient une expérience et une identité uniques enracinées dans nos expériences de croissance dans nos familles d’origine et dans nos communautés. On donne aux participants des masques et de la peinture et on leur demande de peindre la moitié du masque. Ensuite, on invite tous les participants à expliquer leur masque et à raconter leur histoire à tout le groupe. Alors, tout le groupe devient témoin de chaque histoire et





du trajet de chacun dans la vie. Les participants ont mentionné que cet exercice représentait une occasion de réfléchir sur leurs douleurs, leurs luttes et aussi sur leur force. Nous finissons la journée par des soins personnels, nous présentons aux participants le besoin de prendre soin de soi même par des techniques comme le massage et la thérapie de relaxation. On fait faire cette expérience aux participants pour leur démontrer le pouvoir de guérison de ces deux types de techniques différentes. Plusieurs participants ont demandé des copies des cassettes de méditation et de relaxation pour leur utilisation personnelle. Le projet donne aux couples ces cassettes en cadeau afin de les encourager à continuer la pratique de ces techniques chez eux.

3. Aujourd’hui - la troisième journée commence par un exercice de méditation où on emmène les participants dans un trajet qui leur permet de visualiser ce à quoi ressemblent des relations, une communauté et une famille saines. Tout ce que nous faisons ce jour là se concentre sur le couple qu’ils sont aujourd’hui. On présente au couple la famille d’origine, on explore avec les couples « comment ils en sont arrivés à être ce qu’ils sont en couple » ce que c’est qu’ils aimaient de l’autre personne avec d’autres concentrations centrées sur les rôles, les responsabilités et avec une insistance particulière sur l’intimité.

Les couples ont la possibilité d’observer leur relation au temps présent et de voir ce qui fonctionne bien actuellement, ce qui ne fonctionne pas, ce qui constitue le règlement des problèmes et quel en est le prix. De plus, les participants finissent l’autre côté du masque pendant cette journée, tout en réfléchissant à la personne qu’ils veulent devenir (leur rêve et leur vision).

Pour terminer la journée, on présente une activité pour laquelle les hommes restent dans l’édifice de formation, tandis que les femmes vont dans une des cabines. Après ce moment là, les participants ne savent plus ce que leur contrepartie est en train de faire.

On explique alors aux hommes l’importance de partager la responsabilité pour que la relation devienne plus saine et plus forte et pour qu’ils comprennent qu’ils ont eux aussi un rôle spécifique à jouer. Ensuite on donne deux tâches aux hommes, la première sera de transformer la section de formation en une salle à manger élégante, on leur fournit des nappes, des chandelles, de la musique, des fleurs et on les encourage à être le plus créatif possible dans cette transformation. La seconde tâche consistera à préparer un repas de gourmets. Pour cette soirée, les cuisiniers du centre ne préparent pas le repas, mais les hommes préparent le repas au complet.

Pendant que les hommes préparent la salle à manger et le repas, les femmes ont l’occasion de se refaire une beauté. Tout le nécessaire leur est fourni et les animatrices aident les femmes à se faire belles. Une des animatrices est une coiffeuse professionnelle et spécialiste des soins de beauté. L’objectif principal

de cette soirée est de démontrer l’importance de la « qualité du temps » et l’importance de se souvenir comment ils « sont devenus un couple ». Les participants nous ont dit au sujet de cette expérience « qu’elle leur rappelait la raison et le moment où ils sont devenus un couple pour la première fois et ce qui les a attirés l’un vers l’autre. »

La soirée se termine avec une discussion sur « l’intimité » . Nous voulons insister là-dessus pour valoriser la signification du sexe et la présenter comme un sujet juste et sain. C’est par des expériences partagées que nous avons découvert que l’un des effets de l’époque des pensionnats était d’avoir rendu le mot sexe « tabou » et aussi « qu’il ne fallait pas en parler ». Certains participants sont revenus et nous ont dit « qu’ils avaient compris qu’ils existaient des barrières malsaines autour de l’idée de la sexualité », d’autres nous ont dit qu’ils avaient entendu parler de la sexualité par leurs amis, les média, les journaux quand ils étaient adolescents au lieu d’en entendre parler par leurs tantes, leurs grands parents ou leurs parents.

4. Demain - Le thème central de cette journée est la présentation des principes et des valeurs fondamentales dans une relation saine. Les participants étudient chaque principe en faisant des exercices et des activités afin de bien comprendre le sens de chaque principe et de chaque valeur.

Pendant cette journée, on invite les participants à se joindre encore une fois à une cérémonie de cabane à suerie et aussi à participer au cercle de partage qui a pour thème central « la cérémonie de la renaissance ». À ce moment là, il y a aussi, pour les participants qui le désirent, la possibilité de recevoir « leurs noms spirituels et traditionnels ». Jusqu’à maintenant, plusieurs des participants ont saisi cette occasion.

La soirée s’achèvera par une « cérémonie de clôture ». Le thème central est « un engagement renouvelé l’un envers l’autre ». À ce moment là, chaque participant a la possibilité d’identifier un couple qu’il aimerait encourager à participer à la prochaine réunion de couples et il doit indiquer comment il va soutenir et encourager ce couple pour qu’il puisse y assister.

5. Ce qu’ils doivent emporter chez eux ! Notre dernier jour ensemble se concentre sur les défis auxquels ils devront faire face une fois qu’ils seront retournés à la maison. Nous demandons aussi aux participants de réfléchir sur la manière qu’ils adopteront pour solutionner ces défis quand ils seront de retour chez eux. On demande aux participants d’identifier quel type de soutien leur sera nécessaire. Enfin, chaque participant s’engage à sa façon pour soutenir les autres couples de ce groupe à établir une relation plus saine.

De cette expérience, nous savons que les couples forment un réseau les uns avec les autres, s’invitent mutuellement pour un thé ou un café et, de cette manière, ont donc commencé le processus de planification d’un groupe de soutien qui utilise nos ressources. Pendant cette période de suivi, nous fournissons aussi aux participants des informations

sur les autres services de soutien offerts par le Centre Ma MawiWi Chi Itata et les organisations sœurs.

OBSERVATIONS DES ANIMATEURS

- En ce qui concerne nos observations informelles, nous avons noté que les participants qui ont assisté à cette réunion ont commencé à briser « l’isolement » et ont commencé à socialiser. Ils sont devenus indépendants et ont accès à nos ressources mais aussi aux ressources qui sont à leur disposition dans toute la ville. Finalement, le « processus » de devenir des hommes, des femmes, des couples et des familles vivant plus sainement, mieux et en étant plus forts leur appartient.
- Nous avons également constaté que certains individus et couples continuent ce chemin tracé et reçoivent des traitements, du counselling et de la thérapie.
- Nous avons aussi observé que certains individus et couples continuent leur éducation, suivent les traditions de la vie, cherchent un emploi et des occasions de formation et aussi déménagent dans un meilleur secteur de la ville.
- Mais nous avons aussi remarqué que certains couples ont pris la décision de se séparer après avoir participé à notre programme d’une semaine. Ceux qui ont pris cette décision ont dit que c’était une bonne décision et qu’elle avait été prise en accord mutuel.
- De façon complémentaire avec le programme Saki(hi)towin Maamawinom (en partenariat avec le Centre de la Famille Andrews Street), ce projet a développé un regroupement de femmes (Gaa-zoongaadiziwaad Anishinaabekweg – La Société des Femmes Autochtones courageuses, en partenariat avec le Centre de la Famille Andrews Street), un regroupement d’hommes (Société des Guerriers honorables, en partenariat avec l’Institut de formation Awasis) et notre programme d’Aînés (en partenariat avec la Résidence des Aînés Kekinan), notre programme de parents forts (avec la publication de 4 livres sur la vie de parents en utilisant des histoires et des légendes autochtones comme outil à l’apprentissage d’être un meilleur parent et celui d’établir de meilleures relations), notre programme de réseau de programme de bénévoles utilisant les capacités de la communauté pour leurs propres soins. Nous fournissons aussi des séances personnelles de counselling ou pour des couples ou pour la famille, et nous fournissons aussi des occasions d’apprentissage pour les organisations sœurs et le site des bureaux du Centre Mawi Wi Chi Itata comme par exemple la formation d’équipe, les cadres organisationnels d’apprentissage, les conférences organisationnelles d’apprentissage, la maîtrise de soi-même, les conférences familiales, les effets des pensionnats, le développement de ses propres capacités, l’art de guérison des histoires et la guérison des pertes et des douleurs.

LE CONSEIL D’ADMISTRATION DE LA
FONDATION AUTOCHTONE DE
GUÉRISON CONVOQUE DES
ASSEMBLÉES RÉGIONALES

Le Conseil d’administration de la Fondation autochtone de guérison a convoqué des assemblées régionales dans 5 villes du Canada afin de rencontrer les personnes, organismes, communautés et projets qui s’intéressent au travail de guérison et aux activités de la Fondation. Les membres du Conseil présenteront le Rapport Annuel de la FADG, fourniront des renseignements au sujet des projets financés et répondront aux questions des participants.

Les Assemblées débuteront à 9h et se termineront aux environs de 16h. Toutes les assemblées sont ouvertes au public et tous sont les bienvenus, cependant les participants devront prendre en charge leurs frais de déplacement. La Fondation offrira des collations et un repas léger à midi.

Si vous désirez obtenir d’autres renseignements ou vous inscrire aux assemblées, veuillez contacter Giselle Robelin (poste 309) ou Miche Jetté (poste 300) au (613) 237-4441, ou utilisez notre ligne sans frais : 1-888-725-8886
Courriel: special@ahf.ca

Les Assemblées régionales se tiendront dans les localités suivantes:

le 16 October 2003:
Vancouver, BC.
Directeurs Georges Erasmus,
Bill Lightbown, Elizebeth Palfrey
& Grant Severight.

le 28 October 2003:
Sudbury, ON.
Directeurs Georges Erasmus,
Garnet Angeconeb,
& Susan Hare.

le 30 October 2003:
Montréal, QC.
Directeurs Richard Kistabish,
Viola Robinson,
& Charles Weaselhead.

le 19 November 2003:
Iqaluit, NU.
Directeurs Georges Erasmus,
Angus Cockney,
Rose-Marie Blair-Smith,
& Helen Tologanak.

le January 2004 [avis de la date à venir]:
Watson Lake, YK.
Directeurs Georges Erasmus,
Angus Cockney, Rose-Marie
Blair-Smith, & Susan Hare.



Évaluation des besoins dans la collectivité des délinquants Métis du Manitoba

Extraits du rapport de recherche de la Fédération des Métis du Manitoba – Région de Winnipeg et de la Direction de la recherche, Service correctionnel du Canada, Septembre, 2001. Cette étude qualitative a été menée auprès d’une cinquantaine de répondants faisant partie de trois groupes cibles, c’est-à-dire les détenus métis, les membres de leur famille et des représentants de la collectivité métisse afin d’obtenir un aperçu des besoins des détenus métis (ainsi que des membres de leur famille) et des services les plus susceptibles de favoriser leur réinsertion sociale. Des prestataires de services ont aussi été consultés.

« Les mauvais traitements, la négligence et les sévices divers attribuables au personnel furent l'un des problèmes les plus troublants de la période des pensionnats... Sur le plan historique, les problèmes vécus par beaucoup d'Autochtones découlent directement de leur assimilation, qui a modifié en profondeur leur vie sociale, économique et politique, mais surtout leur culture même... Cette crise d'identité culturelle peut expliquer certains problèmes internes qui affligent actuellement les collectivités autochtones, comme le nombre disproportionné d'Autochtones incarcérés, la pauvreté, le chômage, l'alcoolisme, la violence familiale, le manque d'infrastructures commerciales et l'incapacité de parvenir à l'autosuffisance économique »

- *Les autochtones et le système de justice pénale, Association canadienne de justice pénale*

Les Métis ont joué un rôle déterminant dans l’histoire et l’évolution du Canada, plus particulièrement dans l’Ouest du pays. Reconnus officiellement dans la Constitution canadienne comme étant l’un des peuples autochtones du Canada, les Métis occupent une position stratégique qui leur permet de faire valoir leurs intérêts individuels et collectifs au sein d’une société aux caractéristiques changeantes.

Le gouvernement du Canada reconnaît le droit inhérent à l’autodétermination de tous les peuples autochtones (ministère des Travaux publics et Services gouvernementaux du Canada, 1995). Même si les négociations pour l’exercice de ce droit inhérent constituent une priorité absolue pour les Métis, divers facteurs retardent l’accession de ces derniers à l’autodétermination. La marge de manœuvre restreinte dont disposent les peuples métis sans assise territoriale est l’une des principales difficultés qu’ils doivent surmonter. En raison de l’absence d’assise territoriale, les négociations avec la plupart des peuples métis désireux

d’obtenir leur indépendance se limitent à des questions relatives à l’administration publique, à la cession de programmes et de services ainsi qu’à la création d’organismes de prestation de services

Les Métis finiront par surmonter les obstacles qui les empêchent d’accéder à l’autodétermination. Toutefois, entre-temps, il est de leur intérêt d’examiner toutes les possibilités susceptibles de les aider à améliorer leur sort en tentant d’acquérir davantage d’autonomie et en encourageant leurs institutions sociales à tenir compte de leur culture et de leur patrimoine uniques. Le système de justice pénale est l’un des domaines où il y a matière à amélioration.

«De nombreux Métis qui ont fréquenté les pensionnats continuent de porter en eux les souvenirs douloureux et horribles de ce qu’ils ont vécu à l’école, y compris les abus sexuels et physiques qu’ils ont enduré»

- *Metis Survivor*
Family Wellness program – Journey to Wellness.

Les Métis sont manifestement surreprésentés dans les établissements correctionnels fédéraux. Ainsi, la proportion de détenus métis de sexe masculin est de trois à cinq fois supérieure à la proportion de Métis dans la population générale. Le problème est particulièrement grave dans le cas des jeunes adultes métis dont la collectivité a besoin pour en assumer le leadership. Par ailleurs, si l’on en croit les prévisions à court terme, cette surreprésentation, aussi inquiétante soit-elle actuellement, ira en s’aggravant au cours de la prochaine décennie en raison des forces démographiques.

Bien que les Métis qui ont maille à partir avec la justice méritent de toute évidence une attention particulière, les services adaptés à leur culture sont pour ainsi dire inexistants. Une enquête menée auprès des prestataires de services a révélé que les organismes traditionnels n’offrent guère de services adaptés aux besoins des Métis, que les organismes autochtones offrent des services destinés principalement aux membres des Premières Nations et que les établissements métis ne participent guère aux programmes de réinsertion sociale des délinquants.



La représentativité d’un groupe donné au sein d’un établissement donné suscite souvent des préoccupations d’intérêt public. Si, par exemple, on constate que les femmes sont sous-représentées dans le secteur des emplois universitaires, on prend immédiatement des mesures pour remédier à la situation. Plusieurs groupes cibles font l’objet de mesures semblables dans un très grand nombre d’établissements. La situation des détenus Métis dans deux importants établissements correctionnels du Manitoba a été examinée à la lumière de ces constatations, et cet examen a mis au jour des faits révélateurs.

Selon diverses sources officielles, la population métisse du Manitoba se chiffrait approximativement à 41 000 habitants vers le milieu des années 1990 et 22 685 d’entre eux étaient de sexe masculin (Bureau of Statistics du Manitoba, 1997, 1998). Ces mêmes sources indiquent que la population autochtone non métisse comprenait 39 675 hommes. À titre comparatif, mentionnons que la province comptait 480 000 hommes non autochtones à la même période.

Les Métis représentaient donc 4 % de la population masculine de la province, alors qu’ils forment actuellement 21 % de la population de l’établissement à sécurité moyenne Stony Mountain et 14 % de celle de l’établissement à sécurité minimale Rockwood (Service correctionnel du Canada, 2000). Pour interpréter ces statistiques, il importe de noter que, dans l’ensemble, les Métis sont moins enclins que les autres groupes autochtones à déclarer leur ascendance autochtone, de sorte que leur nombre est habituellement sous-estimé dans les statistiques officielles. Toutes ces observations prouvent que la population métisse est de toute évidence surreprésentée (de 3 à 5 fois) dans les établissements fédéraux du Manitoba.

«Le manque d’estime de soi et le sentiment d’exclusion qu’éprouvent les détenus par rapport à la culture métisse sont souvent considérés comme étant des facteurs qui mènent à la criminalité et qui compromettent le processus de réinsertion sociale. Il est essentiel de faire une plus large place à la culture et à la spiritualité métisses dans les établissements et dans la collectivité »

Non seulement les Métis sont-ils surreprésentés en milieu carcéral, mais ils ont aussi besoin de services adaptés à leur culture durant et après leur incarcération. Voici un exemple type. Les délinquants métis admis dans un établissement correctionnel fédéral sont considérés comme étant des «Autochtones». Il s’agit d’une désignation appropriée étant donné que les Métis sont l’un des trois peuples autochtones distincts du Canada. Cependant, dans les faits, le terme «Autochtone» équivaut habituellement à «membre des Premières Nations» dans les établissements fédéraux. L’association de ces deux termes entraîne deux conséquences regrettables pour les Métis. Ainsi, de nombreux Métis qui estiment ne pas faire partie des Premières Nations purgent leur peine sans avoir accès à des services adaptés aux Autochtones. En revanche, les Métis qui ressentent désespérément le besoin de communiquer avec des Autochtones pendant leur incarcération sont obligés de faire appel à des programmes et à des services qui comportent des pratiques qui n’appartiennent pas à la culture métisse (cérémonies de suerie et utilisation d’herbes sacrées, par exemple). Par conséquent, en raison des choix restreints qui leur sont offerts en établissement, les Métis sont ou bien négligés ou bien dirigés vers des programmes non adaptés à leur culture, de sorte que leurs besoins légitimes ne sont pas satisfaits.

Les Métis doivent surmonter des difficultés semblables après leur libération. Comme les membres des Premières Nations, les délinquants métis ont droit à des services de soutien post-libératoires visant à favoriser leur réinsertion sociale. Pourtant, les services qui leur sont offerts ne sont absolument pas adaptés à leurs besoins. En effet, plusieurs programmes et services subventionnés par le ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien ne sont pas accessibles aux Métis et aux membres de leur famille.

Outre ces raisons humanitaires évidentes, il existe deux raisons pragmatiques d’accorder une attention particulière aux délinquants métis, à savoir les conditions de vie actuelles et les conditions de vie futures des peuples métis.

À l’heure actuelle, environ 15 % des détenus non autochtones de Stony Mountain et de Rockwood sont âgés entre 18 et 24 ans (Service correctionnel du Canada, 2000), tandis que 29 % des détenus métis font partie de ce groupe d’âge. Autrement dit, les jeunes Métis (de 18 à 24 ans) sont deux

fois plus nombreux que les jeunes non-Autochtones dans les prisons du Manitoba. La présence d’un nombre aussi disproportionné de jeunes Métis en prison, et donc absents de leur collectivité, a de graves répercussions sur les détenus eux-mêmes, sur leur famille et sur la collectivité en général.

Comme si la situation n’était pas déjà assez inquiétante, les prévisions montrent clairement qu’elles iront de mal en pis. Selon les estimations les plus justes, la population métisse de la province augmentera de 47 à 49 % d’ici 2016 (Bureau of Statistics du Manitoba, 1998). Par ailleurs, une telle croissance démographique signifie que la population métisse comportera à l’avenir une proportion encore plus grande de jeunes.

CONCLUSIONS ET RECOMMANDATIONS

L’examen des données révèle que les Métis sont surreprésentés dans les établissements correctionnels fédéraux au Manitoba, en particulier dans le cas des hommes âgés de 18 à 24 ans et qui ont, par conséquent, l’âge de former une famille. Par ailleurs, selon les prévisions socio-démographiques, la surreprésentation des Métis en milieu carcéral augmentera encore dans un avenir prochain. Bref, le système fédéral de justice pénale du Manitoba a beaucoup à faire pour corriger cette situation.

L’offre ne suffit toutefois pas à répondre à la demande croissante en matière de services. Les renseignements recueillis auprès d’un vaste échantillon représentatif de prestataires de services d’aide aux ex-détenus ont permis de déterminer qu’il n’y avait pratiquement aucun service adapté aux besoins particuliers des Métis. Cet écart entre les immenses besoins des détenus métis et des membres de leur famille, d’une part, et les ressources limitées mises à leur disposition, d’autre part, compromet les chances de réinsertion des délinquants. Les organismes officiels ne sont pas les seuls à être conscients du manque de programmes adaptés aux Métis : les détenus métis, les membres de leur famille et les représentants de la collectivité sont tous préoccupés par l’absence de services conçus expressément pour favoriser la réinsertion des délinquants métis.

Quelques éléments de réflexion

Nombreux sont les détenus métis qui estiment que le système de justice pénale leur impose la «justice des autres», car ils éprouvent habituellement un sentiment d’aliénation par rapport au système correctionnel en place. La participation active des Métis aux activités des établissements correctionnels et des services de libération conditionnelle pourrait contribuer à réduire cette distance sociale.

Lorsqu’ils sont incarcérés, les détenus métis se sentent coupés de leur collectivité. La mise en œuvre d’un programme de visite des Aînés et de la famille pourrait aider les détenus à rester en contact avec leur collectivité.

Le manque d’estime de soi et le sentiment d’exclusion qu’éprouvent les détenus par rapport à la culture métisse sont souvent considérés comme étant des facteurs qui mènent à la criminalité et qui compromettent le processus de réinsertion sociale. Il est essentiel de faire une plus large place à la culture et à la spiritualité métisses dans les établissements et dans la collectivité.

Les détenus et les membres de leur famille mentionnent souvent que l’incarcération ne contribue guère à la réadaptation des délinquants métis, ce qui donne à penser qu’il serait peut-être judicieux de trouver des solutions de rechange à l’incarcération.

Ces recommandations suscitent une multitude d’idées. Ces idées devront être intégrées à un plan d’action cohérent pour donner de bons résultats. C’est la raison pour laquelle nous proposons que l’élaboration et la mise en œuvre d’un projet pilote soit la prochaine étape du processus visant à favoriser la réinsertion sociale des délinquants métis.

Cheminement vers le Mieux-être

*Metis Survivor Family Wellness Program
Un projet de la Manitoba Metis Federation,
financé par la FADG*

Reconnaître le Passé....

« Un des principes de base du mode d’opération des pensionnats était de séparer les enfants de leur famille et de la vie communautaire normale. Isolés de leur contexte culturel, des modèles et des méthodes traditionnelles d’élever une famille, les responsables des pensionnats ont perçu les enfants comme des êtres plus adaptables et influençables dans le but de « civiliser les sauvages » ou « d’offrir le salut aux païens ».

Pour réaliser ce qui est arrivé au Canada en rapport avec le système des pensionnats, il faut comprendre qu’à l’arrivée des explorateurs européens et des colons il n’y avait que très peu de séparation, pour ne pas dire aucune, entre l’Église et l’État dans leurs pays d’origine. En fait, la très grande influence et le contrôle de l’Église sur l’État étaient considérés chose normale en Europe.

Donc en 1615, quand les Jésuites ont envoyé les premiers missionnaires vers le « Nouveau Monde » pour répandre la Parole de Dieu et de « faire des disciples de tous les peuples », ceci a été fait avec la coopération et l’aide de l’État. Le tout premier pensionnat au Canada était la mission établie par les Jésuites en 1633 pour les membres de la Nation Huronne. Nous savons aujourd’hui que cette mission et toute autre activité associée aux Jésuites ont été des facteurs déterminants pour effacer toute trace des Hurons.

Les Français en Nouvelle-France ont continué leurs tentatives de civiliser les Autochtones en les convertissant à l’Église Catholique Romaine. Les efforts déployés par l’Église pour assimiler les Autochtones servaient les intérêts du gouvernement français pour étendre son emprise sur le marché de la fourrure. Le nom de l’école fondée par les Ursulines au début des années 1800 démontre sans l’ombre d’un doute l’étroite relation entre l’Église et l’État. Elle porte le nom de "School of Victorian Culture on Domesticity" et elle met l’accent sur l’asservissement, la soumission et l’obéissance. Le début des années 1800 voit les premières incursions des missionnaires protestants dans la même ligne de pensée que les missionnaires catholiques. En 1857 le gouvernement du Canada établit « Le Programme pour civiliser les Indiens » (Civilization Program for Indians) grace au « Gradual Civilization Act ».

Aussi récemment qu’en 1920, le Département des Affaires indiennes rendait obligatoire pour tous les enfants indiens d’âge scolaire de fréquenter les écoles industrielles. Cette décision résulte de la conviction que la colonisation des Autochtones affecterait avec succès leur culture de façon à embrasser les objectifs sociaux, politiques et économiques de la société dominante.

La première école/pensionnat au Manitoba a ouvert ses portes dans la colonie de Red River en 1820. Des documents indiquent que le Révérend John West, un Anglican, a inscrit des élèves à son école venant d’aussi loin que York Factory. Entre les années 1830 et 1860, des Métis au Manitoba ont entrepris d’établir une école pour enfants métis sous les auspices de l’Église Catholique Romaine. Ces écoles, souvent identifiées comme ‘missions’ ont été abandonnées au cours des années 1870 lorsque le Dominion du Canada mis en place ses politiques concernant les pensionnats pour Indiens. En 1872, un pensionnat vit le jour à Garden River, à proximité de ce qui est aujourd’hui la frontière entre l’Ontario et le Manitoba, pour ensuite déménager à Sault St Marie en Ontario.

En 1879, les Églises Catholiques et Méthodistes insistèrent pour que le gouvernement de Sir John A. Macdonald les autorise à assumer la responsabilité de la composante ‘éducation’ récemment négociée dans les Traités de l’Ouest. En fait, durant les années 1880, le Département des Affaires indiennes a modifié ses politiques de financement des pensionnats en allouant des montants d’argent au prorata du nombre d’élèves inscrits. Auparavant, ce Département n’accordait des sommes d’argent à l’Église uniquement pour couvrir les dépenses en construction et en nourriture pour ces écoles.

Un des résultats occasionné par le changement de politique concernant le financement est lié au fait que les organismes tels Church Missionary Society relevant de l’Église Anglicane en Angleterre s’est départie de ses responsabilités en ne payant plus le salaire des directeurs d’école comme elle le faisait avant 1910. Ce changement entraîna le développement de structures administratives contrôlées par l’Église pour gérer les pensionnats en sol canadien.

En 1920, chaque Indien âgé entre 7 et 15 ans était tenu de par la loi, de fréquenter les écoles industrielles. Au cours des années 1930, 80 pensionnats étaient en opération dans toutes les provinces et territoires à l’exception du Nouveau Brunswick, de l’Île-du-Prince-Édouard et de Terre Neuve. En 1945 des documents d’archives montrent qu’il y avait 9145 enfants autochtones dans les pensionnats avec un peu plus de 100 élèves en 8ième année et pas un seul élève après la 9ième année.

Une révision des opérations de fonctionnement de ses pensionnats entraîna l’Église Anglicane de les fermer en avril 1969. Cette même année vit la fin du partenariat formel entre le Gouvernement et les Églises en ce qui touche l’administration des opérations des pensionnats. Ce bris de partenariat amena le gouvernement à prendre le contrôle des 52 pensionnats encore en opération. En 1970, il y avait 7704 étudiants inscrits dans les pensionnats alors que 60% de tous les étudiants autochtones au Canada étaient inscrits dans des écoles administrées par les provinces. En 1983 le dernier pensionnat au Manitoba ferme ses portes.

Un des principes de base du mode d’opération des pensionnats était de séparer les enfants de leur famille et de la vie communautaire normale. Isolés de leur contexte culturel, des modèles et des méthodes traditionnelles d’élever une famille, les responsables des pensionnats ont perçu les enfants comme des êtres plus adaptables et influençables dans le but de « civiliser les sauvages » ou « d’offrir le salut aux païens ».

D’autres méthodes ont été utilisées pour atteindre le but de civiliser ou de christianiser les Autochtones. Des règles strictes ont été sévèrement imposées, les enfants devaient porter « d’étranges uniformes », pratiquer la marche, être en rang pour la majorité des activités et tout était régimenté, o_ ils mangeaient, dormaient ou étudiaient c’était du pareil au même. Dans un tel environnement, il était plus facile pour les dirigeants de pratiquer des mécanismes de contrôle social et d’établir une hiérarchie nécessaire pour remplacer ce qui était plus familier aux enfants en les exposant à une perspective européenne. Des approches similaires étaient mises en pratiques par les militaires et les forces policières lors de l’entraînement des recrues.

Comme la grande majorité des pensionnats étaient sous la direction d’une église, il était à prévoir que les dirigeants de ces écoles soient des prêtres, des soeurs (religieuses) et des missionnaires. Les nombreuses personnes postées par l’église dans les régions isolées les pensionnats étaient établis, étaient des personnes de la base, des personnes dont la position hiérarchique au sein de l’église n’était pas très élevée. Il est fort possible que certains prêtres, certaines soeurs, ministres du culte et missionnaires affectés aux pensionnats aient eu de bonnes intentions et une bonne motivation selon une perspective européenne. Ils étaient convaincus qu'ils sacrifieraient leur vie pour accomplir « du bon travail au service de Dieu ». Envoyer des personnes sans expérience et peu qualifiées dans des régions éloignées, isolées ou encore des personnes peu acceptables dans des régions plus centrales est une pratique assez commune utilisée par les organismes religieux afin de mieux exercer un





contrôle de leur personnel. La majorité du personnel enseignant dans les pensionnats, que ces personnes soient référées par l’église ou non, manquaient de formation, car les enseignants qualifiés refusaient d’aller travailler si loin pour un salaire inférieur à ce qu’ils pouvaient toucher dans des régions moins isolées. Beaucoup d’enseignants employés dans les pensionnats n’ont même pas complété avec succès leur 12ième année.

Les églises impliquées dans la construction ou l’administration des pensionnats au nom du gouvernement étaient : les Églises Catholique Romaine, Anglicane, Méthodiste et Presbytérienne. Ces deux dernières ont fusionné plus tard avec d’autres églises pour devenir l’Église Unie du Canada. La responsabilité en ce qui touche les pensionnats relève ultimement du Gouvernement du Canada, administrés initialement par le Dominion Indian Department, devenu par la suite le Département des Affaires indiennes et du Nord. Mais comme c’était le cas au 17ième siècle en Nouvelle France, il y avait un pacte d’alliance entre l’Église et l’État en ce qui a trait aux pensionnats au Canada entre 1870 et 1970. Un tel pacte entre l’Église et l’État est souvent décrit dans la littérature historique comme une association entre l’Église et l’État ou une relation entre le trône et l’autel.

Les églises à vocation plus évangélique avaient un objectif clair et limpide dans l’administration des pensionnats. C’était tout simplement la conversion des Autochtones au christianisme. Les méthodistes croyaient que la conversion de la société autochtone se matérialiserait à travers la scolarité chrétienne des enfants autochtones. La plupart des églises croyaient qu’à travers une stricte discipline, même si appliquée avec fermeté, elles réussiraient à transformer les populations autochtones en « enfants de Dieu ».

Les buts avoués publiquement par les églises et le gouvernement, étaient quelque peu différents. Quoi qu’il en soit, la question n’est pas là. La nature de l’alliance église/état était telle qu’elle avait un rôle de complémentarité. Que le but avoué était de sauver leurs âmes ou de voler leurs terres,

l’un complète l’autre et ensemble l’alliance église/état a eu pour résultat une destruction complète des cultures propres aux Premières Nations, Métis et Inuits. Le but ultime de l’alliance église/état était de s’assurer que le mode de vie du « Nouveau Monde » soit similaire en tous points au mode de vie du vieux continent. Dans cet objectif global on retrouve de nombreux autres objectifs. Pour que les objectifs économiques du Dominion puissent progresser librement, les Autochtones devraient être soit isolés ou entrer dans le « moule » de la société qui se considère comme une société chrétienne. La colonisation ne pouvait être complète avec l’autonomie autochtone et les divergences culturelles qui bloquent l’atteinte de cet objectif.

Un autre objectif était de sauver les Autochtones de leurs conditions « arriérées ». Les coutumes autochtones et leur mode de vie étaient considérées comme primitives, sauvages et peu civilisées. Le fait que les autorités ecclésiastiques souvent se référaient aux Autochtones, incluant les Métis, comme païens, indiquait clairement un parti pris – que la culture européenne était bien plus avancée et que les croyances religieuses représentaient la vérité absolue.

Comme le Premier Ministre John A. Macdonald l’a dit « l’éducation séculaire, laïque est une bonne chose pour les blancs, mais avec les Indiens, l’objectif premier est de les rendre meilleurs et si possible, de bons chrétiens, tout en utilisant des principes moraux de retenue et de contrôle. Chaque fois qu’une culture se considère supérieure à une autre, il n’y a qu’un pas à franchir pour utiliser différents moyens de punitions violentes et de tolérer des abus physiques et sexuels dirigés vers les personnes que l’on considère inférieures. Dans le but d’extraire « le caractère et la nature sauvages » des Autochtones, il fallait les conduire à la soumission. Après quoi, on pouvait leur enseigner à être des êtres civilisés et à être de loyaux sujets de la Couronne. L’humiliation et la honte aident également à établir cette domination.

SOURCES & RÉFÉRENCES

Évaluation des besoins dans la collectivité des délinquants Métis du Manitoba
Site Web: http://www.csc-scc.gc.ca/text/rsrch/reports/r1111/r1111_f.shtml

Les Autochtones et le systeme de justice pénale
<http://www.ccja-acjp.ca/en/abori6.html>

Modèle TIDAL - Suivre le mouvement des marées
<http://www.tidal-model.co.uk/Tidal%20Model%20Summary.htm>
<http://www.tidal-model.co.uk/Theory3.htm>

The Tidal Model and the Maori Context
<http://www.tidal-model.co.uk/The%20Maori%20Context.htm>

Autres publications concernant le modèle des marées

Barker, P. (2001) The Tidal Model: developing an empowering, person-centred approach to recovery within psychiatric and mental health nursing. Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing, vol. 8 (3) 233-40

Barker, P. (2000) The Tidal Model: The lived experience in person-centred mental health nurs-

ing care. Nursing Philosophy ", (3) 213-223

Barker, P. (2001) The Tidal Model: A radical approach to person-centred care Perspectives in Psychiatric Care, vol. 37 (2)

Barker, P. (2000) Turning the tide. Open Mind, vol. 106 Nov/Déc

Barker, P. (2000) The Tidal Model of mental health care: personal caring within the chaos paradigm. Mental Health Care, 4(2) 59-63.

Faits Saillants - Métis
http://www.statcan.ca/francais/ads/89-547-XPF/highli_f.htm

Les délinquants métis en Colombie-Britannique : Une évaluation des besoins en établissement et après la remise en liberté
<http://www.csc-scc.gc.ca/text/pblct/forum/v14n3/v14n3a13f.pdf>

Un autre grand mythe: les autochtones sont tous pareils
http://www.operation-dialogue.com/lafontaine-baldwin/f/2001_article_lp_taylor.html

Paroles de sagesse
<http://kenavo-gwened.chez.tiscali.fr/indiens1.htm>

Chant des quatre vents
<http://perso.wanadoo.fr/yanu/HTML/chants3.htm>



SOURCES &
RÉFÉRENCES

pour

cette

numéro

Les délinquants métis en Colombie-Britannique : Une évaluation des besoins en établissement et après la remise en liberté

John-Patrick Moore,
Direction de la recherche,
Service correctionnel du Canada.

Tim Low,
Métis Provincial Council
of British Columbia.

Frankie Berland,
Ralliement national des Métis.

Comme pour les membres des Premières Nations et les Inuits, il y a surreprésentation des Métis dans les pénitenciers canadiens. En effet, alors que les Métis comptent pour 0,7 % de la population canadienne adulte, ils représentent 4 % de la population carcérale des pénitenciers. Les études indiquent aussi que les délinquants métis ont un profil bien différent des délinquants des Premières Nations et non autochtones. Cela met en évidence la nécessité de porter une attention particulière aux problèmes des délinquants métis et à leurs besoins variés en fait de programmes correctionnels.

Le Service correctionnel du Canada (SCC), le Métis Provincial Council of British Columbia (MPCBC) et le Ralliement national des Métis (RNM) se sont unis pour évaluer les besoins précis des délinquants métis. Les renseignements qui en découlent servent à améliorer les programmes correctionnels et les services de réinsertion sociale et ainsi à mieux satisfaire les besoins des délinquants métis, de leurs familles et de leurs communautés. Ces renseignements serviront aussi à mieux comprendre comment appliquer les articles 81 et 84 de la Loi sur le système correctionnel et la mise en liberté sous condition (LSCMLC) pour aider les Métis à réintégrer leur collectivité.

Nous avons procédé à des entrevues dirigées de 64 délinquants métis sous responsabilité fédérale en Colombie-Britannique et de 17 de leurs parents. En plus de porter sur les antécédents des délinquants, ces entrevues ont porté sur leur participation actuelle aux programmes, sur leurs besoins et sur ceux de leur famille. Nous avons ajouté à ces informations des renseignements contenus dans les dossiers des délinquants, ainsi que des renseignements recueillis dans des groupes témoins formés de membres des Premières Nations et de non Autochtones de la Colombie-Britannique.

Caractéristiques des délinquants métis

Les caractéristiques démographiques des délinquants métis en Colombie-Britannique sont semblables à celles des délinquants des Premières Nations et non autochtones. Comme pour ces derniers, une large part des délinquants métis ont moins de 35 ans (69 %), sont célibataires (47 %), n’ont pas terminé leurs études secondaires (77 %) et n’avaient pas d’emploi au moment de leur admission (74 %). Toutefois, les délinquants métis sont en moyenne beaucoup plus jeunes que les délinquants non autochtones, puisque environ 69 % des Métis, comparativement à 55 % des non Autochtones, avaient moins de 35 ans au moment de leur arrivée dans un établissement fédéral.

Un nombre considérable de délinquants métis sont incarcérés pour des crimes violents (83 %), surtout pour homicide (35 %) ou pour vol qualifié (24 %). En excluant les condamnations à perpétuité, la durée moyenne des peines est d’environ six ans et demi. Ces caractéristiques sont sensiblement les mêmes chez les délinquants des Premières Nations et les non Autochtones.

Quant aux antécédents judiciaires, les délinquants métis diffèrent quelque peu des non Autochtones, mais pas beaucoup des délinquants des Premières Nations. Une plus grande proportion de Métis que de non Autochtones ont des antécédents de jeunes contrevenants (73 % contre 55 %), ont fait l’objet d’une surveillance communautaire (91 % contre 74 %) ou ont purgé une peine provinciale (84 % contre 70 %).

Les délinquants métis ont reçu une cote moyenne ou élevée sur leurs besoins dans toute une gamme de catégories : l’orientation personnelle et affective (98 %), la toxicomanie (95 %), les fréquentations et interactions sociales (84 %), l’attitude générale (84 %), l’emploi (77 %), les relations matrimoniales et familiales (74 %) et le comportement dans la collectivité (70 %). Mais certains de ces besoins diffèrent de ceux des autres groupes. En particulier, les délinquants métis sont plus nombreux que les non Autochtones à avoir des problèmes de toxicomanie (95 % contre 76 %) ou d’emplois (77 % contre 62 %). Un grand nombre des délinquants métis sont par ailleurs classés comme «à risque élevé» de récidiver (79 %). Cependant pour ce qui est du risque, il n’y avait pas de différence significative entre les délinquants métis et les autres groupes.

Participation aux programmes

Les délinquants métis ont participé à une grande variété de programmes. En fait, presque tous (98 %) affirment avoir participé à un programme dans leur établissement. La plus grande part (77

%) disent avoir participé à un programme de prévention de la toxicomanie. Environ les deux tiers ont participé à un programme de maîtrise de la colère (66 %), à un programme d’acquisition de compétences psychosociales et cognitives (66 %) ou à un programme de formation scolaire (62 %). Plus de la moitié des délinquants métis ont reçu des services de psychologie (57 %), de counseling (57 %) ou ont participé à un programme d’emploi (56 %). Une plus faible proportion ont participé à un programme prélibératoire (18 %) ou pour les délinquants sexuels (7 %). La majorité des délinquants affirment avoir terminé au moins un programme (90 %).

Presque les deux tiers (61 %) des répondants affirment avoir participé à un programme spécial pour Autochtones comme, entre autres, les programmes de prévention de la toxicomanie, de maîtrise de la colère ou d’initiatives culturelles. Par contre, seulement deux répondants mentionnent avoir participé à un programme spécial pour Métis tel que le counseling en toxicomanie.

Par ailleurs, cette étude a démontré que les répondants ayant de nombreux besoins à leur arrivée ont aussi participé à de nombreux programmes en établissement. En plus, ceux qui avaient des besoins importants dans des domaines particuliers ont participé à des programmes reliés à ces besoins. Ainsi, une forte proportion des répondants ayant un grand besoin d’aide en toxicomanie ont suivi un programme d’intervention dans ce domaine (80 %) ou un autre dans l’acquisition de compétences psychosociales et cognitives (66 %). De plus, un grand nombre de ceux qui ont reçu une cote élevée pour avoir des besoins importants en emploi ont participé aux programmes d’emploi (58 %) ou de formation scolaire (62 %).

Mais même si les résultats indiquent que bon nombre des délinquants métis ont participé à des programmes adaptés à leurs besoins, nous ne savons pas si leurs besoins culturels et spirituels ont été satisfaits par ces programmes.

Les besoins des délinquants métis

Les délinquants métis sont arrivés dans les établissements fédéraux avec toute une gamme de besoins, qui ne se limitent normalement pas à un seul domaine les délinquants métis avaient des besoins plus ou moins grands autant à leur arrivée qu’à leur départ. Toutefois, certains de ces besoins avaient une cote moins élevée au moment de la libération.

En effet, à leur sortie, les répondants semblaient avoir des besoins moins importants en toxicomanie (3,6 contre 3,2 en moyenne), en orientation personnelle et affective (3,8 contre





3,5) et en attitude générale (3,4 contre 3,0), ce qui laisse entendre que certains problèmes des délinquants métis ont été réglés au cours de leur séjour en établissement.

Nous avons aussi posé des questions aux délinquants sur leurs besoins en établissement. Plus de la moitié (54 %) des répondants considèrent que leurs besoins n’ont pas été satisfaits en matière de sensibilisation et d’apprentissage de la culture métisse. Plus d’un quart (28 %) ont indiqué la nécessité de programmes plus adaptés aux Métis et un autre 28 % ont indiqué la nécessité d’instructeurs de programmes métis. Mises ensemble, ces données suggèrent que bon nombre de délinquants métis accordent non seulement une grande importance à l’accessibilité à des programmes adaptés à leur culture, mais ils la voient comme un besoin.

Lorsque nous avons demandé aux délinquants métis quels seraient leurs besoins après leur remise en liberté (voir Tableau 2), le soutien de la communauté métisse a été le plus souvent mentionné (40 %). Les répondants ont aussi mentionné des besoins d’aide financière (22 %), d’emploi (16 %), de soutien culturel (15 %) et de logement adéquat (15 %). Ces découvertes suggèrent que les délinquants métis sont sensibilisés à l’importance de jouir d’une stabilité financière après leur remise en liberté, en plus d’accorder une grande importance aux mécanismes de soutien de la communauté.

De façon générale, les délinquants métis considèrent que leurs besoins sont différents de ceux des autres groupes. Plus de la moitié (57 %) rapportent que leurs besoins sont différents de ceux des délinquants non autochtones et environ le quart (27 %) rapportent qu’ils sont différents de ceux des autres délinquants autochtones.

Les besoins des familles

En plus d’étudier les besoins des délinquants métis, nous avons posé des questions sur les besoins de leur famille. Presque la moitié (48 %) des délinquants croient que leur famille a besoin d’être mise plus souvent en contact avec eux au cours de leur incarcération. De plus, près d’un cinquième (21 %) des délinquants pensent que leur famille a besoin d’apprendre à mieux les connaître ou qu’elle a besoin de soutien extérieur. Une plus faible proportion ont noté un besoin d’aide financière (14 %), de logement adéquat (5 %) ou de soins médicaux (5 %). Lors de leur remise en liberté, les délinquants métis ont surtout rapporté que leur famille exigeait d’eux qu’ils s’engagent à changer ou à rester à l’écart des problèmes (35 %). Par ailleurs, plus du quart (29 %) rapportent que leur famille a besoin d’eux après leur remise en liberté, et

environ un cinquième croient que leur famille a besoin de soutien (21 %) ou de counseling (19 %).

Des 17 parents ayant répondu à nos questions, 14 ont répondu aux questions concernant leurs besoins alors que le délinquant est incarcéré. Quarante trois pour cent d’entre eux disent avoir besoin du soutien de membres d’autres familles ou de la collectivité en général. De plus faibles proportions ressentent le besoin d’être plus souvent en contact avec le délinquant (21 %), d’apprendre à mieux le connaître (7 %) ou d’avoir accès à des services de counseling (7 %). Par ailleurs, les parents rapportent des besoins semblables après la libération du délinquant.

Des 12 répondants, plus de la moitié (58 %) ressentent le besoin d’obtenir du soutien pour les aider lors du retour du délinquant, et le quart (25 %) ont besoin de counseling. Ces constatations mettent en lumière l’importance des services de soutien professionnel et de la participation de la communauté pour aider les familles de délinquants métis. Autant les délinquants que leurs familles ont souligné leur besoin d’avoir accès à un réseau de soutien complet pouvant leur apporter une aide continue à partir du moment où ils sont remis en liberté jusqu’à ce qu’ils soient pleinement réintégrés à la société.

Conclusion

Les renseignements recueillis à partir des profils des délinquants métis sous responsabilité fédérale en Colombie-Britannique indiquent qu’à leur admission, ils sont en général au début de la trentaine, sans emploi, qu’ils présentent une vaste gamme de besoins, ont un lourd dossier criminel et qu’ils sont incarcérés pour des infractions avec violence. Les données indiquent aussi que certaines caractéristiques sont uniques aux délinquants métis, et qu’ils ont donc des besoins différents des délinquants des Premières Nations et non autochtones. Ainsi, les délinquants métis et les délinquants des Premières Nations n’ont pas la même culture et n’ont généralement pas grandi dans le même type d’environnement (urbain ou rural).

Dans l’ensemble, les délinquants métis de la Colombie-Britannique ont participé à toute une variété de programmes de base en établissement. De plus, les programmes correctionnels ont répondu aux besoins qu’ils présentaient à leur arrivée. Les constatations indiquent aussi que les délinquants métis considéraient eux-mêmes avoir des besoins précis à leur arrivée en établissement et à leur départ. Beaucoup d’entre eux ont signalé le besoin d’avoir accès, durant leur incarcération, à des programmes adaptés aux

Métis et à des programmes de formation sur la culture métisse. À leur remise en liberté, beaucoup ont exprimé le besoin d’obtenir du soutien de la communauté métisse et de l’aide financière. Toutefois, nous ne savons pas à quel point les programmes actuels répondent à ces besoins précis.

Les résultats ont aussi démontré que les familles avaient besoin d’un éventail complet de services de soutien au cours de l’incarcération du délinquant et après sa remise en liberté. Une grande proportion des délinquants et des familles ont souligné l’importance de disposer de moyens, formels et informels, pour intervenir en cas de besoin. Les familles semblent avoir besoin de services psychologiques et du soutien des gens de leur communauté pour les aider à surmonter leurs difficultés.

Ces constatations ont des répercussions autant sur les délinquants métis que sur leurs familles, sur les communautés métisses et sur le SCC. Les renseignements fournis par cette étude peuvent servir à faciliter l’application des articles 81 et 84 de la LSCMLC. De plus, on peut favoriser la réinsertion sociale des délinquants métis en leur offrant, durant leur séjour en établissement et après, des programmes adaptés à leur culture et qui répondent à leurs besoins. Il serait aussi important de mettre des services professionnels à la disposition des familles qui veulent aider les délinquants à se réinsérer. L’importance accordée par les délinquants et les familles au soutien communautaire souligne la nécessité de sensibiliser les communautés métisses aux besoins et aux difficultés des délinquants métis. Finalement, favoriser la réinsertion sociale des délinquants métis ne peut qu’améliorer la qualité de vie de tous les Canadiens.

Ce projet représente la première de trois étapes dans l’évaluation des besoins des délinquants métis au sein du système correctionnel et dans la préparation à leur remise en liberté. Au cours de la deuxième étape, nous évaluerons les besoins des communautés où les délinquants métis retourneront probablement à la fin de leur peine. Cela servira à évaluer les services actuellement offerts aux délinquants et à leurs familles, ainsi que l’intérêt des communautés à les soutenir à long terme. La dernière étape sera de trouver, en s’appuyant sur les renseignements relevés au cours des deux premières étapes, comment établir dans les communautés visées des programmes et des services en accord avec les articles 81 et 84 de la LSCMLC. Cela pourrait mener à l’instauration de maisons de transition pour les Métis, d’établissements de formation, de programmes de guérison ou à d’autres services.



Mary Caesar

Je dédie...

Je dédie ce poème aux Survivants des pensionnats
qui n'en sont jamais revenus
Ils sont si nombreux...
Mais aucun ne sera oublié.
Ils ont souffert et ont succombé
avant de pouvoir raconter leur histoire.
Mais nous, nous savons que leur souffrance et détresse
Ne sont pas lettre morte.
Leur vie n'a pas été en vain.
Ils étaient nos guerriers.
Ils se sont battus pour notre liberté,
en silence et dans l'humilité
Les blessures de leur corps et de leur esprit
Témoignent de ce qu'ils ont enduré dans les pensionnats
Nous garderons leur souvenir enfoui dans nos cœurs
et ils auront toujours une place d'honneur
et de révérence dans notre histoire

Biographie de Mary Caesar

Je m'appelle Mary Caesar, Je suis une Dénée Kaska de la Première Nation de Liard First Nations, de Watson Lake, au Yukon. J'ai deux fils, et suis une artiste et écrivaine. Je suis aussi une Survivante des pensionnats.

J'étudie actuellement au Collège universitaire Malaspina, en deuxième année du programme des Beaux-arts.

Mes objectifs sont de terminer mon programme et d'obtenir mon diplôme à Malaspina, puis de continuer à l'Emily Carr Institute of Art & Design à Vancouver, C.B, pour y obtenir un diplôme de deuxième cycle dans le domaine des Beaux-arts.

Un autre poème de Mary, intitulé *Au-delà de la détresse* est également inclus dans ce numéro.

Est-ce que quelque chose a changé dans votre vie ?

QUOI

La Fondation autochtone de guérison (FADG) a élaboré un Questionnaire du participant, pour savoir si des changements sont survenus dans la vie des participants depuis qu'ils ont pris part aux activités de guérison qu'elle a financées. La participation à ce sondage est tout à fait volontaire et il n'est pas nécessaire qu'un participant ait complété un programme de guérison pour remplir le questionnaire. En janvier 2001, lors de la première étape de son processus d'évaluation, la FADG a envoyé un questionnaire de sondage à tous les projets financés. Pour notre deuxième étape, nous avons effectué un rapport au sujet de treize études de cas axées sur des projets sélectionnés. Ce Questionnaire du participant représente la troisième étape de l'évaluation de la FADG.

QUI

Nous sollicitons la collaboration de tous les ceux et celles qui ont participé à une activité de guérison mise en oeuvre par un projet de la FADG, en leur demandant de remplir ce questionnaire, au cas où ils ne l'auraient pas déjà fait. Veuillez noter que cette collaboration n'est pas obligatoire, elle doit être tout à fait volontaire de la part des participants. Tous les renseignements fournis sont confidentiels. Les réponses sont anonymes et les participants ne doivent pas inscrire leur nom sur le questionnaire.

Lorsqu'un participant choisit de remplir le questionnaire, il donne par ce fait son consentement à ce que les renseignements fournis soient utilisés pour l'évaluation de la FADG. Nous informons aussi les participants que des citations anonymes pourraient être publiées dans un rapport d'évaluation.

Il n'y a pas de bonnes ou de mauvaises réponses, seulement des réponses qui sont vraies pour les participants.

POURQUOI

Les renseignements fournis par le biais de ce questionnaire sont très importants pour le travail de la FADG, car ils permettront à la Fondation de comprendre l'impact que les activités de guérison qu'elle a financées ont eu dans la vie des personnes autochtones qui y ont participé.

QUAND

La date limite pour compléter le questionnaire est le 31 décembre 2003.

OÙ

Tous les projets actifs recevront, une fois de plus, une copie du questionnaire du participant, intitulé : ACe que vous avez vécu en chemin vers la guérison@. Il sera accompagné d'un guide de référence, qui fournira des réponses à certaines questions que les participants pourraient se poser. Si vous avez des questions au sujet d'un élément qui n'est pas couvert par ce guide, veuillez contacter Flora Kallies au 888-725-8886, poste 318 ou par courriel à fkallies@ahf.ca. Si vous désirez obtenir d'autres copies, contactez également la FADG ou photocopiez le nombre de copies nécessaires. Le Questionnaire du participant est aussi disponible sur le site Web de la FADG au: <http://www.ahf.ca>

Une fois les questionnaires complétés, veuillez les envoyer directement à l'adresse suivante :

Fondation autochtone de guérison
801-75 rue Albert
Ottawa, ON K1P 5E7

Attention: Département de la recherche

Nous vous remercions d'avoir pris le temps de compléter ce questionnaire du participant.

FONDATION AUTOCHTONE DE GUÉRISON

RENCONTRE DE PROJETS FINANCÉS PAR LA FADG

La Fondation autochtone de guérison (FADG), a rassemblé, le 28 mars 2003, à Ottawa, Ontario, 10 de ses projets financés à travers le Canada. Cette rencontre avait pour but d’obtenir une vue d’ensemble des programmes que ces projets avaient mis sur pied et de discuter de leurs succès respectifs, de leurs meilleures pratiques, des défis rencontrés et des leçons apprises. Les projets sont un bon exemple de l’éventail très large d’activités financées par la FADG. Les textes suivants décrivent le contenu de chaque projet.

NATIVE ALCOHOL & DRUG ABUSE COUNSELLING ASSOCIATION (NADACA) OF NOVA SCOTIA (Association autochtone de counselling en prévention des toxicomanies de Nouvelle-Écosse)

Contribution de la FADG:
\$410,200.00

Dates - début et fin de projet:
4/1/02 - 3/31/03

Contact primaire: Mrs. Nellie Cremo
Financial Comptroller
Tél: 902-379-2262
Fax: 902-379-2412
Email: nadaca@istar.ca Adresse de l'organisation:
P.O. Box 7820 Eskasoni , NS B1W 1B4
Présentatrice : Darlene MacGregor.

Description sommaire du projet

La FADG finance le programme de NADACA intitulé « Cheminement vers la guérison ». NADACA gère deux centres de traitement : le pavillon de ressourcement Mi’kmaw dans la Première Nation Eskasoni et le Nid d’Aigle à Indian Brook. NADACA emploie 40 travailleurs dont 6 au sein du programme « un voyage vers la guérison ».

Pour livrer ses services de guérison axés sur les Survivants « un voyage vers la guérison » combine les pratiques occidentales et les pratiques traditionnelles, les inscrivant dans un programme d’activités sociales et culturelles, telles que des BBQ, des repas partage, des activités de ventes aux enchères (boîtes décorées) et des ateliers de fabrication de tambours.

Les services comprennent en outre des séances personnelles de counselling et un programme de

traitement de 35 jours portant sur les effets des pensionnats, l’histoire Mi’kmaw, les compétences parentales, la gestion de la colère, la dépendance, l’estime de soi et l’anxiété. Durant tout le programme, on utilise le tambour, la chanson et les cercles de discussion, la cabane de suerie, la cérémonie de la fumée, l’Art-thérapie, l’artisanat traditionnel et la spiritualité, ainsi que les sorties. On offre également, des retraites pour les hommes et pour les femmes et des conférences à Millbrook et à Eskasoni, ainsi qu’une formation pour le personnel.

Succès et pratiques exemplaires

- Utilisation d’un modèle de développement communautaire, avec la participation des gens de la base, qui combine les méthodes occidentales et les méthodes traditionnelles;
- Une attention toute spéciale est portée aux idées et aux inquiétudes des Survivants afin qu’elles inspirent directement les activités du programme;
- Les endroits difficiles à desservir demandent des services adaptés, ou sont plus réceptives aux services déjà en place;
- Des activités spontanées ont lieu dans la communauté y compris des soirées soulignant les talents des gens et des soirées sur l’artisanat;
- Des activités sociales gratuites, et non menaçantes introduisent le programme, fournissent aux Survivants des occasions de socialiser, rappellent les traditions perdues, et créent un nouveau départ au sein de la communauté;
- Les ateliers de fabrication de tambours ont engagé la participation de personnes qui n’avaient pas été exposées auparavant à des activités de guérison ni à des activités traditionnelles et ont augmenté le sentiment de fierté culturelle et d’indépendance;
- Les activités culturelles fournissent un endroit sécurisant pour socialiser et permet d’acquérir de nouvelles compétences y compris un Cercle de compositeurs qui offre un espace aux compositeurs locaux où ils peuvent partager leur connaissance et travailler avec d’autres personnes qui elles aussi amorcent leur cheminement vers la guérison, (ceci est une des rares activités qui impliquent plus particulièrement les hommes);
- Les cercles de partage et de discussion mettent en vedette une présentation faite par un invité d’honneur, qui généralement suivie par une discussion;

- Un très grand nombre de Survivants ont assisté aux conférences de guérison de Millbrook et d’Eskasoni. Celles-ci ont aidé à briser les barrières et la résistance des Survivants à parler de l’expérience qu’ils ont vécue dans les pensionnats;
- Partenariat avec l’École Maritime de Travail Social pour former 20 membres du personnel à travailler avec les Survivants dans les communautés, afin de préserver les bienfaits du programme; et
- De nombreux Survivants sont devenus les plus grands supporters du programme.

Défis rencontrés et leçons apprises

- Encourager la communauté à briser le silence qui entoure les séquelles des abus physique et sexuel subis dans les pensionnats;
- Difficultés de maintenir les efforts qui permettent de rester neutres et de conserver l’équilibre entre les pratiques occidentales et les pratiques traditionnelles;
- Les Survivants avaient peu d’enthousiasme pour participer aux programmes du Nid d’Aigle à cause de la proximité du pensionnat de Shubenacadie;
- Au cours du premier groupe de travail, des questions importantes ont émergé, comme la colère, la négativité et le cynisme;
- Il a fallu passer au delà des peurs que les participants avaient vis-à-vis de la perte de contrôle de soi, de la colère, et de la crainte de subir d’autres traumatismes; et
- Réaliser que certains aidants ne comprenaient pas que les gens pouvaient être de nouveau traumatisés. Cela a mené à établir une meilleure sécurité et des mesures de soutien.

CENTRE DE RESSOURCEMENT WASESKUN

Contribution de la FADG
\$300,000.00

Dates -début et fin de projet
9/1/02 - 8/31/04

Contact primaireMr. Stan Cudek
Assistant Executive Director
Tél: 450-883-2034
Fax: 450-883-3631
Email: wn27@waseskun.mail
Adresse de l'organisation



P.O. Box 1059
Kahnawake , QC J0L 1B0

Présentateurs: Stan Cudek, Directeur Général et
Charlie Hill.

Description sommaire du projet

Le centre de ressourcement Waseskun, situé à St Alphonse-Rodriguez, dans les contreforts des Laurentides s’occupe de reloger des personnes autochtones qui ont été emprisonnées (la plupart sont des hommes) et de les intégrer de nouveau dans la communauté en essayant de reconstituer ou de développer un nouvel équilibre spirituel et mental, émotionnel et physique. Cette réhabilitation se déroule par le biais d’enseignements traditionnels autochtones et par des pratiques contemporaines. Le Centre utilise les services de conseillers, de personnel médical et d’Aînés. Les résidents du Centre sont généralement des prisonniers fédéraux en liberté conditionnelle, ou des prisonniers provinciaux en sentence conditionnelle ou en liberté conditionnelle. Étant donné que ce centre de guérison est le seul qui soit localisé à l’Est du Manitoba, Waseskun s’occupe de trois régions différentes et reçoit une très grande quantité de demandes auxquelles il est complètement impossible de répondre

Le but du Programme Waseya, financé par la Fondation autochtone de guérison – un programme de guérison pour les délinquants sexuels ou violents - est de traiter les traumatismes non résolus résultant des abus émotionnels, sexuels et physiques subis par les personnes ayant fréquenté les pensionnats ou par les familles ou par les communautés affectées par les pensionnats, et de restaurer un équilibre dans les relations entre les personnes et leur monde. Le traitement vise à faire accepter aux résidents la responsabilité de leurs délits; de confronter leur attitude de justification et de déni; de modifier leur perception négative des autres; de modifier les comportements déviants reliés à leurs réactions sexuelles; d’éveiller leur conscience aux conséquence de leurs actions sur leurs victimes. Le programme touche aussi à la prévention des récidives, les changements d’attitude, la sensibilisation des clients en ce qui concerne les risques et la gestion de ces risques. Les résidents de ce programme sont des personnes des Premières Nations, des Inuits ou des Métis qui ont fréquenté les pensionnats ou qui ont subi les effets intergénérationnels de ces pensionnats. En général, les résidents suivent ce programme pendant une période minimale de deux ans mais certains sont restés jusqu’à sept ans.

Succès et pratiques exemplaires

- La philosophie du programme que « le chemin de la rédemption passe par la revalorisation des enseignements traditionnels »;

- Le nouveau personnel doit suivre une formation pour se sensibiliser aux enseignements traditionnels;
- Une approche holistique y compris une nouvelle connexion avec la terre et les enseignements ainsi qu’une responsabilité personnelle envers soi-même et envers les autres;
- Une confirmation que les résidents ont besoin de guérison plutôt que de punition supplémentaire;
- Un modèle programmatique basé sur « la Roue du Bien-être »;
- Les résidents doivent développer un plan de guérison personnel avec des buts à court et long termes, avec des objectifs émotionnels et mentaux, physiques et spirituels s’inscrivant à l’intérieur d’un cadre holistique; et
- L’utilisation d’approches contemporaines cognitives de comportement insistant sur une discipline personnelle visant le comportement. Cette discipline du comportement doit se baser autant sur une approche traditionnelle (c’est à dire des cercles de communauté et des cercles de guérison, des cérémonies de purification, des cabanes à suerie et des fêtes traditionnelles) que sur une approche contemporaine (c’est à dire la relaxation, la désensibilisation systématique, l’apprentissage de l’assurance de soi, la méditation, la gestion de la colère, et la formation en matière de gestion de soi).

**LA FÉDÉRATION DES METIS
DU MANITOBA**

Contribution de la FADG
\$1,054,280.00

Dates -début et fin de projet
12/1/02 - 11/30/04
Contact primaire: Mr. Len J. Sawatsky
Program Director
Tél: 204-586-8474 ext. 222
Fax: 204-947-1816
Email: traceyt@mpcbc.bc.ca
Adresse de l’organisation
150 Henry Avenue 3rd Floor
Winnipeg , MB R3B
Présentateur : Len Sawatsky

Description sommaire du projet

La FADG finance le programme de la Fédération des Métis du Manitoba pour les Survivants métis des pensionnats. Ce programme vise les Métis qui ont fréquenté les pensionnats ainsi que leurs descendants qui résident dans le Nord-Ouest, Le Pas, Thompson et les régions du Sud-Est. La première année du programme a été consacrée à une évaluation des besoins, par l’intermédiaire d’un sondage. Plus de 1000 réponses ont été reçues, ce qui a augmenté le niveau de sensibilisation par rapport au programme et à son fonctionnement. Au cours de la deuxième année, le programme a établi des groupes consultatifs

sur le sujet du mieux-être communautaire, en utilisant le format du cercle de partage pour permettre aux personnes de dévoiler ce qu’ils ont vécu dans les pensionnats ou de discuter des répercussions intergénérationnelles du système. La troisième année du programme a porté principalement sur le processus de planification du mieux-être communautaire.

Succès et pratiques exemplaires

- Une approche de counselling qui combine des éléments traditionnels et des éléments occidentaux;
- Des groupes consultatifs sur le sujet du mieux-être utilisant le format du cercle de partage et appliquant la théorie de l’apprentissage social et des approches axées sur la recherche de solutions.
- En offrant des renseignements au sujet utilisant l’histoire des Métis, les démarches de guérison peuvent s’inscrire dans le contexte de la culture et l’identité Métis;
- Les visites à domicile sont un bon moyen de compléter des sondages; elles permettent d’obtenir des réponses positives, suscitent une plus grande volonté de partager ses expériences et établissent un climat de confiance au cours des entrevues;
- Le recours aux Aînés a augmenté le succès de nos activités;
- Les rassemblements des personnes de la communauté au niveaux provincial et régional, qui permettent de se pencher sur « les barrières affectant le cheminement vers la guérison » et l’utilisation des activités métis traditionnelles (comme la musique du violon, les cadeaux en l’honneur des Aînés et la présentation de ceintures/écharpes métis aux Survivants);
- Un projet pilote testé auprès de quatre communautés, qui a servi à créer le profil et l’histoire de la communauté et à développer un plan communautaire;
- Le développement de pratiques de guérison holistiques et la création d’un environnement qui soutienne, encourage et renforce la guérison;
- Des tables rondes trimestrielles du Conseil des Aînés;
- La création d’un documentaire vidéographique qui a été présenté à une Assemblée Générale Annuelle et qui passera sur APTN ainsi que sur d’autres chaînes en avril 2003;
- La création d’un groupe consultatif sur le mieux-être des jeunes;
- Le développement de lignes directrices pour les groupes et de manuels de formation portant sur la dynamique de petits groupes et sur le développement de programmes qui permettront aux gens de continuer le travail de guérison quand les fonds seront épuisés;
- Le développement d’un code déontologique à l’intention des intervenants;
- Des activité de réseautage avec les autres services communautaires; et
- Reconnaître la place importance de ’humour dans le processus de guérison.





Défis rencontrés et leçons apprises

- La plus grande partie du budget est utilisée pour voyager dans les communautés éloignées accessibles seulement par avion;
- L'élimination de la confusion en ce qui concerne l'identité culturelle;
- La question du déni et la façon de l'aborder;
- Les individus qui sont en contact ou qui sont influencés par des organisations religieuses résistent à la discussion sur les pensionnats car ils pensent que celle-ci représente une critique;
- Inquiétude intériorisée au sujet de la violence latérale;
- Les niveaux de financement; et
- La nécessité d'un programme d'intervention au niveau des traumatismes afin d'aider les gens à répondre aux sondages qui sont reliés à leurs expériences.

LE CENTRE DE MA MA WI WICHI ITATA

Contribution de la FADG
\$396,600.00
Dates -début et fin de projet
6/1/02 - 5/31/04
Contact primaire
Ms. Diane Redsky
Director of Programs
Tél: 204-925-0300 ext. 326
Fax: 204-946-5042
Email: dredsky@mamawi.com
Adresse de l'organisation
94 McGregor Street, Winnipeg , MB R2W 4V5
Présentateurs:Wally Chartrand, Joanne Beauchamp et Edwin Twoheart.

Description sommaire du projet

Le Saki(hi)towin Maamawinom (rassemblement de couples) du Centre MaMawi Wi Chi Itata financé par la FADG offre à un maximum de 10 couples l'occasion de se rencontrer dans un environnement sans alcool ni drogue, dans l'intention d'explorer des moyens de mieux comprendre leurs relations mutuelles. Le programme aborde le manque de compréhension vis-à-vis des rôles et des responsabilités des hommes et des femmes, en tant qu'individus, frères, sœurs et parents, qui est une conséquence des expériences qu'ils ont vécues dans les pensionnats. Ce programme offre 5 composantes: apprendre à se connaître (soi-même et mutuellement); hier; aujourd'hui; demain. Les composantes se basent sur des pratiques de guérison traditionnelles et occidentales, telles que des exercices de brise glace; des techniques de travail en équipe; des sessions de cabane à suerie; des cérémonies d'ouverture et de clôture, de rapprochement et de détachement; des cercles de partage; des sessions de psychodrame, d'art et de peinture; des exercices de méditation et des techniques de résolution de problème.

Succès et pratiques exemplaires

- Aider les participants en payant leurs voyages, repas, logement et frais de garderie;
- Utilisation d'un système de compagnon, les hommes avec les hommes et les femmes avec les femmes, afin qu'ils puissent s'apporter un soutien mutuel durant les 5 jours;
- Encourager les participants à créer des liens avec les autres participants du même sexe;
- Utilisation de pratiques traditionnelles telles que les cérémonies de cabane à suerie et de cercles de partage;
- Incorporation des enseignements traditionnels en ce qui concerne la manière dont les hommes et les femmes devraient se comporter ensemble;
- Cérémonie de détachement durant laquelle chaque personne a la possibilité de dire exactement ce qu'elle désire abandonner, ce qui la retient dans leur relation et de s'engager à dire ce qu'elle va abandonner;
- Discussion sur l'importance de parler de la sexualité et de l'intimité;
- Les participants ont commencé à briser l'isolement et à tisser des liens les uns avec les autres;
- Les participants « s'approprient le processus » qui les aide à devenir des hommes et des femmes, des couples et des familles capables de vivre de manière plus saine, plus stable et plus courageuse;
- Certains individus et couples continuent leur guérison par le biais d'un programme de traitement, de séances de counselling et de thérapie; ils continuent leur éducation et vivent leur vie de façon traditionnelle; ils cherchent du travail et des possibilités de formation;
- Des couples consentent et s'engagent à respecter un code d'honneur;
- Un rassemblement de femmes, un rassemblement d'hommes, un programme pour les Aînés, pour les parents et un programme pour un réseau de bénévoles;
- Des séances de counselling individuelles, pour les couples ou pour les familles;
- Offre des possibilités d'apprentissage pour les organisations sœurs sur les techniques d'équipe, sur un cadre régissant l'organisation des apprentissages, les conférences sur l'organisation des apprentissages, la connaissance de soi, les conférences pour les groupes familiaux, les effets des pensionnats, le développement des capacités, l'art guérisseur des conteurs d'histoires et les démarches de guérison du deuil et de la détresse.

CENTRE FOR INDIGENOUS SOVEREIGNTY

Contribution de la FADG
\$547,228.00
Dates -début et fin de projet
12/1/02 - 11/30/04
Contact primaire
Mr. Gordon B. Peters
President & CEO
Tél: 416-972-0077

Fax: 416-972-0857
Adresse de l'organisation
22 College Street Suite 305
Toronto , ON M5G 1K2
Présentateurs: Janice Longboat et Barb Nahwegahbow.

Description sommaire du projet

La FADG finance le projet I Da Wa Da Di, situé au Centre de Retraite et Jardins d'herbes de Guérison de la Terre, Six Nations de Grand River, parrainé par le Centre for Indigenous Sovereignty. Le projet utilise des approches de guérison traditionnelles dans son travail avec les femmes autochtones. Ces approches ont pour but de faciliter la guérison des traumatismes qu'elles ont subi dans les pensionnats, suite à des abus physiques et sexuels, ou encore des traumatismes qu'elles ont enduré pendant leur croissance dans des familles et des communautés aux prises à des dysfonctionnements résultant des séquelles des abus perpétrés dans les pensionnats. Les participantes du projet ont entre 42 et 72 ans et elles apprennent le rôle fondamental que jouent les femmes dans leur foyer, au sein de leur famille et de leur communauté.

Les buts de ce projet consistent à faciliter l'engagement des femmes autochtones dans un processus de guérison de groupe sécuritaire et sécurisant, basé sur la culture; à offrir aux femmes autochtones survivantes l'occasion d'apprendre les traditions, la culture et la spiritualité autochtones, et d'accroître la capacité des femmes autochtones qui fournissent un service d'aide ou d'intervention afin qu'elles puissent travailler de manière encore plus efficace avec les femmes survivantes. Les composantes du programme incluent des retraites de guérison de 4 jours en résidence; des retraites de 3 jours de jeûne; des cercles de guérison, 4 ateliers d'une journée chacun et un programme de 8 semaines; un rassemblement annuel de 3 jours intitulé Éveil de l'esprit ; 9 ateliers de formation et un bulletin trimestriel.

Succès et pratiques exemplaires

- Encourager la participation en offrant de la nourriture traditionnelle et aussi la possibilité de partager des histoires;
- Établir des liens avec différents partenaires communautaires;
- Fournir un environnement de guérison holistique, sécuritaire et sécurisant;
- Offrir des possibilités de pratiquer le partage en groupe;
- Évaluer le programme et en rendre compte à la communauté. Ce processus peut être accompli par différents moyens;
- Les données révèlent que le projet a fait une différence dans les vies des femmes autochtones et de leurs familles;
- Promotion efficace dans beaucoup de





communautés, illustrée par le nombre de communautés représentées par les participants; et

- Soutien communautaire : augmentation des partenariat et de liens(ceux-ci sont passés de 3 dans la première année à 11 au cours de la dernière année).

Défis rencontrés et leçons apprises

- Nécessité d’une meilleure connaissance du concept contenu dans le mot « Survivant intergénérationnel »;
- Problème de transport pour certaines participantes;
- Manque de soutien de la part des employeurs pour que les participantes puissent assister au programme;
- Nécessité que le personnel et les personnes ressources aient amorcé leur cheminement vers la guérison;
- Les Survivantes plus âgées ont tendance à ne pas participer; et
- Les informations indiquant que le projet a été approuvé sont parvenues avec du retard.

CENTRE WABANO DE SANTÉ AUTOCHTONE

Contribution de la FADG
\$272,280.00
Dates -début et fin de projet
11/1/02 - 10/31/04
Contact primaire
Ms. Allison Fisher
Executive Director
Tél: 613-748-7144
Fax: 613-748-9364
Email: afisher@wabano.com
Adresse de l'organisation
299 Montreal Road
Vanier , ON K1L 6B8
Présentateurs : Alison Fisher, Nancy Currie, Jim Albert, Mindy Denny, et Irene Lindsay.

Description sommaire du projet

Le programme d’Art-Thérapie de Wabano pour les familles et les enfants, financé par la FADG, et administré par le Centre Wabano de Santé autochtone situé à Vanier, Ontario, préconise une approche holistique et intégrée en matière de services de santé, en combinant les pratiques médicales contemporaines et les méthodes de guérison traditionnelles. Le modèle sur lequel le programme se base englobe les pratiques traditionnelles, selon lesquelles les enfants, entourés de nombreux adultes, sont au coeur d’une vie communautaire vibrante. Ce modèle fournit du soutien aux enfants et également aux parents qui n’auraient peut être pas eu la compétence, l’intérêt ou le temps d’assumer seuls leurs responsabilités ou qui n’auraient pas été capables de répondre aux besoins multiples et indispensables d’un enfant et de lui assurer ainsi une vie saine et équilibrée.

Les activités programmatiques incluent un programme d’art-thérapie, des cercles de soutien pour les parents, des repas communautaires et d’autres activités de groupes. Ces activités rassemblent enfants et parents afin que ces derniers puissent pratiquer leurs compétences parentales. D’autres activités incluent le recrutement et la formation de jeunes et de grands-parents - qui assureront un soutien régulier aux enfants, aux parents et à toutes les personnes qui dispensent des soins – en jouant le rôle de personnes-ressources auprès d’eux. Ces activités incluent aussi le développement et le maintien suivi de mécanismes d’aiguillage et de coordination de dossier, et des exercices d’évaluation. Toutes les activités offrent des occasions d’apprentissage au niveau des séquelles des abus perpétrés dans les pensionnats.

Succès et pratiques exemplaires

- L’utilisation de l’art-thérapie comme moyen non-verbal d’exprimer ses sentiments et ses émotions par le biais d’activités et de matériel artistique;
- La participation des enfants, des parents, des grands-parents et de tous ceux qui dispensent des soins;
- Enseigner aux adultes que leurs paroles et leurs comportements sont des modèles pour leurs enfants;
- La priorité donnée au respect, partage et aide mutuels;
- Le programme est basé sur une approche culturelle, qui placent les enseignements, les cérémonies et le respect au coeur du processus;
- Enseigner les sept étapes de la vie tout en offrant aux enfants soutien et compréhension;
- Honorer toute forme non-verbale de communication et d’expression de sentiments;
- Donner la possibilité aux parents célibataires d’acquérir une meilleure connaissance de leur culture et traditions autochtones;
- Offrir un soutien aux personnes des Premières Nations qui vivent hors réserve et qui sont nouvellement implantées en zone urbaine;
- Création d’activités incorporant l’usage du bâton de la parole en famille et la présentation des cercles de discussion;
- S’offrir comme équipe de soutien afin de fournir appui et compréhension aux participants du programme;
- Réunion quotidienne du personnel afin de se tenir mutuellement informés sur la situation des familles dans le but de développer des approches uniques adaptées à chaque situation; et
- Adopter une approche d’enseignement sécurisante.

Défis rencontrés et leçons apprises

- Le modèle occidental d’art-thérapie familiale, basé sur le concept occidental de la famille nucléaire n’a pas été utile dans ce programme. Du point de vue des enseignements autochtones

c’est un concept insulaire, qui encourage l’isolement, et porteur de dysfonctions; et

- Aucune intervention thérapeutique, ne peut par elle-même, fonctionner efficacement pour les personnes autochtones, sans une intégration de la culture et de la communauté.

LA PREMIÈRE NATION KEESEEKOOSE

Contribution de la FADG
\$162,448.00
Dates -début et fin de projet
4/1/02 - 3/31/03
Contact primaire
Chief Philip Quewezance
Tél: 306-542-2903
Fax: 306-542-2922
Adresse de l'organisation
Box 1567, Kamsack , SK S0A 1S0
Présentatrices: Judy Hughes et Vicky Shingoose

Description sommaire du projet

Recherche d’Équilibre et d’Harmonie est un programme offert par la Première Nation Keeseekoose et financé par la FADG. Il fournit un soutien aux Aînés, et a été conçu pour répondre aux besoins des Aînés de la Première Nation Keeseekoose, tout particulièrement aux besoins de ceux qui ont fréquenté le pensionnat Saint Philip ou d’autres pensionnats. Les activités du programme incluent des cercles de partage et de guérison; un système de soutien pour les Aînés; du counselling; des conférences; des forums et des rassemblements; des compilations de bibliographies et collections de photographies; le développement d’un réseau de ressources; un programme de développement professionnel; des activités culturelles et traditionnelles et des ateliers sur les expériences dans les pensionnats.

Succès et pratiques exemplaires

- Des ateliers sur les pensionnats pour traiter les traumatismes et promouvoir la guérison;
- Des cercles de partage pour faciliter les divulgations personnelles et encourager la pratique de l’écoute, de la compréhension et de l’empathie;
- Insistance sur la confidentialité;
- Utilisation d’animateurs qui comprennent les séquelles causées par les pensionnats;
- Utilisation d’Aînés équilibrés à titre de personnes-ressources;
- Formation sur le sujet du psychodrame corporel (trois niveaux : développement personnel, formation en matière de counselling/thérapie de groupe);
- Inviter les thérapeutes de la santé mentale à assister à toutes nos activités;
- Prévision de services de soins post-programme et de débréfrage;
- Des ateliers 2 fois par semaine sur les pensionnats, des cercles de partage une fois par semaine et un camp culturel annuel;





- Les Survivants se sont appropriés le processus;
- Le niveau de participation a augmenté;
- Les participants ont une meilleure estime de soi et plus de confiance en eux-mêmes;
- Les Aînés partagent leur traumatisme avec beaucoup plus de confiance;
- Un climat de confiance a été établi;
- La planification et la coordination ont la priorité;
- Soutien de la part du Département de la Santé et de la Santé Mentale; rétroaction positive de la part de la communauté et bon fonctionnement du réseau communautaire;
- Le personnel est engagé sur le chemin de la guérison et respecte les directives, le code d'éthique et le manuel des politiques;
- Les ateliers sur les pensionnats répondent aux besoins uniques des Survivants;
- Renforcement de sa propre identité, son estime de soi et du respect de soi même;
- Des styles de vie positifs sont établis et intègrent la culture traditionnelle et le respect des Aînés;
- Des échanges entre les Aînés et la communauté qui incluent un contenu spirituel (calendrier, nouvelles, radio, affiches et diverses publicités); et
- Des visites à domicile qui encouragent la communication avec les Aînés.

Défis rencontrés et leçons apprises

- Il faut trouver des solutions aux questions de la viabilité des projets;
- Le 10% de retenu des fonds crée un problème;
- Établir un climat de confiance et de sécurité;
- La critique du personnel et la violence latérale durant la première année;
- Les Aînés ont mal compris les services qui étaient offerts et pensaient recevoir une allocation journalière; et
- Impossibilité d'utiliser les fonds pour des dépenses immobilières.

COLLÈGE DES PREMIÈRES NATIONS
BLUE QUILLS

Contribution de la FADG
\$1,157,287.00

Dates -début et fin de projet
4/1/02 - 6/30/04
Contact primaire
Mr. Vincent Steinhauer
Co-Ordinator
Tel: 780-645-4455
Fax: 780-645-5215
Adresse de l'organisation:
Box 279, St. Paul , AB T0A 3A0

Présentateur : Vincent Steinhauer.

Description sommaire du projet

Le projet Kitoskatowin du Collège des Premières Nations Blue Quills, financé par la FADG, a

pour but d'aider les personnes à guérir et à dépasser les peurs qui les habitent depuis les séquelles de l'expérience génocidaire qu'elles ont vécue dans les pensionnats. Le projet a collaboré avec des Aînés et des experts afin de développer 10 modules d'enseignement universitaire de 45 heures chacun, offrant une formation sur le thème de la guérison.

Les sujets des modules sont : le processus de colonisation/décolonisation; les origines ancestrales; le deuil et la détresse; la communication; le rôle des parents autochtones; Le cheminement de l'enfant intérieur; le leadership en matière de mieux-être communautaire et d'animation communautaire; le choix d'un style de vie sain et équilibré; la célébration de soi-même; et le Camp culturel Newo lyiniw.

Succès et pratiques exemplaires

- Recours à un comité de travail composé de membres de la communauté et qui agit comme ressource;
- Les rôles de jeunes et des Aînés se chevauchent pendant toute la durée du processus;
- La notion culturelle s'applique à tous les aspects du programme y compris le règlement et les politiques; les buts et la mesure des progrès; les coutumes et les normes; la formation; les cérémonies et les événements; la gestion des comportements; les récompenses et la reconnaissance; les communications; l'environnement physique; et la structure organisationnelle;
- Une évaluation et une supervision constantes afin de déterminer ce qui fonctionne bien, les barrières et les succès, dans le but de produire des améliorations dans la livraison du programme;
- Des rassemblements pour la guérison et des célébrations avec des cérémonies journalières, des activités de cercles et de guérison;
- Chaque communauté pourra bénéficier à long terme des retombées positives des démarches de guérison entreprises durant le programme ;
- Les personnes dépassent le stade de la peur; et
- L'éducation est utilisée comme un outil de guérison - enseignement en cercle et recours aux Aînés.

INTER TRIBAL HEATH AUTHORITY

Contribution de la FADG
\$1,065,403.00

Dates -début et fin de projet
7/1/01 - 9/30/02
Contact primaire: Ms. Mary Knox
Program Manager
Tél: 250-753-3990
Fax: 250-753-0570
Adresse de l'organisation: 534 Centre Street
Nanaimo , BC
Présentateurs : Mary Knox et Terry Fox.

Description sommaire du projet

La FADG finance le programme de Maison de Premières Nations administrée par l'Inter tribal Health Authority. Les programmes de santé qui se déroulent ont lieu à la Tsi Kwa Luten Lodge située sur l'île Quadra, entre octobre et avril chaque année. Ils fournissent à 6500 personnes par jour des programmes en résidence et des programmes d'interventions sur le terrain assurés par des travailleurs et des groupes communautaires. Les programmes offerts visent les personnes autochtones de l'île de Vancouver affectées par les séquelles des abus physiques et sexuels qu'elles ont subis dans les pensionnats. Trois niveaux de programmes de santé en résidence sont offerts (niveaux d'introduction, de base et intensif) ainsi que des camps d'été de jeunes et des camps d'adolescents axés sur la prévention précoce.

Succès et pratiques exemplaires

- Les programmes visent à répondre aux besoins spéciaux des participants/clients;
- Les travailleurs communautaires sont formés comme des agents d'aiguillage;
- des équipes saisonnières sont recrutées, selon les besoins; 3 personnes permanentes sont employées pour l'administration;
- Les intervenants sur le terrain font le suivi avec les travailleurs de la communauté en ce qui concerne les besoins des clients;
- Recours à l'auto-guérison; système de compagnon; approche holistique; et accueil d'un nombre maximal de clients;
- Liens avec la communauté par l'intermédiaire des intervenants;
- Les participants sont encouragés à ne pas penser avec leur tête et sont entraînés à rester actifs;
- Une base constante de personnes-ressources;
- L'environnement axé sur la guérison transmet le respect; et
- Des services de soins sont fournis après le programme.

Défis rencontrés et leçons apprises

- La guérison doit avoir lieu dans un environnement sécuritaire et sécurisant;
- La guérison est un cheminement et non un événement;
- La responsabilité de la guérison repose sur l'individu;
- La culture et la nature sont des composantes clés à la guérison;
- Le soutien du gouvernement est nécessaire pour continuer à fonctionner; et
- Il faut que la communauté améliore sa capacité d'agir afin de pouvoir fournir des programmes non résidentiels.



THE COMMITTEE ON ABUSE
IN RESIDENTIAL SCHOOLS SOCIETY

Contribution de la FADG
\$168,216.00
Dates -début et fin de projet
2/1/01 - 1/31/02 Contact primaire
Ms. Jackie MacLaren
Secretary/Treasurer
Tél: 867-667-2247
Fax: 867-633-5319
Email: jackiem@yt.sympatico.ca
Adresse de l'organisation:
Box 30030
Whitehorse , YT Y1A 5M2
Présentatrice : Jackie Maclaren

Description sommaire du projet

Le Committee on abuse in residential schools society (Comité sur les abus perpétrés dans les pensionnats), financé par la FADG, s’occupe des questions ayant trait aux séquelles des abus physiques et sexuels subis les peuples des Premières Nations, du Yukon et du Nord-Ouest de la C.B. dans les pensionnats et émet des recommandations. Le CAIRS (Acronyme anglais) est une société à but non lucratif dirigée par un Conseil d’administration formé de membres bénévoles. Ces membres s’abstiennent des drogues et de l’alcool et sont des modèles pour

les participants de ce projet. CAIRS fonctionne selon le modèle de guérison communautaire et incorpore des services de guérison directs et indirects aux niveaux individuel et communautaire.

Succès et pratiques exemplaires

- Les besoins des Survivants et de leurs familles sont prioritaires;
- Plus d’hommes que de femmes sont impliqués;
- Le travail de collaboration avec les autres programmes, y compris le Collège Yukon, les Services de la Santé mentale, et d’autres organisations non-gouvernementales;
- Deux fois par semaine, un repas est offert et pris avec les clients, leurs familles et les intervenants;
- L’utilisation de maisons de la spiritualité pour éduquer le personnel correctionnel, de la GRC au sujet des impacts des pensionnats sur les communautés.
- Pallier aux pertes culturelles en reconnaissant que la composante culturelle peut représenter une porte ouverte à la thérapie;
- L’incorporation de pratiques traditionnelles;
- La possibilité, pour les artistes qui ont du talent, de s’épanouir;
- Des collectes de fonds utilisant les talents des artistes et d’autres ressources pour encourager l’achat du Centre;

- Recours au pouvoir guérissant de la musique et intégrer celle-ci au processus de guérison des problèmes non résolus;
- Donner aux gens l’espoir et l’assurance qu’ils peuvent faire n’importe quoi;
- 14 conférences et rassemblements;
- Indépendant, à but non-lucratif et ayant une bonne réputation dans la communauté; et
- Des changements dans la vie des gens et la réalisation qu’il existe une résistance incroyable chez les Survivants.

Défis rencontrés et leçons apprises

- Planifier à nouveau les jours des repas 2 fois par semaine afin qu’ils ne tombent pas quand les personnes viennent juste de recevoir leur argent du soutien social car il y a eu des cas d’abus d’alcool avant les repas;
- Environnement politique;
- Financement;
- L’assurance-responsabilité est difficile à obtenir pour les sociétés à but non-lucratif sans le soutien de conseillers occidentaux certifiés;
- La formation pour les programmes de certification en matière d’intervention au niveau des toxicomanies n’existe pas ; et
- Le potentiel de collecte de fonds est limité car le CAIRS ne veut pas faire de collectes de fonds qui sont reliées à l’alcool ou aux jeux.

L’offrande

J’entends un murmure, sur les ailes du vent
C’est la plainte insistante des âmes d’antan
Elles pleurent pour la terre, pour la paix disparue
Et leurs voix innombrables sont remplies de tristesse

Prions pour la terre qui porte encore les traces de nos ancêtres
Guérissez les blessures de votre âme, parlez aux rochers
Tendez vos mains ouvertes vers notre père le ciel
Mettez-vous à genoux et offrez-lui votre amour

Refrain

La vérité repose au plus profond de vous
La souffrance, la détresse, tous les gestes quotidiens
Ouvrez les portes de votre coeur, celles de votre esprit
Cette offrande restera gravée sur la tablette du temps

Solo et refrain en chœur

Rassemblez les Aînés pour que leurs chants résonnent
Parlez à vos enfants pour réparer le mal
Montrez-leur le chemin, guidez-les sur la bonne voie
Confiez à leurs oreilles l’histoire sacrée du chemin rouge

Choeur, 2 fois.
Finir sur un murmure de voix.
Écrit par Donna Bishop Janvier 2002.

Chant des quatre vents

Extraits de "Rituels des Indiens d'Amérique du Nord" de Claude Dordis.

Vers l'Ouest, dirige ton regard,
Adresse ta prière dans cette direction
Car là se tiennent tes parents.
Vers le Nord, dirige ton regard,
Adresse ta prière dans cette direction
Car là se tiennent tes parents.
Vers l'Est, dirige ton regard,
Adresse ta prière dans cette direction
Car là se tiennent tes parents.
Vers le Sud, dirige ton regard,
Adresse ta prière dans cette direction
Car là se tiennent tes parents.
Vers le Zénith, dirige ton regard,
Adresse ta prière vers le ciel
Car là se tiennent tes parents.
Vers le Nadir, dirige ton regard,
Adresse ta prière vers les entrailles de la Terre
Car là se tiennent tes parents.

Que sont les enfants devenus?

Archives nationales du Canada – Pièce d’exposition B
395 rue Wellington
Ottawa, Ontario
Du 22 juin 2002 au 2 février 2003

Pour d’autres informations, veuillez
contacter Angie Bruce
Ligne sans frais: (888) 725-8886
À Ottawa (613) 237-4441

Les photographies nous disent beaucoup sur notre passé - à quoi ressemblaient nos ancêtres, comment sont apparues nos villes et nos villages ou qui prenaient part aux événements politiques importants. Les gens regardent leurs vieilles photos pour connaître leur histoire. Toutefois, quand les Autochtones cherchent des images de leurs ancêtres, des photos leur montrant à quoi ressemblaient leurs réserves ou qui leur rappellent des événements historiques importants qui ont eu lieu dans leurs collectivités, ils ne trouvent presque rien. Nous connaissons mieux les stéréotypes associés au chef indien et à la squaw, à l'Esquimau ou au Sang-Mêlé et oublions que ce sont de vraies personnes. Il arrive très souvent que les Autochtones que nous voyons sur des photos ne soient pas nommés ou que la date ou l'endroit où la photo a été prise ne soit pas spécifié. Nos photographies historiques nous révèlent plus de choses sur la société dominante et ses préjugés et stéréotypes. Les histoires des peuples autochtones sont rarement vues ou entendues.

Il est également rare que l'on voit des photographies montrant les pensionnats où de nombreux Autochtones ont été contraints d'aller. L'exposition *Que sont les enfants devenus?* L'expérience des pensionnats autochtones tente de combler cette lacune. Elle rassemble plus d'une centaine de photographies extraites de neuf archives publiques et religieuses, dépeignant l'histoire des pensionnats au Canada. L'histoire commence en 1884 dans les Prairies canadiennes et à l'École industrielle indienne de Qu'Appelle à LeBret, en Saskatchewan, et se poursuit jusque dans les années 60 au pensionnat de la réserve de Pukatawagan au Manitoba.

L'exposition est directement axée sur l'autonomisation. Elle veut permettre aux peuples autochtones de commencer à comprendre ce qu'était la vie dans les pensionnats en regardant des photographies des endroits où les enfants autochtones étaient emmenés. Ces photographies permettent en quelque sorte de revenir au point de départ et de progresser. Peut-être ces photogra-

phies historiques peuvent-elles contribuer au processus de guérison des Autochtones qui ont fréquenté ces pensionnats, ainsi que de leurs familles et collectivités.

L'objectif derrière les pensionnats

D'après le rapport parlementaire produit par le Commissaire des Indiens en 1897, l'objectif du système des pensionnats était évident :

[traduction libre] * Ce secteur du service aux Indiens a toujours été considéré comme l'une des plus importantes caractéristiques, sinon peut-être la plus importante, du vaste système que l'on utilise pour civiliser nos races autochtones et qui a commencé par de petites choses - la première étant l'établissement d'écoles de jour dans les réserves, dont la portée et l'influence étaient limitées, première étape vers la création de pensionnats à l'intérieur comme à l'extérieur des réserves. Comme l'effet bénéfique de ces pensionnats n'a pas tardé à se faire sentir, il n'en fallait pas plus pour envisager la prestation d'une formation industrielle, qui a aussitôt commencé par l'établissement de nos toutes premières écoles industrielles [...] Depuis ce jour, le Dominion utilise un système qui offre aux jeunes Indiens dont il a la charge une formation industrielle permettant de civiliser les enfants d'un peuple dont la génération antérieure était pratiquement des sauvages au comportement outrancier. + *A. E. Forget, Commissaire des Indiens. Éducation. p. 291, 1897, rapport parlementaire.*

Les enfants autochtones n'ont cependant pas fait leur entrée aux pensionnats sans être instruits : on les avait plutôt rééduqués pour qu'ils adoptent un mode de vie européen. Pendant des milliers d'années, les Autochtones peuplèrent ce continent, mais l'arrivée des Européens commença graduellement à priver les cultures autochtones de leur intégrité et de leur force. Ce programme de sociologie appliquée mis sur pied par le gouvernement canadien peut être qualifié d'ethnocide :



L'Histoire des pensionnats pour Indiens à travers le Canada racontée par le biais d'une exposition photographique. La plupart des images exposées ont été extraites des Archives nationales du Canada et de neuf autres archives dont celles de quatre Églises du Canada. Ce récit historique débute avec une photographie datant de 1884 et se termine par des portraits photographiques de survivants des pensionnats, qui jouent aujourd'hui un rôle actif et positif de modèles dans les communautés autochtones.

Les poursuites en justice intentées par les Autochtones ont altéré la manière dont ces photographies sont aujourd'hui interprétées et utilisées. Nous nous tournons vers le passé pour comprendre les problèmes systémiques du présent. Pourquoi, parmi la population autochtone, les taux de toxicomanies, de pauvreté et de chômage, de violence physique et sexuelle, de suicides et d'incarcération sont-ils tant de fois plus élevés que parmi le reste de la population canadienne? L'échec du programme canadien d'ingénierie sociale et la violence sexuelle, physique et mentale perpétrée dans les pensionnats ont eu des répercussions intergénérationnelles dévastatrices. L'exposition encourage le questionnement et la recherche de solutions chez les jeunes autochtones. Poser les yeux sur le passé permet de comprendre le présent et de progresser vers un avenir sain.

L'exposition *Que sont les enfants devenus*, l'expérience des pensionnats autochtones au Canada a fermé des portes au Wanuskewin Heritage Park in Saskatoon et arrivera bientôt à Yellowknife grâce au Prince of Wales Northern Heritage Park. À Yellowknife, cette exposition sera installée à partir du 24 septembre 2003 au 21 novembre 2003 à l'Assemblée législative des Territoires du Nord-Ouest et à l'école secondaire Sir John Franklin.

Pour obtenir plus renseignement, s.v.p téléphoner Laura Milonas ou Angie Bruce (la Fondation Espoir des générations) : (888) 725.8886 (en Ottawa: 613.237.4806).

healing words

Volume 4 Number 3 • Fall 2004 • A Publication of the Aboriginal Healing Foundation

PUBLICATIONS MAIL AGREEMENT NO. 1573519



<http://www.ahf.ca>



Umijuq, Nunavik

Interviews with
Igloodik Elders 25

poems 19

5
Chesterfield Inlet (1955-1969)

Country Food

6

Species Nutrition:
Ringed and
Bearded Seals 12

The Need to Define
“Elder(s)” 11

healing words
letters 2

Sport Prevents
the Young from
Suicide

23

inside

Inuit Traditional Diet
PAGE 3

Inuit Suicide
Prevention
PAGE 17

Inuit of Northern
Quebec Incarceration
PAGE 29

Inuit Games
PAGE 33

A Nomadic Life –
Between Two
Worlds
PAGE 40

Healing Our Spirit
Worldwide 2006
PAGE 22

PUBLICATIONS MAIL AGREEMENT NO. 1573519
RETURN UNDELIVERABLE CANADIAN ADDRESSES TO:
CIRCULATION DEPT.
330-123 MAIN ST
TORONTO ON M5W 1A1
email: circdept@publisher.com



Good morning:

I am an Aboriginal man who has been working as a therapist for fourteen years. Most of my clients (both female and male) are survivors of child sexual abuse and violence.

I am interested in subscribing to your newsletter, Healing Words (I would appreciate accessing the back issues?) with an aim to both learn about how this mammoth wrong is being addressed regionally across the country and participating in events/publications.

Kindest regards,
Fred Andersen

*

Dear Fred

You are most welcome to join our list of readers. Your interest and understanding of the issue in very encouraging to us, and I thank you.

The demand for our newsletter has grown to exceed our expectations and we are running short of back copies.

I have forwarded your contact information to the person in charge of our mailing list, so you should receive the next issues of Healing Words (free of charge) from now on.

Thank you again for your interest.

Giselle Robelin.

continued on page 21



Healing Words

To receive Healing Words, write to us at Suite 801, 75 Albert Street, Ottawa, Ontario, K1P 5E7 or phone 1-888-725-8886. (In Ottawa, phone 237-4441). Our fax number is (613) 237-4442 and our email is grobelin@ahf.ca or wspear@ahf.ca. Keep in mind that the newsletter is available in French and English and is free. Also available on-line! <http://www.ahf.ca>

Healing Words Editors:



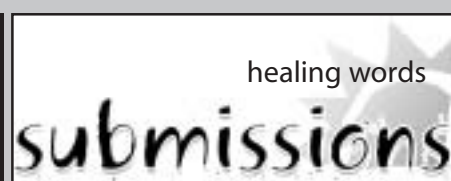
Giselle Robelin:



Wayne K. Spear:
wspear@ahf.ca



Published and distributed three times a year, *Healing Words* is a free publication that concerns issues related to Canada's Aboriginal residential schools (including hostels and industrial, boarding, and day schools) and healing.



Healing Words ISSN: 1703-5813

Submit your articles, letters, or other contributions by fax, mail, or email to:

The Editors, Healing Words
75 Albert Street
Ottawa, Ontario
K1P 5E7

Our fax number is (613) 237-4442 and our email addresses for submissions are:

wspear@ahf.ca



Please include a short biography with your submission as well as a return address and phone number. We may need to contact you about your submission.

The ahf does not pay for published submissions, but we do provide contributors with copies of the newsletter.

The views expressed by contributors to *Healing Words* do not necessarily reflect the views of the ahf.

All submissions are subject to the approval of the editorial team and may be edited for spelling, grammar, and length.

Inuit issue

A SPECIAL
THANK-YOU TO
ALL OUR
CONTRIBUTORS

Inuit Traditional Diet



This information is available from the Inuit Tapiriit Kanatami website at :

<http://www.itk.ca/english/itk/departments/enviro/ncp/nutrition.htm>

and

http://www.itk.ca/english/itk/departments/enviro/wildlife/seal_n.htm

The food we obtain from hunting, or what we call country food, contributes to our health and it gives us a sense of wellness by providing us with a way to participate in our culture. It is while hunting and living on the land that our elders teach responsibility and the skills that give us confidence.

The time we spend on the land helps restore our inner harmony and balance. It also helps maintain our mental and physical well-being. Much of the time we spend with our family and friends happens while we are out hunting, preparing the country foods, and taking part in meals. Eating land foods helps us to feel whole. It keeps us "in tune" with nature.

Maintaining a Traditional Diet

Over the past five thousand years, we have developed and constantly refined the technology, skills and knowledge needed not just to survive, but to flourish as northern hunters. One of the common myths or stereotypes about Inuit culture is that we are almost always experiencing

hunger, if not actual starvation. People from the outside world have a difficult time understanding that an environment that looks so empty can actually offer great abundance in every season of the year.

There have, of course, been times in the living memories of our elders when hunting was not successful and hunger was present, at least for a short period. Most everyone has encountered difficult times, but these make the best stories to tell. We seldom tell stories about the day-to-day reality in which everything seems to be okay. Sometimes, even a very good hunter can have very bad luck. The wind can blow for days or the ice can push against the shore or floe edge to prevent the movement of people and animals. Equipment can break down when hunters are far out to sea or a great distance inland. Any of us who hunt on a regular basis have had to face these experiences. Not too long ago, sickness, brought to our land from the outside, created great problems because it took away the health that hunters needed when searching for food.

Skills and knowledge are what it really takes to be a good hunter. Our knowledge about the movement and behavior of animals helps us to get to the right places at the right times, and our ability to read and understand the many signs of nature enables us to know what is going on and to make plans. It is from our skills and knowledge that we know how to walk quietly and to always stay downwind of the animals we are stalking. We know how to cut a small hole through thick freshwater ice, spot fish moving below, and then thrust our fish spear in the right direction at exactly the right time. We know how to find the breathing holes of seal in the winter sea ice, and we can tell which holes are being actively used. We have the patience to wait without moving in frigid temperatures, and we know when a seal is preparing to breathe and when to drive a harpoon accurately into the breathing hole. We have the skills to sneak up on walrus at their hauling-out spots, and when the time is right, to rush toward them and thrust a harpoon; or get a quickly killing shot with a rifle.

We know to be on watch in exactly the right location when the beluga or narwhals pass by close to the land in the fall, or along the floe edge in winter and spring. We know exactly where to go and what to do when we lower ourselves through cracks in the thick winter sea ice at low tide, so that we can search the tidal zone under the ice for a mid-winter meal of mussels, clams and seaweed. We have the skills and knowledge to find caribou when the population has declined and they are no longer moving about in large groups. We can find the small, well-hidden nesting sites of ducks so we can collect their eggs and gather down from the nest. We have the skills to lower ourselves down the sides of steep cliffs by ropes made from the skins

Inuit are very surprised by how little is understood by outsiders about the importance of the country foods that we continue to harvest throughout the year

of bearded seals to collect the eggs of the cliff-dwelling murre. And of course, when we encounter the polar bear, we have the skills and knowledge to return to our camp or community with the meat and skin. When we make a map of our land use, it looks quite simple. We simply say we go here or we go there to harvest the animals we need. But it is not simple. And it is very hard work to get the food that remains special to all Inuit. Even though things are much different in the way in which we live today, most Inuit still prefer to eat our own food.

Today we have what is referred to as a "mixed economy." This means that sometimes we earning a living through employment and activities such as carving or guiding tourists. Other times we are actively pursuing a hunting way of life. Almost everything in our communities now costs money, so Inuit must use money we earn to buy and maintain equipment that we use for hunting. We also use our money for buying foods imported from the south. We can now go to the store at any time of the year to buy these foods. Although this has created important changes to the way we eat, country foods still remain the most important part of our diet.



It wasn't so very long ago that the only imported foods that would be available to us throughout the year would be staples like flour, salt and sometimes lard for making bannock, maybe some powdered milk, and certainly tea and sugar. These would be brought by the ship that arrived once a year, in August. The ship would also bring things like potato chips and soda pop, cookies and candy bars that everyone would rush to buy. The supply of these items never lasted

long, and usually by Christmas the local store would be back to offering not much more than flour, sugar, tea and a few other staples. Things like flour and tea have been with us long enough to really be part of what we consider traditional foods.

Inuit are very surprised by how little is understood by outsiders about the importance of the country foods that we continue to harvest throughout the year. During the court case to try to stop the negotiations around the James Bay Hydroelectric project, for example, Inuit were asked over and over why we wanted to look after our land and animals. Everyone thought that we got all our nourishment from cans shipped to our communities from the south. They seemed amazed to learn that this was not the case, and that country foods are a major part of our diet. When we tried to explain this, they didn't take us very seriously, so we had to call in anthropologists and other social scientists to speak on our behalf. It seems as though the court thought them trustworthier than our elders. All land claims processes across our territory seem to show the same thing, but now attitudes have changed. There is a new understanding by government, and hopefully industry, about the importance of country foods.

One of the ways we have demonstrated the continuing importance of hunting is by carrying out harvest studies to document on an almost daily basis the types and amounts of foods that were harvested by hunters. What these studies show is that in spite of the fact we can now go to the store to buy potato chips or even a piece of beef, most of our food comes from wild animals.

The kind of country food that we eat varies, depending on where we live and on the availability of major and minor species at different places and at different seasons of the year. Over the year, we probably harvest around 25 to 30 different species for food, including duck eggs, mussels, seaweed and various types of berries. We eat many different parts of the animals, including meat, organs, intestines, bones and blood.

Certain foods, such as caribou, ringed and bearded seals, beluga whale, muktuk, Arctic char and even duck eggs are often eaten raw or frozen. Fish, the intestines of ringed seals, and slices of meat from seal and caribou can be air dried and preserved for later use. Polar bear is always cooked, and frequently walrus as well, because of problems with parasites. The liver of polar bear and bearded seal are never eaten because of the high concentrations of Vitamin A. Ringed seal liver, though, is delicious. The eyes of seals, the meat inside the nose of caribou, plants and already-shelled clams found in the

Harvesting and eating country food is nutritious but also makes good economic sense when compared to store-bought foods

stomach of animals are still considered delicacies, at least for many older people.

The amount of country food consumed in the north is estimated to be 90 to 300 kg per person every year. Most of this is meat and fish. People elsewhere in Canada eat far less meat and fish, about 67 kg per person per year. Nutritional analysis of our foods have been carried out at the Centre for indigenous Peoples' Nutrition and Environment (CINE), an NCP partner located at McGill University, Montreal.

Findings show that an average serving of meat or fish from the land can supply all the recommended daily requirements of a number of essential nutrients. The importance of country food is not declining, demomstrated by the results of detailed and long term research to determine harvest levels. This research has been carried out on a community-by-community basis in most of the regions, and shows harvesting wildlife resources can produce as much as 2.2 kg of edible food per person per day.

Harvesting and eating country food is nutritious but also makes good economic sense when compared to store-bought foods. Foods from the south are less nutritional, and cost much more.



CINE research shows that food to feed a family for a week could cost as much as \$254 in the north. The same, probably better quality food, would probably cost \$110 in the south. CINE researchers found that in one community, a kilogram of pork cost \$12.00, while the cost of harvesting caribou was estimated to be only \$0.29 per kilogram.



http://www.itk.ca/english/itk/departments/enviro/wildlife/seal_n.htm

INUIT TAPIRIIT KANATAMI

Inuit of Canada

Inuit Tapiriit

Contact Info.

Publications

Links

Seal

ENVIRONMENT DEPARTMENT

Mandate

Wildlife

Traditional Knowledge

Contaminants

Inuit Traditional Diet

Healing Words

4

Volume 4 Number 3

Chesterfield Inlet (1955-1969)

Extracted from Dreams and Visions
Published by the Department of Education
Government of the Northwest Teriitories, 1991
Article by Lorraine Branson

In 1950 the Federal Government of Canada built a Day School with two classrooms at Chesterfield Inlet. From the time the school opened in September of 1951, Mr. Roland Lariviere took charge, until 1953 when two Sisters from the Grey Nuns of Montreal, Sisters Elisabeth Herauf and Pauline Cote, came to Chesterfield to teach at this school.

At this time the Apostolic Vicariate of Hudson Bay, now the Diocese of Churchill Hudson Bay, wished to facilitate "the education of the Eskimo for the benefit of the Eskimo community." With a view to this, the Vicariate, under the direction of Bishop Marc Lacroix, o.m.i. financed the construction of a hostel for students who would be flown in from communities outside Chesterfield Inlet.

Supervised by Brother Gilles Marie Paradis, the hostel was constructed in 1954 with the help of many local Inuit, some Fathers and three brothers. The hostel, called Turquetil Hall, was opened in 1955 to house students flown in from various communities in the Canadian Arctic. From 1955-69, the hostel's operation was taken care of by the Sisters of the Grey Nuns who took care of such necessities as laundry, meals and supervision.

When Turquetil Hall was first opened, the old two room school was not large enough for all students who were living at the hostel. As a result, classes were conducted in the new hostel for some time, while the Federal Government expanded the day school building.

Each year children were picked up by the aeroplanes provided through the Government in mid August and returned home to their own settlements in mid May. Approximately forty children, and progressing to about eighty children, came from settlements outside Chesterfield Inlet to take advantage of this educational opportunity. Students shared their rooms with other children and ate together in the dining room of Turquetil Hall. Meals of frozen food, meat, fish or muktuk were frequently provided for the students.

In a report describing the activities of the boarding school during the first year, the Principal, Sister Herauf wrote, "In every sphere of action one must know how to adapt himself to the mentality and mores of the people concerned. Henceforth, every effort was made to adapt our way of thinking and doing to theirs, the Eskimos, and not vice versa."

The compulsory curriculum guidelines and class books were supplied for the school by the Federal Government. As a consequence, English was adopted as the language of instruction although syllabic and Roman characters were also taught. This enabled the children to communicate in writing with their families who had learned these forms of reading and writing at the local missions. Each year seven to eight Sisters devoted themselves to this task of education. Altogether twenty-sic Sisters worked at this hostel, which closed in 1969. In addition to the Sisters, approximately two lay teachers worked in the school each year.

In the mid 1960's the government purchased Turquetil Hall and in 1970 the Department of Education of the N.W.T. began to utilize the building for Adult Education programs. Today the upper part of the building has been closed and the basement is used by the local co-op, the post office and various government organizations.

Editor's Note:
Turquetil Hall was demolished in 1985.



Help!

Healing Words is looking for pictures of residential schools and Aboriginal people for upcoming issues. You can send electronic copies or the pictures themselves – we will handle them *very carefully* and keep them only long enough to scan them (a few days). We also receive many requests for school pictures from Survivors and their descendants. In some cases the schools no longer

exist and family members have passed on, and so pictures and records are among only a few ways these people can learn about their family's and community's history. You'll be helping us out and contributing to the telling of the residential school story as well ...

For more information, please contact us at *Healing Words* (see page 2 for address).

Country Food

Country food is more than just a tradition for Inuit. It is the embodiment of the connection Inuit have to the land and its bounty. It is also a connection to the traditions of Inuit ancestors. Feasts are a celebration of Inuit values – cooperation, sharing and spirituality. Country food is a part of the Inuit identity. As an Inuk once said, "When I eat traditional food I know who I am."

Country food is also a healthy alternative to the expensive pre-packaged processed store-bought foods. Foods such as seal and whale are rich in n-3 fatty acids, a class of polyunsaturated fats, which has been proven to reduce the risk of cardiovascular disease. Country foods are also high in protein, low in saturated fat and rich in nutrients.

There is the added benefit of the activities to of gathering country foods – studies have shown that Inuit who hunt and fish even part time are leaner and healthier than those that do not. Physical activity, such as hunting, fishing and gathering berries lead to an active way of life.

Not only do country foods provide a nutritious meal important for physical health, country foods also improve the mental well being for Inuit. Consuming country foods has great social, cultural and physical benefits for Inuit. Add to that, the economic benefit by supplying an inexpensive, healthy food source, country food is a winner!

This section will continue to provide information on the health benefits of a diet that includes country food, as well as any important information about the Inuit diet.

Traditional country foods include caribou, muskox, arctic hare, muskrat, seal, duck, goose, beluga and bowhead whale, fish (whitefish, herring, inconnu, arctic char, and trout), and berries (akpiks, blueberries, crowberries, currants, and cranberries):

- Akutuq or Eskimo ice cream: A mixture of caribou meat, caribou fat or marrow and broth, stirred by hand until light and fluffy, then frozen.
- Caribou stew or soup: Diced caribou meat, vegetables, rice, and stock.
- Dry fish: De-boned fish hung to dry in the sun or smoked in a smokehouse. Either way, it tastes great.
- Mipku or dry meat: Thin strips of whale or caribou meat which have been hung to dry.
- Muktuk: Skin of a whale (beluga or bowhead), which can be cooked or eaten raw after aging.

- Muqpauraq or bannock: Made of flour, sugar, baking powder, lard and milk or water, then fried over an open fire or baked in the oven.
- Putuligaaq or Eskimo donuts: Deep fried donuts with 6 to 8 holes.
- Quak: Meat that is frozen raw and then eaten.
- Suvaq: Fish eggs that may be eaten frozen or cooked.
- Uksuk: Oil of the whale.
- Tea water: Many Inuvialuit believe that fresh water from lakes or blocks of ice should be used in the making of tea for that extra essence.

Nutritional Information

Country food provides the following:

Vitamin A
We need vitamin A to keep our skin, bones and teeth healthy. Vitamin A is also needed by our bodies to help fight off infections from bacteria and viruses. Caribou and seal liver, as well as blubber of whale, seal and walrus, are excellent sources of Vitamin A. To increase your Vitamin A intake, add chopped carrot to soup and stew. Drinking vegetable juice or milk instead of pop or Kool-aid will also increase your vitamin A intake.

Vitamin C
Vitamin C keeps our gums, teeth, skin and blood vessels healthy. It also helps wounds heal and helps our body fight sickness. We need extra vitamin C during times of illness, stress or surgery. Smokers need twice as much vitamin C as non-smokers. This is because smoking lowers the body's ability to use vitamin C.

The best source of vitamin C can be found in berries, fruits and vegetables that are eaten raw. Many traditional foods contain vitamin C such as: fish eggs, mussels or clams.

Calcium
We need calcium for strong bones and teeth. Calcium is also needed for healthy muscles, heart and nerves. Without enough calcium our bones will become brittle and will break easily and our teeth may decay.

Eating traditional foods such as: fish head soup, dried fish with bones, clams, caribou stomach contents and duck meat give us calcium. It is important to eat food high in calcium everyday and physical activity helps our bodies to keep calcium in our bones. Drink lots of milk!



Iron
We need iron everyday for healthy blood. Iron gives us energy to live, grow and be healthy. Without enough iron children may have slowed growth and poor learning ability. Without iron we may become tired and have no energy.

Eating dried fish, fish eggs or fish head soup provides a good source of iron. Iron from animal sources such as, caribou and seal, is absorbed by the body better than iron from plant sources like grains. All wild meats are an excellent source of iron.

Protein
Protein is used to build and repair body tissues such as muscle, skin and blood. Protein also builds antibodies to help fight infection. Meat from traditional foods is an excellent source of protein. Without enough protein we may have poor growth and weak muscles. Without protein we may have no resistance to infection or disease.

Traditional sources of meat, fish and wild birds such as caribou, seal, whale, duck, ptarmigan, char and fish eggs are excellent sources of protein. Protein can also be found in grain products, and milk products as well as other foods such as baked beans and dried peas.

Fat
Fat provides us with energy, helps keep us warm and protects our body organs. Blubber and fatty fish such as char and trout give us omega-3 fatty acids, which help prevent heart disease, and may help prevent cancer. The fat content of traditional meats, such as, caribou and musk ox, is very low (1-2%) when compared to 12-20% for beef, pork and poultry. Although traditional fats from seal, whale, walrus and fish provide us with important nutrients for health, too much of any fat (traditional or store bought) is not good for our health.

Allan’s Story

The story below is from a series of interviews conducted, in January 2004, with Giselle Robelin, of the Aboriginal

Healing Foundation. *Healing Words* offers thanks and gratitude for the sharing of these stories.

When I first heard of the [AHF] program, I felt happy and proud for the people, the survivors of the residential school system. The reason I felt like that, because when I heard of the Aboriginal Healing Foundation, I felt like finally the people will be heard and their stories will be heard, hopefully understood and they can heal from there.

I myself went to a residential school. My name is Allan. I was born in Cambridge Bay. At that time it was called the Northwest Territories, but now it's called Cambridge Bay, Nunavut, because of the new territory. I was born in 1961, and when I turned five years old – from the day I was born until I was five, I lived with my parents and my parents worked on the DEW line across the North and already, my sisters, my two older sisters were at Stringer Hall, a residential school in Inuvik, the Anglican Mission School.

So from the day I was born until I was five, I was mainly alone with my mother and father on the DEW line, and the only language I knew was Inuinnaqtun. I didn't know any English. But it came to a point where I was five and I remember that day, because my mother was rushing and rushing and rushing, saying, "We've got to pack up. We've got to pack up. We've got to go. We've got to go." And I knew what she meant by that, because we were always packing up to go camping, like fishing or hunting and whatnot. But for some reason, she felt – she acted different. She was sad. I could tell at even age five that she was trying to hold her tears.

So anyways, when I was five, my parents packed my bags up and went to the airport. I was in Cambridge Bay. And it was nice out. It was summertime, okay? But during those days in 1966, I think it was, you'd have to leave early, like a couple weeks, couple months, because there's so much travelling from Cambridge to Yellowknife to Norman Wells to Inuvik and then there was the intake of all the students.

I'd just like to mention one thing about that day I was shipped out. The plane was already there. We were just waiting for, I'm not sure, whatever, fuel, whatever, and it was time to go on the plane and my mom and dad were telling me, "Get on that plane now. It's time for you to

go." At that time I thought my parents were going to go with me or my mom or my dad or both, but I was wrong. I was going to be travelling alone, by myself, at five years old.

But at that time, my parents had no choice but to send me to residential school. It was the law. And they had no say. Once your child turns old enough to go to school, they take you. I had to fight my way to stay off that plane, so – I believe it was a DC-3, Douglas DC-3, and there was stairs going up, right? You can see that arch. And it had those long stairs going up and at first, one or two white guys, they tried, you know, carrying me and carried me up those stairs, but I guess I was maybe a little tougher than I thought, because they tried again. But this time it took four white people, four white grown men to grab each arm, one to grab one arm, one to grab the other arm, one to grab one leg and one to grab the other leg. And I was yelling and screaming, kicking and whatnot, because like why I was I going and not my mom or my dad? Because, you know....

It was a hard day. I cried all the way to Yellowknife and all the way to Inuvik, not understanding why, what was happening, why I was taken away. But I cried all the way to Yellowknife and then to Inuvik and then from the airport in Inuvik, I cried all the way from the airport to the residential school. I think that was the first time I seen trees and a lot of buildings and a lot of people, because I grew up mostly alone with my mom and dad and here's just one house and that's all there was, three people.

Anyways, we got outside the front door of Stringer Hall and I'd see a lot of kids. I even recognized a few of them, and I recognized my two older sisters. They were already there, waiting at the front door, because I think they heard I was coming. They were probably told, because they were already there. They were crying and screaming and yelling and I was too, and as soon as I got ahold of my sisters, I didn't want to let go. So I held on for dear life and at that time there was a lot of kids outside, you know. It's sort of like when somebody new comes in, all these kids, they're outside seeing who's all coming in. It's sort of like what happens today in jail when there's a new prisoner coming in. Everybody's watching,

who's that guy. It was the same thing with five, six-year-olds at Stringer Hall when I got outside.

Getting back to my story, we were outside the front door for a good, I don't know, maybe half an hour. I guess they gave me some time to maybe catch my breath from all that crying and whatnot and – and about half an hour later, they told me it was time to go. And again, at that time I didn't realize we were going to the boys' dorm, and I didn't know my sisters were going to the girls' dorm. It's the same building, but the girls were on one side and the boys on the other. And I didn't know that, you know. Here I was going to the building. Later on – I guess I cried for a good three months. Why was I here? What's happening to me? Who are all these people? How come my mom and dad didn't do anything to help in any way to make my travel, you know, easier or whatever you want to call it? But it took at least three months to cry myself out.

The funny thing about that, during all that crying, I'd see other boys from my hometown, you know, my friends, that we'd play out with or whatever. Even though I knew they were there, I just kept on crying. But later on that year, I got used to being at Stringer Hall. I guess what some people would call it would be – I guess he was finally broken in, into the system. I guess that's what I would call it. After being there for so long and the first time, after I cried out and then get so exhausted for the first few months, I guess I was finally broken in. You know, I needed to eat, I needed to sleep and – there was line-ups. I'd never seen line-ups before. Everybody was all lined up. Everybody was all quiet. But then when I saw food, you know, I just dug in. I was hungry. I needed food.

But during time, time and time again, I guess I got broken in and from age five until I was, I think, 14 or 15, a good nine years, ten years, I went to school there – eight years, I think, from Grade – Kindergarten or whatever all the way to Grade 6. I think I failed a few times. I'm not sure. Because I stayed there, like, eight, nine years. Because when I was five, that's the first time I went there and I went home when I was like 14 or 15.

The only times we went home were during the summer, and during the winter, when it was time for – like maybe last day after school in December, we were allowed to go home for Christmas, you know, like for a week, I think. I'm not sure. And for me it was twice a year to go home, back to Cambridge.

And getting back to my – before I went to Stringer Hall, the only language I knew was my mother tongue, Inuinnaqtun. I didn't know a word of English. And the first, I guess, six months, they turned that around. They didn't want me to speak my own language, because that's all I knew. And my friends were the friends that were there and family, they were telling me, "No, don't speak your own language. You've got to speak English." And they told me you'd get punished if you spoke your language. I didn't know what that meant. And one of the ways that the people at Stringer Hall used for me to stop using my language was they took a bar of soap and the Sun or Sunlife, I'm not sure what it's called, it's a long, yellow bar. Anyways, they took a piece off and they measured my mouth. They told me to open it wide, like really wide. So I'd open it really wide and then I guess they used their fingers and they measured the bar of soap with my mouth. And what they did was they'd break that off and put that in my mouth, like my mouth was so wide open, they put the bar of soap in. And I couldn't talk. I couldn't – I could breathe by my nose, but I was wondering why are they putting soap in my mouth?

And they did that every once in awhile, every time I spoke. You know, I'd ask people, you know, why are they doing this? What's going on? How come, you know – why are they cutting my hair? Why are they lining us up? Why are they, you know... Why are these other kids crying? And I guess that bar of soap must have worked, because I stopped using my language. The kids, the other kids and my other relatives, they were teaching me, even outside of class. "Allan, this is how you say, you know, your mitts, your boots, your parka, your scarf." They were teaching all these words on how to communicate in English.

For instance, one of the first things I was taught was, "Allan, go to bed." You know, it was bedtime and say "go to bed". They'd grab me, you know, put my pyjamas on. They'd unfold the sheets, put me in, cover me up and from there, it just clicked. But every night before we went to bed, we had to say a prayer, all the kids all at once, saying, "Our Father, who art in heaven, hallowed be thy name..." We had to do this all in unison, you know, like there was maybe 30, 40 kids in one row. There was two rows here, two rows there and two rows there. So there was, like, 200 kids in the junior boys' dorm. Something like that. I'm not sure. And

every night it was like that. You go to bed. Before you go to bed, everybody says the prayer.

I got new clothes. I got a haircut. I got a locker. I still remember my first locker number. It was 243. For some reason, I can remember it. They said, "Allan, this is your locker."

So from age five, I was with the smallest kids in that dorm. It was one great big giant dorm for the junior boys. On one side of the dorm was the little kids like me, five years old. The next aisle, there was, like, maybe six, seven-year-olds. In the middle – there was two partitions in the middle, like that, but you could look over them. There's two rows of beds and there was like, maybe 30 – I don't know, 20, 30 beds, all lined up, one row here, one row there, and then there was sort of like a wall, a partition, and then there's two more rows, one here and one there and then there was another partition, and then there was two more rows. And the older kids were on the other side, you know, like ten, 12-year-old kids. And I got to learn to live that life until I was like 13, 14.

Anyways, from age five until I was 13, it was mostly a blur, like I can't remember most of it. But I can remember friends being there. You know, we'd play games, wintertime, summer-time. And I'd get haircuts just about every week. A couple of times I pissed in my bed and I got punished brutally from the supervisor. You know, they'd yell at me and scream at me and then they'd put my face in the piss. "This is your piss." You know, "You've got to stop doing that. You're not a baby any more."

So they'd grab me by the ear, they'd drag me to the shower room and then they'd undress me and then they'd shower me. They'd have sort of like a brush and these great big bar of soap, Sunlife, whatever you want to call it, and they'd wash me with soap and with this brush, you know, the kind of brush you sort of like use to comb horses with. It's got little thick hair, you know. They'd use that. They'd go from head to toe, with my hair to my feet. You know, "This is all your piss. We've got to wash all that off." And that was painful.

The thing about hygiene and being clean to them was always – you've got to brush your teeth, you've got to comb your hair, you've got to take a shower every morning, every night, clean your room – well, not your room. It was one great big dorm. We had to sweep the floor and mop the floor.

I remember this one lady, she had a pup. She was the main supervisor for the dorm. She'd get this pup, I'm not sure why, but that pup – I guess it learned how to piss in a certain area in the washroom, and it was, you know, boy one, you know, this one boy had to clean it up. This

other boy had to clean it up. Like there was a hundred, 200 boys in there, and I'm pretty sure each boy in there must have cleaned that dog's piss and shit and even I had to clean that shit and piss and when I – when it became my turn to clean that dog's piss and shit, she'd pee right – like right here, in my face, you know, guiding me on how to do this and how to pick up shit and rub and scrub the floor and during all that, she'd be yelling in my ear, you know, "This is how you have to pick it up. This is how you have to brush the floor, mop it, sweep it." And she'd be doing this, yelling at me. And this was her dog.

And for me personally, I've never experienced any, what do you call, anything to do with sex. I was not harassed or sexually abused at Stringer Hall. Sure, the supervisors would wash me, you know, I'd be all naked. They'd wash my hair and my face and my neck, my chest, my legs, my bum, my – you know, my private parts, but they didn't do no sexual things to me, like some stories I hear. That's one thing I'm grateful for.

The only time – I've never told anybody this, but the only time I've been sexually touched was when I was in the foster home. Like my parents were on a DEW line, like I said earlier, and I guess they had to go to a different site from Cambridge Bay and that's when I was not in Inuvik. This was – my parents put my sister and I into a sort of like a foster home, but....

We were going to be there for maybe two, three months. I'm not sure. But they were not – they didn't have custody of us. I guess it was the education's way of, you know, these two kids are going to be with you for two or three months because their father's got to be working in the DEW line in different sites.

Anyways, it was like, I don't know, between maybe eight, ten years old, maybe 11, I'm not sure, but I was young. Maybe eight to ten, something like that. I got to – you know, I got to like that couple. They were okay at first. And like maybe the third or fourth month, I'm not sure, I'd start feeling my penis and my balls – I'd be sleeping and I'd start feeling something, you know, something woke me up. And I'd feel a hand touching my penis and my balls, and he'd be jerking me off. And I – I was too young, I guess. I didn't know what to do. So I'd just lie there. Just hold on.

He was an old man. He had grey hair. He had a moustache, great big beard, like – sort of like Santa Claus. And he'd do this to me every night for I don't know how long. Maybe after a couple of months he stopped, because I remember one night he was jerking me off and he was, like, kneeling by my bed and I was on my bed, and the door was open, over there,

right? And then all of a sudden, his wife walked by, 'cause the hallway lights were on. He walked by – or she walked by and happened to look in my bedroom's direction and she looked and she said to her husband, "What are you doing?" And I guess that's where – from there it stopped. I'm not sure what – I can't remember what excuse he used.

As a young boy, I didn't know who to turn to or what to say to anybody. I became really closed in. I didn't speak to anybody at school, or to my sister or my friends. I didn't even tell my parents when they came back. What are you supposed to say about, you know, this guy was touching me? 'Cause I thought if I told somebody, it would be my fault. He was doing this because it was me, because I felt it was my fault because it was my penis that was having an erection. But I didn't know. I was a kid.

But anyways, he'd stop after awhile. And we got back to living with my parents again and going back to Stringer Hall and we've never stayed with that couple any more, so I was happy they were not around. But many years later, when I was old enough to be drinking, I seen that couple again and I got drunk one night and I went to go see them, and I told his wife and I told that guy, "I know what you did to me when I was a kid. You sexually touched me. You jerked me off, played with my balls. You felt me up." And his wife kept crying and crying and crying and denying it, "No, he didn't. No, he didn't." I was drunk. I was pissed and I gave him hell, you know. But during all that time I gave him shit, he just sat there and looked like afraid, maybe because I was drunk or afraid that he knew he did it, I'm not sure.

But during all this time, I grew up more alone than when I was living alone with my mom and dad. There was people around, sure, but I didn't talk to nobody. I didn't play with anybody. I felt guilt. I felt shame and there was no other thing to do but live, eat and sleep and during all that time I was wondering, wondering, wondering how to deal with that situation.

And I've never told anyone that, not even when I was in rehab. I told you I was in rehab four times. I never told my AA sponsor, I never told my wife, my friends. I've never told anyone. This was happening in sort of like a group home, like a house. Like my parents would be at a different DEW line site for three or four months and we somehow ended up staying at their house.

But anyways, that stage went over and then went blank, until I was 12. This was back at Stringer Hall. I was 12 years old. And I remember because the 13-year-old boys that were in that dorm, they were being moved downstairs to the senior men's dorm, where the

guys were like 18, 20 years old. I guess just – that's the time Stringer Hall was getting close to being closed, and I guess the oldest person downstairs was, you know, 16 to 18 years old. So from age five until I was like 13 to 15, I lived in a residential school. You wake up, go for breakfast, go to school, go home for lunch, go back to school, go back to the residential building, and then during the evening, I guess we can go play out for maybe an hour or whatever.

And up until I was maybe 15, I finally found out what "R.C." stands for. You know, all I knew was those are the R.C. kids. I didn't know it was Roman Catholic. It was always whites with us kids and them. They were Indians, we were Inuit.

I'm not too sure what else to talk about in Stringer Hall. We – I learned quite a bit in that school, my A, B, C's, my 1, 2, 3's. I still remember that day we were learning – well, up until that point, we were learning about how to count, you know, pennies and nickels and dimes and quarters and dollars and five dollars and \$10 bills, \$100 bills, \$50 bills. And we got to learn what 100 was, 200, 300, 400, 500, all the way, until I got to a point where I learned how to count to 999. And my teacher would ask me, "What's after that?" I says, "I'm not sure. I don't know." Then he said, "You go back to '1' again." You know, 1, 2, 3. After 999 is 1000. And from there, the rest is history. Now I count to 20,000,000 if I had to.

Got to play sports and got to travel to Oclavik for soccer tournaments, basketball tournaments, because in those days, they sort of had sports competitions with other residential schools, and we'd play basketball against Oclavik, in Oclavik.

The food at Stringer Hall was – it was okay, but certain foods I didn't like, you know, the white fish and the worst I hate was – what do you call it? Spinach. Popeye food was what they told me it was, Popeye food. 'Cause I knew who Popeye was.

And during meals, we'd have to finish our whole plates. You know what a regular plate looks like? It's nice and big, right? Here they'd put a whole big pile of spinach on my plate. And the first time I tried it, I puked. Right on my plate, I puked. They said, "Pick it back up, chew it, finish it, even your puke." I hated spinach.

They told me, "You're staying there until you finish your whole plate." It took awhile. I think a couple of times I was last kid in the whole dining room, because I couldn't – it took a long time to finish that whole plate. And one of the other older boys, they told me, "Well, just plug your nose and, you know, chew real fast and swallow."

And the whatever you want to call it, the supervisor or caretaker of Stringer Hall, he was a great big tall man. He was like seven foot tall. He was a big guy. And he made sure everyone ate, 'cause they'd be walking around and they'd walk around, watching kids finish our plate. And if you wanted to be excused to go to the bathroom or if you finished your meal, you would have to put your hand up and then you'd wait for your turn. They'd finally come to you and say – they'd ask you to explain yourself. "I finished my plate." If they come to you with your hand up, then I would tell them, "I finished my plate and may I go now?" Or if I put my hand up and say I want to go to the bathroom, I'd have to ask permission to go to the bathroom, "May I go to the bathroom?" They'd say "yes" or "no."

One funny thing about that was I needed to take a shit one day. I was a kid, so I finished my meal real fast, put my arm up. I waited for a long time. Finally somebody came. I says, "May I go to the bathroom, please? I need to go." They said, "Yes, okay." You know, but it was almost – coming out.

So I sort of like had to walk slow to the door, because they told us never to run in the dining room. As soon as I pass the dining room, I took off to the bathroom.

I'll get – I'll move further ahead. I was 13 years old, no, I was about 14 or 15 at Stringer Hall and we were playing basketball and then one of the supervisors, he was a real good friend of mine. We were real good close, you know, we got along real good. And he came up to me in the gym, he said, "Allan, we've got to talk." And so we went and had a little chat. And he said, "Allan, you're going home. Your parents are sending for you. You have to go home. They want you home, so we have to go pack your bags. You're leaving tomorrow, at soon as possible moment." And I told him, "The school year's not even half done." You know, I was so used to staying there for the whole year.

And I think I was close to 15 years old, just before I turned 15, and I remember because I had my fifteenth birthday here in town. And we got here and from age 15 until I was 19, I became really happy. I got to play out, I got to do a lot of things without being told. The only thing I was told was, "Allan it's time for bed. You've got to go to bed." And the bell rang, you got to go home, you know, because you've got to go to school in the morning. So from age 15 until I was 19, it went pretty good.

But during that time, I knew what alcohol and marijuana was. I seen people drinking, that's why, and I knew a lot of older guys, older girls, smoking pot. And during that time, I told

myself I'll never drink or do drugs when I get older. My parents drank a lot. But I always promised myself I wouldn't drink.

But the sensation first came to me when I first touched alcohol. I felt high for the first time, and I remember like I'm sitting here today because everything seemed to get numb, like I couldn't feel nothing, no more pain, no more anger, no more sadness, no more happiness. Like once you get high, nothing else matters. It just felt so good to – whoa, everything's gone now, you know. And I guess from age 19, when I first turned 19, I started ordering liquor. I started drinking. So from 19 until 13 years later, that's going to be 33, something like that, I drank. From 19 on, for 13 years, I drank.

I guess during that time, all my anger, all my pain and all my suffering, I would tell when I was drunk. You know, I beat up on my wife. You know, I'd yell at her. Let it out.

And one form of letting it out was to drink, and to yell at my wife, my parents, my sisters, my relatives, and that was the only way I knew how to let it out, when I was drunk or high. And before I close, I just want to say that during those nights, I was 33 years old and I got so drunk I don't remember what happened, but I woke up in a drunk tank next day. I'd say to the cop, you know, "Why am I here?" You know? And he told me, "You're being charged with attempted murder and uttering death threats on your wife." They said, "You choked her, you let her drink Javex."

So I got charged for attempted murder and uttering death threats. They said she blacked out in a chokehold. They said I used the chokehold to try to kill her, but it's a good thing that she only blacked out and I stopped before it got any worse. And I got charged for attempted murder and uttering death threats, and I got four years and three months sentence. The prosecutor was asking for, like, eight to ten years, but I only got four years and three months.

That was a bad thing. You know, first time in jail. All my life, I never been to jail. Well, I'd been to jail, like, on weekends, you know, like for stealing or stuff like that – but this was serious. I got four years and three months.

One good thing I can say about going to jail was they had programs in there. I learned that they had anger management, they had OSAP, you know, dealing with alcohol and drug problems, they had family programs, how to be a good father or sister or brother.

And the first day I got to the federal pen, the minimum security – or not minimum, medium, the medium security prison, I – the first day I talked with my P.O. I asked him if there was

any program to deal with drinking. The first thing I said to him when I first saw him – he asked me, "Are you Allan? Your FPS number is..." I says, "Yes. My name's Allan. That's my right number." First thing I said to him before he spoke, I asked him right away, "Do you have any programs for alcohol and, you know, to deal with drinking, because I have a drinking problem." I said, "I need help on that." I never gave him a chance to speak. As soon as he said, "Are you Allan? Your FPS number is..." whatever, I just jumped in. I said, "I need help with my drinking." And he said, "Yes, we have programs for drinking. And I told him, "Put me in right away." I said, "I'm not kidding." You know.

From there, I did my time. I did a year at medium security prison. About maybe seven months before I left, I knew I was leaving, because my P.O. said to me, "I applied for you to take an alcohol and drug treatment program at Poundmakers Lodge." And this is sort of like in October, and this was – when he told me that, it was like May or June or something like that, April. And I knew like six, seven months beforehand, I knew when I was going to be leaving. But I never told nobody in that jail. My P.O. told me don't ever tell anybody you're leaving in October or September because if they find out you're a short-timer, they're going to try to pick fights and get you into trouble and make you stay longer. So I just did my time for the last seven months and then I knew, it was getting closer and closer and closer.

Anyways, I left that day. They drove me to Red Deer and from Red Deer I took my own bus to Edmonton and they gave me a phone number and the address of the halfway house I'm going to be staying at, and they told me it was called Stan Daniel's. And I didn't even stay at Stan Daniel's five minutes. I said, "My name's Allan. I'm here to report in, you know, 'cause I'm supposed to be here for the day parole," I think it was called. He said, "Here's your driver. You're going to Poundmakers Lodge. Pack your bags. Go with him." I didn't even stay at Stan Daniel's five minutes.

Right away, I went straight to Poundmakers Lodge for that 28-day program. I said, "Finally." You know, I was happy. I was out, you know, but I was happier knowing that I'm going to be taking a program on my drinking and I can finally learn about why I drink or how – why I was the way I was. I did that 28-day program. Three months later, I did a follow-up, two-week follow-up.

Every day for two years, I was at Stan Daniel's, every single day I went to three meetings, three AA meetings. The reason I did that was because I wanted to learn more what happens at AA, why people have AA and all those things. Then

when I first heard of AA, I thought these people have something here that I've always wanted. I've learned that in AA you have to share and there was a few times Stan Daniel's staff were telling me, "Allan, you've got to work. You're in a facility where you have to find jobs," and stuff like that. And that's one of your requirements on day parole is to find a job.

I guess I baffled my caseworker. He said, "You got to find a job." You know, "You've got to take care of yourself. You need money. You need money. You're always asking me for cigarettes," you know, to smoke. I said, "The only thing I want to take care of is me right now." I said, "That's why I go to AA meetings three times a day for two years." Number one reason, take care of me first.

Anyways, I end up going to Poundmakers Lodge four times. The last time, the last follow-up was when my son was – he passed away. And I couldn't grieve or anything like that in a place like Stan Daniel's because it was a halfway house and there was a bunch of, you know, halfway house inmates. I couldn't do it in a place like that. So I asked my caseworker could I go back to Poundmakers Lodge to deal with my grief, and I wanted to learn more about grief and – because my son just passed away.

Anyways, in closing, I left Stan Daniel's after two years and I did my last year – I know I said before – earlier I said I got four years and two months. My last year of my probation, I did one year here in town, looking for work, staying sober. I got my daughter back, my house back, and one of the things I did was I asked for support, financial support from an organization here in town, if they could sponsor me to take training at Poundmakers Lodge. Once they found out that would be a good idea, because I went to the meeting, what people call Town Council meetings, Band Council meetings, that sort of thing, I went to that meeting and I asked them for funding to pay for books and tuition and air fare to go to Edmonton to take this program.

Anyways, I finished that program. I became an alcohol and drug counsellor for my town. The last day I drank was November 7, 1994, the day I was put in jail, and today it's January 10th, 2004. And I've been sober ever since the day I was incarcerated nine years ago. And I've been living sober and I have my daughter with me.

So when I first got to – not when I first got to – well, during the time I was in Edmonton, I've heard of this – I was watching the news. I've heard of the Aboriginal Healing Foundation from Peter Mansbridge. He said the federal government is putting aside \$350 million to heal aboriginal people. You know. And I

Allan’s Story

continued

As for myself, I’m not too sure what I’m looking for from the residential school I went to, the Anglican church ... but I think for me, anyways, it would make me feel better if they said sorry to my mom and my dad.

think it was that same day, someone somewhere said – I think it was a priest for the Roman Catholics or Pentecostal or – I know it was not Anglican minister.

Anyways, it was a minister for a Presbyterian church or whatever. I heard him say, "On behalf of the church, we would like to say, you know, sorry to all the native people that was under our care for all the sexual abuse, the physical abuse." And when I heard that, I just cried. That was like a few, four or five years ago. I'm not sure when. All this happened in early '98 – when Jane Stewart announced – they apologized. The government apologized, the church, some of the churches apologized. Not the Catholic church, but the other ones.

And when I heard that announcement, I felt, you know, finally the people that went to residential school will be heard. They now have funding to take programs, to heal themselves. I think some of them got compensated for the abuse they got. And I was happy now that First Nations people and Inuit and Metis people that went to residential school were finally being told that they now have money for programs and it was also good to hear that the minister said to say that they were sorry.

As for myself, I'm not too sure what I'm looking for from the residential school I went to, the Anglican church. Am I looking for an apology or some kind of sorry, or funding? You know. But I guess the most important thing for me would be tell my mother, tell my father, "Sorry for taking your son." You know, I went through that whole system, but I think for me anyways, it would make me feel better if they said sorry to my mom and my dad. But my mother's no longer here, so... But I'm sure she knows about it now, so...

... When I heard a couple of ladies or three women are going to be coming to Kogluktuk for the program they're going to talk about, I went, "Wow. They're here?" I heard about it like five years ago and now they're here in town. And if you ever hear this message, whoever you are, I guess I can say there's hope. Take care.

The Need to Define “Elder(s)”

The Need to Define “Elder(s)”, by Jose Kusugak, first appeared in the November/December 2003 issue of Above & Beyond, Canada's Arctic Journal. The Aboriginal Healing Foundation thanks Mr. Kusugak and Above & Beyond Magazine for authorizing its reprint. © Above & Beyond, Canada's Arctic Journal

One of the precious values of the Inuit Culture is respect for our elders.

Imagine my surprise when asked to meet with the elders of the Alliance Church in Arviat to see many of them younger than my 25 years at the time. I looked up the word in the dictionary and I was disappointed because it defined " elder of the church" just to mean officials of a church and not "knowledgeable" officials of a church. Nearly 30 years later, the "word" is haunting me again. I looked it up again and found two definitions: 1. A tree with white flowers and dark berries and, 2. "senior, of greater age". Elder Statesman on the other hand is defined as, "an influential experienced person of advanced age," which is really what I had in mind.

My romantic idea of the word "Elder" is nowhere to be found and I have a feeling I am not the only one looking for a better meaning of this living word. Increasingly in the North, both Inuit and Qablunaaq refer to nearly everyone over 50 or 55 years of age as an elder. Even Inuit Land Claims Corporations provide "Elders Benefits" as opposed to "Seniors" benefits.

In newspapers and magazines, pictures of older Inuit are often captioned as "Elder so and so". Pictures of mainstream older Canadians are captioned as who they are, Doctor, Mr., Ms., and so on, but never as "Elder Qablunaaq". I suspect "Elder Inuk" is assumed to have influential knowledge and has earned our reverence and respect. But is that always the case? Who among the elderly are the "Elders"?

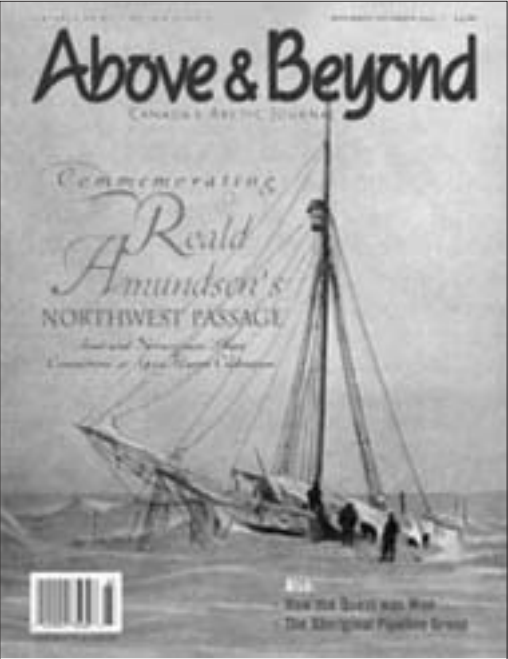
In my personal life, even to this day I have my respected "Inuk Elder" Marianno Aupilaarjuk of Rankin Inlet. He was awarded the Aboriginal Achievement Award for his wisdom and teachings and I frequently ask him for advice. To me "Elder" is a word without a proper home. I think it’s a darn good word with connotations of well-earned status, but it needs clear definition and should be used in the proper context. I believe we need to consider ways of using our organization and committees to recognize and sanctify our true "Elders". Recipients of the Order of Canada get "OC" after their names while others have "MD," "PhD," and so on. Shouldn’t the true "Elders" with a capital E be awarded something equivalent? There could be an Elder of Art, Elder of Music, Elder of Culture, etc. Perhaps you could think about this and write your MLA, your Language Commissioner, or ITK and give us your views on this worthwhile word chase?

If we are going to use this haunting word with real meaning, we ought to get the dictionaries to include it in future editions.

Elder : *adj. An honorific given to senior, experienced and knowledgeable people usually Inuit (ex : atanaarjuag ELD).*

Then we can ask, "will the real "Elder" please stand up?"

Jose A. Kusuag
President, Inuit Tapiriit Kanatami



Species Nutrition - Ringed and Bearded Seals

Traditionally, seal have provided one of our primary country food resources and this dependency has existed throughout our history. There are four species of seal found in the coastal waters of our territory but for most communities the two most important species of hunted for food are the common or ringed seal that we call netsik, and the bearded or square flipper seal that we refer to as udjuk. Both of these species are hunted for country food in every season of the year and the skin still has many uses. In earlier times the skin of ringed seals was used for tents, for the covering of the kayak and for the upper part of the traditional skin boot. The square flipper skin is used for rope and for the sole of the boot. The fat of both seals was used as fuel for the traditional lamp. Beginning the mid 1960s the skins of all four types of seals became a valuable source of income for our hunters, but in recent years the impacts from the anti fur movement has brought this important economic by product from our harvest of country food to a halt.

The patterns of hunting can vary from place to place depending on the particular environmental factors at different seasons, but the same general principles apply to almost every seal hunting area. Neither the common or bearded seal are migratory, but hunters explain that both of these seals tend to move about and change their areas of feeding and concentration from one season to the next. Hunters also explain that although the ringed seal is more numerous than bearded seals they are usually found together. Although both species are widely distributed, hunters identify specific seasonal locations that are known to be more productive for hunting.

In summer (late June to mid August) both species are scattered throughout the coastal waters and move further from shore. During this time, they are the most difficult to hunt with any assurance of success. By mid to late August, the seals begin to move closer to shore and into the bays. At this time, hunter knowledge becomes more specific concerning their location and patterns of movement. The geographic distribution becomes even better defined as fall progresses. Fall hunting has always been important since in provided the supply of food that could be used for food during the winter. As open water is replaced by the early formation of ice, seals will move seaward keeping in open and ice free waters, or begin to develop the characteristic "breathing hole" which is then maintained throughout the winter. The distribution of the seals along the floe edge or under the land fast ice, establishes the primary geographical and ecological patterns that are

reflected in our choice of winter hunting along the floe edge or at the breathing hole. In areas adjacent to the floe edge where new ice is continually reforming during the winter, both types of hunting can be carried out in close proximity. In the central arctic, the expanses of land fast ice are much greater, and the it is here that we would establish large winter settlements on the sea ice itself in order to hunt at the breathing holes.

By April and May large cracks can begin to develop in certain areas from the action of tides currents and winds and from the “heat” generated by the lengthening of the arctic day. When this seasonal change takes place, our hunting begins to focus on the seals that move onto the ice to "bask." This provides a much more productive hunting. Until recently, the harvest of seals during the spring was stored for winter dog food. As the deterioration of the sea ice continues, spring hunting gradually gives way to the open water hunting of summer.

What we know about Seal

Elders tell us that seal is a "special food" for our people. Seal meat and organs keep us healthy and help to keep us warm. Seal is also used as a medicine to heal the body and soul from sickness. Almost all parts of the seal are eaten. The skin and other parts of the seal are used to make clothing, such as kamiks, in crafts and for fuel oil.

Body Part	Intestine	Liver	Flippers	Blubber	Meat	Brain	Eyes
Excellent Source (supplies 25% or more of daily need)	Protein	Iron, Protein, Vitamin A	Iron	Fat, Vitamin A, Omega-3, Fatty Acid	Iron, Protein, B Vitamins	Iron, Protein	Vitamin A, Iron, Protein
Good Source (supplies 15-14% of daily need)	Iron	Vitamin C		Iron, Vitamin C		Fat	
Fair Source (supplies 5-14% of daily need)	Fat	Fat		Protein	Fat		

Did you know

Seal meat eaten raw, frozen, boiled, dried or aged (fermented), is an excellent source of protein. We need protein to build and repair our muscles, skin and blood. Protein also helps us fight sickness.

Seal liver, blubber and eyes are excellent sources of vitamin A. Vitamin A is needed for healthy skin, bones and teeth. It also helps our body fight sickness.

Most parts of the seal are excellent sources of iron. Iron helps make healthy blood that flows through our bodies giving us energy and making us grow. Healthy blood keeps us from getting tired.

Seals and Healthy Inuit Nutrition

Prepare foods safely!

Botulism is a type of poisoning that people can get from food. If a food with botulism germs is stored at warm temperatures in a container without air, these germs can grow into a poison.

To prevent Botulism poisoning, seal should be aged in a very cool place. Store it in containers which allow air in. If the meat is being aged in oil, stir often to let the meat contact the air. Ask you Health Centre for more information.

Healthy eating!

Seal fat can be used as a dip with seaweed, fish or meats such as dried caribou. mix the fat with berries to make "ice cream" or to preserve the berries.

Based on the Nutrition Fact Sheet Series (Inuit Traditional Foods): Produced by Baffin, Inuvik, Keewatin and Kitikmeot Health Boards, in conjunction with the Community health programs, Department of Health and Social Services, GNWT. Prototype developed by Dene Nation and Mackenzie Regional Health Services. March 1996

For more information on the benefits of Inuit country foods, please visit:

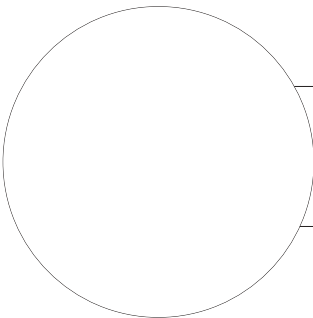
http://www.naho.ca/inuit/english/country_food.php

<http://www.irc.inuvialuit.com/cultural.foods.asp>

http://www.itk.ca/english/itk/departments/enviro/wildlife/seal_n.htm

Photos of seal Hunt: W. Kem, Walrus Harvest: Parks Canada at:

http://www.virtualmuseum.ca/Exhibitions/Inuit_Haida/inuit/English/Our_culture/country_foods/country_foods.html



Interview with John

Hi, my name is John "Evalugak" and I was born and raised in Cambridge Bay. I now live in the community of "Okoloto" and I've been here, going on twenty-two years now. First of all, I'd like to thank Giselle for coming down to have a little interview with some of the families that are in the town of "Okoloto" and I'd like to tell a little bit of my story, of where I come from and where I went to school.

I'm a survivor of a residential school, which was based in Inuvik, NWT, and called Stringer Hall. Before I went to residential school, I always lived with my grandfather out on the land. I was born and raised in the country side of the North and I love the land, but the government, back in 1959, took me away from my grandparents and brought me to residential school in Inuvik. At that time, I didn't quite understand why I was being taken away from my grandparents. I didn't totally understand why. Anyways, in the school in Inuvik, I rejected everything that they tried to give me. I fought to the bitter end. I got into a lot of trouble because of that. I rejected everything they wanted to give me. The schooling they wanted to give, I never really liked because I couldn't be with my people, especially with my grandfather whom I loved very dearly.

Before I went to residential school I had my language, which is Inuktituk. My Inuktituk language at the age of nine was very, very good. I was able to speak to my grandparents, understand what they had to say to me, and in turn I could speak the language very good. Today, I can't say the same. But during the school years in Inuvik, in Stringer Hall, if I spoke my language, I got slapped in the mouth. I had to learn English. Even in school, I defied everything that they tried to do for me there.

And I got into a lot of trouble. I got beat up lots by other children because I was a very small person. At the age of nine, I weighed only about seventy, eighty pounds, which is very, very small. In 1959, I went to school there and my school days in Inuvik finished in 1966 because I got into a lot of trouble and I didn't know law at the time. And I was brought down to a place in Manitoba, called Portage La Prairie home for boys, which from what I understand today is like a youth prison where there was different races in the system and different units for different ages. And I was in the second unit because at the time I was fifteen years old. I was with other troublesome youth. And there again, I got into a lot of fights because of who I was and the place had a lot of Indians. In those days, the Indians and Eskimo people didn't get along very well. When they found out that I was an Eskimo, I got into a lot of fights and I got beat up a lot.

To this day, I still don't understand why I had been taken away from my grandparents. I didn't know the law at the time. The teachers, you know, you make some mistake in class and you get a lot of strapping on the hands, with open hands with rulers. And you get a spanking. And you get grounded a lot. You couldn't do much. To my knowledge today now, being incarcerated in prison, it's almost the same thing. Throughout my life, I got into a lot of trouble because of that. I defied every law they tried to implement to me in the school system and I got hurt a lot from people. Within Stringer Hall, I completely lost my language and I couldn't understand once I returned home for the summer. But before I went to Stringer Hall, I could understand what my grandparents said in my Inuktituk language. When I returned home, it was hard for me to grasp what a lot of the words were being said to me in the language.

The abuse that I received in Stringer Hall – I can't really understand why that happened. Sometimes I don't understand why I was put into a world where I didn't understand being taken away from the culture that I knew, in my own home community where everything was very, very loving and caring. And to be taken away from that and put into a place where it's totally strange and it made me a person that I didn't want to be. I became very resentful towards people. I became very resentful to the system so I defied every law. I hated. I hated people. I became a very alone person because I never had any help from any other students or anyone. I had no comforting thoughts. I didn't have anyone to go to, to cry on shoulders like I did with my grandfather. If I got hurt in some way, at least with my grandfather, he was there to comfort me and talk to me. When I went to Inuvik, I didn't have that. You were alone. You were left standing alone to fend for yourself and to survive the best that you knew how.

When I got back home to my home community of Cambridge Bay, the food that I saw, the food that I tried, I couldn't eat. It was revolting to see people eating wild meat raw.

And you had to go through the system if you wanted to survive. I was sent off to Manitoba for some years where I became a totally different person. And once my time was finished in Portage La Prairie Manitoba home for boys, they turned around and put me into a foster home because they didn't want me returning up North. I still fought to the bitter end until I got to know my foster parents, who were very caring people. And there again, I was alone. I was with white people where I became totally white. I completely lost my language and somehow they tried teaching me French. And I didn't want to learn French. I knew in my heart who I was and what I was. I was an Inuit person. I didn't know who to talk to or I couldn't talk my language because I totally forgot how to talk my language. My culture was gone where as before I used to go out on the land with my grandfather. I didn't know that anymore.

I was in Ontario for some years. I don't know. In those days, there was a lot of loneliness, a lot of self-pity and yearning to go home. It was very strong with me. I wish I had my autobiography where I could turn back but I do have an autobiography up in myself. But I just can't, I don't know, I completely. I know it's in the house somewhere. My grandfather, whom I loved very much, when he was with me and I was with him, we did a lot of things together, hunting out on the land. I just seem to be jumping from one end to the other.

When he was home with me, he treated me like I was his own son, but he was my grandfather. When I came to realize that I had been adopted out, again there were a lot of thoughts that came out of my head. I began to ask a lot of questions. Why was I adopted out? Why was I given away? That's when I became of age. All these years, I thought my grandfather was my biological parent. And when I found out that I was adopted out, a lot of thoughts came into my head, because I began to understand. Living down south for so many years, I was starting to think like a white man.

I returned from Ontario, back North. The home that I went to wasn't the same anymore. My grandfather had gotten old. He was crouching low and he wasn't the same person as when I left. By that time, I was seventeen and

I was a totally different person. I was a very hateful person, very resentful person towards, in general, towards white people because they were the people that took me away from the people that I love very dearly. When I got back home to my home community of Cambridge Bay, the food that I saw, the food that I tried, I couldn't eat. It was revolting to see people eating wild meat raw. I couldn't see myself eating that. My grandfather asked me to eat with him. He spoke to me in his language and I didn't understand what he was saying. It so happened that my older brother, when he was alive, had to translate for me. And I had to tell my brother: "You have to tell Dad that I don't understand what he's saying." My grandfather cried when he realized that I had lost my language and I had lost the will to eat the way that he ate wild meat.

The food that I saw on the floor was very revolting to me because I had adapted the white man's law, the white man's way of living where you ate with forks and knives. And to return home, to my community, and seeing all this again, where the food was on the floor and I had gotten used to food on the table. And to see that in my own community was very revolting. I couldn't do it. I couldn't eat the meat that my grandfather tried to give me. And he cried. And I asked my brother to explain to him why we were eating like this? Where is the table and where are the forks and knives? My grandfather cried and my stepmother started yelling at me because of what I was saying and doing and my older brother was translating what I was saying to my grandfather. I was speaking to my grandfather. I didn't like my stepmother at all. I never did get along with her. I never liked her.

And you know before I left, I had always gotten that abuse from my stepmother. I got slapped a lot from her. I got hit from her when my grandfather wasn't around. By the time I went back home, I was seventeen and a very hateful person. I carried a lot of hate in me. And at the time, my stepmother was trying to yell at me when I had returned, you know. I wouldn't eat what they were trying to serve me and my stepmother got mad because of that. And she tried yelling at me. I turned around and I told her, "You get the hell out of the house. Get out of the house, I want to be with my grandfather." And she got scared because I had started fighting back.

I learned the kind of power that I had in me to hurt other people that had hurt me before. You know, pay back time. And when I knew that I could beat other people in fights, I went around looking for people that had hurt me, and I hurt other people. I got into a lot of trouble because of that. That's when my prison days started to come in. My first prison term was when I broke the law in Cambridge because I beat up another person and I hurt this person pretty good. I put him in the hospital. That's the kind of power I realized I had, and it felt good.

I didn't care about the prison system because I already knew it from being in Portage La Prairie, Manitoba home for boys. I was used to the system already and going into a bigger prison system where the men were, that didn't bother me. It was like home. A home I understood. Where other people understood me. Where we got along good because we understood each other. And it's a place that I couldn't get away from. It's a place that I needed to be. I was comfortable in the prison. I guess you can say at the time I was institutionalized because I couldn't get along in the community any more.

I couldn't adapt to their way of living. You needed good jobs; you needed to have good education. I have a good education, but I never did make use of it. I couldn't stay on one job for too long, because I always got into trouble. I didn't like bosses; I never liked bosses: they're always telling you what to do. The superiority that they held over me, I didn't like. It reminded me too much of Inuvik, where they were always telling me to do this and that. Well, I was always telling them, "Screw you. You want this done? Do it yourself, and screw you."

I didn't care about the prison system because I already knew it from being in Portage La Prairie, Manitoba home for boys. I was used to the system already and going into a bigger prison system where the men were, that didn't bother me. It was like home.

My defiance towards law was very strong. I upheld that within myself. Like I was saying, I couldn't get along with the community. I wasn't comfortable anymore. Where with other people, law-abiding people, I became very, very resentful. I had a lot of hate. I had no love. Anything that I got a hold of, I hurt. I owned out a lot of women but I never did hang on to one because it's something I had no control over. You know, I'd stay out of prison for maybe a month, six weeks, two months at the most I'd stay of prison. I tried going back to my home community and I got into trouble all over again. I wasn't comfortable in Cambridge at all or anywhere for that matter. The only system that I knew was inside of a prison where the prison became my home. Anytime I returned to prison, I got happy of where I was, you know. I was given three square meals a day. I was given clothes. I was given my own room and I was with people that I could understand. They were the same as me. They broke the law and I broke the law.

And this went on and on for many, many years. I returned home one month, in 1980 or 1979. I was in Nanisivik working, trying again to see where I could go. I had a lot of other jobs. But I always got fired because of the anger I held in me. I was always defying authority. I wanted to be my own boss; I wanted to be me – because I was a macho type of person. I was the type of person who liked control. And so, in 1979 I believe, I returned to Cambridge Bay. And pretty soon, you know, thoughts started to come: Where am I going? What am I doing? What do I want to do? Why am I in this world? I was a drunk and a druggie, and it's hard, the combination of both. I needed to have the drugs. I needed to have the drink to forget the memories of abuse that I held within me.

When I was in Stringer Hall in 1963, I was sexually assaulted. I had no control. I didn't know at the time what was happening. I knew in my mind that what was happening wasn't right. But I held it in me. I've always held it inside of me, letting nobody know what had happened because I was ashamed of it. I was ashamed. In later years, I realized what had happened to me was wrong. But at the time, I couldn't do anything about it because the person that had sexually assaulted me got killed. So I could never return to that person and tell him, "What you had done to me was wrong. What you had taken from me was wrong." When I talk about it now, it eases my pain to have to talk to someone about it. It relaxes my mind and gives me a sense of peace to be able to talk about it now that I'm much older. When I release, I can let go. And sometimes I say, you know, I forgive this person for what he's done to me. Now, today, that can help another person, that's okay.

In 1980, I tried committing suicide in Cambridge Bay because of what was happening with me. I didn't know what to do. I didn't have anyone to turn to. I didn't know how to approach a person, because I never was taught to approach another person for help. A lot of people gave me advice, but I didn't like that at all. I wanted to be the boss; I liked the control that I had. I liked the power that I held towards other people when they were scared of me. That I liked, because I could control other people and hurt other people the way I wanted to.

But in 1980, I tried committing suicide. There was a pastor in Cambridge who I could talk to. He asked me if I had any relatives in Cotton Mine – at that time it was called "Cotton Mine" – and I told him I knew some

people. He asked me, "Why don't you go there? Go there, I'll pay your way." I told him, "No, I've got the money. I can pay my own way." But no, he paid my way here to Okoloto. And I went to two other people that I was pretty close to. They were my cousins and they were coming here to visit relatives. So I felt comfortable being with them. At least they knew people that they could introduce me to.

That's when I met my wife. I think it was the first or second day that I met her in this town. And something clicked in my head when I saw her, because we went to her house.

Today, this home here is a safe environment for my family, because I'm a totally different person. I came here in 1980 and I met my wife, and we started going out. I think it was within six months that I had been in town here and my wife and I were married. I sort of talked her into marrying me, because I had fallen in love with her. She was totally a different person from the women that I had gone out with.

I don't know what attracted me to her but I wouldn't let go. She tried running from me, but I always was able to retrieve her and keep her with me. It was a happy marriage at the time, because I had tried to quit drinking when we got married. We didn't even have a great big party like other marriages. There was no alcohol in our marriage because I had tried to quit drinking at that time.

But that didn't last long. Once I got a job in town here as a housing maintenance service person, and I made good money, I started to order a lot of booze. I really got into drugs again. And I think the first time that I ever hit her was in our first year of marriage. I got sent off to prison for that. I think it was something like six months. But anyways, after doing another prison term I couldn't understand why I had come back into prison. I was trying to stay out of the prison system. All of a sudden, I'm a married person now. What am I doing here? But anyways, I did my six months. I was used to it. The time went faster because I knew what to do inside the prison. I was getting any help, though – no alcohol and drug services or anything like that. Just went in, did my time, and got out.

This went on for, I think, the first ten years of marriage. There was a lot of abuse. I talked about the control; I liked to have the control within the family. I was the boss, no more could be said about it. I'm the boss. You go by my rules, not yours. You know, every time I came home my wife didn't know what to expect of me. She knew sooner or later something was going to happen, because there was this abuse. I was very, very abusive towards my wife because of what had happened in my past. I never dealt with it. I never took the time to understand why the abuse was there. But in later years, I began to understand.

Each time I ended up in prison because I assaulted my wife. I always ended up in prison because of that, because I fought my wife when we got drunk. You know, time and time again, my wife tried to leave me, but I always talked her into coming back to me. "I'll make these changes," I'd say. "I promise you, I promise you. I'll make these changes. I won't do this stuff anymore." And it went good for a little while. I tried taking alcohol and drug addiction courses, and stuff like that. And it would work for a time, because I had to do it. I opened up a little bit toward some of the things that had bothered me.

But there was a lot of things that I was hiding, and there was a lot of abuse in my past that I didn't want to bring out. I guess that was always bothering me, and the only comforting thought, the only thing that could comfort me, was alcohol. With alcohol, I'd forget for a little while, maybe for one night. My train of thought would divert to another thing. And then, all of a sudden, I was happy again because I was drinking and forgetting.

Why, I wondered, does nobody understand me? It's because I wasn't well. I was sick and very resentful, very hateful, with a lot of anger towards society. And I decided that I needed to do something.

But, you know, eventually I would I sober up. I'd become a very, very quiet person, and I would do anything that a husband is expected to do – to bring food to the table for the family, and so on. My wife lived in fear because of the way I treated her, because of the control that I had over her. She lived in fear for many, many years. And sometimes, you know, I thought we were happy, because I was sick up here. All these many years, I thought we were happy and I couldn't understand why some days I'd catch her crying alone. And, you know, I'd go up to her and say, "What the hell's wrong with you now? Why are you crying? What the hell's wrong?" I wasn't there for her. There was no comforting words for her to hear from me. It was just a rough, loud voice asking "What the hell is going on? Why are you crying? I don't want to see that, quit it." And that was it. She'd stop, but she'd hold it in because of my control over her.

Anyways, in 1995 and again I assaulted her and I started drinking. I assaulted her again and I assaulted her good this time where the court was putting me away for four years in a federal penitentiary. Now this is big time because before that there was always just a small little prison like YCC where it's just a little minimum-security prison. Well, the prison I was going to was a maximum security in Edmonton, where the big wigs are. There's a lot of murderers, but you know something? I was comfortable there because they were my type of people – the kind of people that I could understand and get along with. And again, my wife said that's it, no more. She won't take no more of it. She made me understand that. But I was writing to her a lot, asking for her forgiveness, begging for her forgiveness. And a lot of things went through my mind in the prison because I was doing four years. I was alone, but I wasn't scared. I was lonely – not because I was missing my family, but because I was alone.

Why, I wondered, does nobody understand me? It's because I wasn't well. I was sick and very resentful, very hateful, with a lot of anger towards society. And I decided that I needed to do something. I needed to work with someone that I could trust. I didn't trust nobody. When you start trusting a person, they, in turn, turn around and talk about you and it came to a point where I didn't trust anyone anymore. But I got to know someone in the prison system who went through the exact same things that I was going through. And I used to tell him, tell my friend: "You haven't gone as far as I have. You haven't been where I have been. You can't understand who I am. You can't understand what I'm going through." And he'd tell me: "Yeah, I guess you're right. You want to be the man that's in control." I said: "No, I don't want to be. You just don't understand who I am. I mean, you just don't understand me."

And he referred me to an anger management course, held in Saskatoon, at a nut house people would say. I told a lot of my friends that it's a nut house, but it's a place also where you get real good help – first class, first hand help from professionals, people that know what they're doing. People that can give you tools to work with.

I took that course. It's an eight months course where you work with your inner self. The first thing that they did was they asked me to write an autobiography, right from the time that I could remember to the time where I was right now, in prison taking this anger management course. And they gave me one month to work with this autobiography. Pretty soon, I started to see things that I really didn't want to see, and that's what they wanted me to see so that I could work within myself.

And so I got that autobiography done and I gave it to my counselor who happened to be a female. She turned around and gave it back to me and she told me, "John, I want you to read this tonight, the whole thing. I want you to read the autobiography and then bring it to the group when we're having our session in the morning." I listened to what she had to say. So I started reading my own autobiography. During the time that I read the autobiography, I cried about the things that I was seeing and reading. That was me that had written in the book, and it opened a lot of doors. I don't know, but something warm came over me. And again, the next morning, I did exactly what she wanted me to do. I shared my autobiography with my group. I was hesitant. Again I was hesitant about bringing my story to other people. But my counselor said, "No John, take your time, read it if you want. When you're comfortable." And the others were sitting around me, just waiting. I was sitting there shaking with tears in my eyes.

One of my friends that I had gotten real close to came up to me and said, "John, it's okay. It's okay to cry." I started reading this autobiography in front of my peers and that opened a lot of doors for, not only for me, but for others. They were coming up to me and saying, "You know John? That's me. That's who I am. You just told my life story." That autobiography opened a lot of doors for me because I started learning to work with myself. I knew right there and then what I had been doing was wrong. It opened up my heart. It opened up my train of thought, how to bring out the garbage and let it go. I couldn't wait to get back home so I could share a lot of this with other people. My wife wrote to me again: come home, she said, we'll give it a shot again.

And I did come home. I came home to a beautiful home, to my wife and my daughter. My son was already at Tosca, down south. During his growing up years, I never once touched my children with my fists or my hands. But the kind of abuse that I gave my children was verbal. I did a lot of damage there. But my son to this day still loves who I am, because I'm the only father that he's ever known. I've apologized. In Yellowknife, we had a family get-together with my son, my daughter, and my wife. We were able to work together in Yellowknife and, you know, it's at the time that I apologized to my son for what had happened, because I verbally abused him. I scared him out of his wits in times with my mouth. And I still have trouble today with what I have done. I knew what I had done to my children was wrong. I knew what I'd done to my wife, using my fists on her, was wrong. I know that was wrong after I had gotten this course that I went through.

When I came home, my wife couldn't get used to who I was now. She didn't know how to take who I am. First time I started talking to her openly about some things, she backed away from me. She backed away from me so rapidly. "What's wrong? Where you up to? What are you doing now?" She was used to a person that was voiceful and always in control. And when I tried talking with her and working with her, she backed away from me. She got scared. She thought I was just up to something else. It took her the longest time to get used to that. It took her a long time when I brought her into my arms to cry. It took her a long time to get used to sitting beside me and me holding her by the shoulders while she cried and while I talked to her. And she still is today hesitant with some things because she was so used to me being rough and voiceful and loud. She couldn't get used to the new me because I was more soft spoken. I wasn't loud anymore. I wasn't so bossy anymore.

I can't say that this marriage is totally one hundred percent perfect. My wife and I, we still have our ups and downs. But now at least we can talk about what had happened, what's going on. You know. I've learned to tell my wife, "Look, I need time out." Whereas before, I got mad at my wife. I just walked out without her knowing what had happened. I just left her standing there not realizing why I had gotten mad, and I wouldn't let her know. Even when I came home from wherever, I just forgot about it and never talked about it. And I just left her standing in fear because of that.

I did a lot of damage to this family by placing a mistrust in this family, because of the way that I treated them, the abuse that I've given. Which I know now today was wrong, because of a lot of hurt and bullshit that I got in the past – the abuse that I got in residential schools.

When is the next time he's going to get mad? At least today she'll know why I got mad, because I'll tell her. I talk with her. I'll comfort her.

She's slowly getting used to the idea of that, the new person that's in me because I can work with her now. I can cry with her, whereas before she cried alone. There was nobody there to cry with. I always left her standing there, crying. "Okay, you want to cry? Go cry." But now I can grab her in my arms, and cry, and say, "Go ahead honey, cry. Cry it out. I'm there with you." I can begin to understand the relationship. My relationship today with my family is not as perfect as I wanted it to be. My wife still has to put a lot of thought into the things that we do today.

It's just about a month ago, she told me that she's got to build up that trust again. And I'll give her all the space that she needs. Today, we have a happy home because I was able to work within myself. And now I'm trying to do what I want to do, to work with other people. I still provide for the family. It's a lot of fun. I've learned to take time out when I need my time out. This afternoon, I wanted to get away from the meeting because I needed time out. That's why I had to get away from the meeting today. And I realize my wife is happy. I can comfortably say that I'm starting to enjoy my life today because I love my family. I love my children. I love my grandchildren. I can laugh and joke and be merry and laugh with my wife, not laugh at her but laugh with her. Be merry. We still have a lot of things that we need to work with, but at least we know we can talk about it now. And I have a long ways to go. I did a lot of damage to this family by placing a mistrust in this family, because of the way that I treated them, the abuse that I've given. Which I know now today was wrong, because of a lot of hurt and bullshit that I got in the past – the abuse that I got in residential schools.

I don't blame them anymore. I've forgiven a lot of people that have hurt me and I've gone to a lot of people and said sorry. I still have a long ways to go. Now at least I can work a day at a time.

And with this, I'd like to thank you for coming to my home and hearing part of my story. And if it can help another person come out of their shell like I did, I'm happy. I can only say that I did a lot of damage in this world, in this community. Hopefully, one day, I can give back what the community has given me: comfort, a home, and a loving family. And I can only hope I'll be able to return that favour with another person.

Thank you very much.



Foreword

Many young Inuit take their own lives and leave behind their friends, family and communities to mourn their loss. Youth suicide among Inuit in the Canadian Arctic is a serious problem and there is no indication the problem will disappear.

There is currently no shortage of research and documentation on the general issue of suicide, but there are no real answers or solutions. Recently, however, Inuit have been discussing suicide and suicide prevention more openly and there is a growing sense of urgency to take action.

The NIYC has adopted suicide prevention as one of their priority areas for action, and young Inuit across Canada’s north are taking matters into their own hands and taking responsibility for the well-being of their peers through a variety of small local projects and initiatives.

The National Inuit Youth Suicide Prevention Framework is the product of hours of research, lots of reading and many discussions with friends, individuals, organizations and government representatives. It is a starting point for the National Inuit Youth Council (NIYC) and the Inuit Tapiriit Kanatami (ITK), as well as their partners, to take a serious and in-depth look at the issue of suicide among young Inuit.

Many great things are happening all across the north, yet there remains much to be done to stop people from cutting their lives short. More specific research is needed to better understand suicide from an Inuit perspective so that we can take appropriate action. Our society must make small changes to help each person understand their true value and contributions to our communities – to develop meaning in our lives. Inuit youth and elders must share together and ensure the wisdom and meekness inherent in the Inuit spirit is passed on, so that our people can once again be filled with the quiet pride of a people so closely connected to the land and all its fruits. We all need to recognize our ability and our yearning to take responsibility for our own affairs, while engaging in mutually beneficial relationships and partnerships with our fellow individuals, families, communities, governments, organizations and other institutions. We must all stop counting the beans – and give everything we can to others, for the benefit of all life everywhere.

Suicide is an existential problem – there is not one solution that fits everyone – we all have our unique existence, our personal and shared beliefs and understanding of our place in "the grander scheme of things". Governments are called upon to support local, small projects and initiatives that provide personalized instruments for young people to enjoy life. Specifically, we urge Health Canada must continue to provide assistance to Inuit Tapiriit Kanatami and the National Inuit Youth Council to address the issue of suicide.

Working on this framework has been quite educational, often fun, and frustrating at times. It is our hope that this framework will contribute positively to the work towards healthy communities.

“Suicide Prevention is not the responsibility of organisations or governments alone. It is for the people to discuss and to take action on. Organisations and governments must be there to make this be known, to provide resources and to assist the people in taking appropriate action for the betterment of all.”

National Inuit Youth Suicide Prevention Framework

Introduction

This document describes work and research undertaken by the Qikiqtani Inuit Association, on behalf of the Inuit Tapiriit Kanatami and the National Inuit Youth Council, on the National Inuit Youth Suicide Prevention Project. It also presents background information on how the project came about, how it has been managed and coordinated and presents recommendations for future action on Suicide Prevention for Inuit Youth. Any questions or comments on the work or this report can be directed to Qajaaq Ellsworth. Contact information is provided at the end of this report.

Background

The National Inuit Youth Council (NIYC) is working with the Inuit Tapiriit Kanatami (ITK) on developing a National Inuit Youth Suicide Prevention Strategy. The QIA entered into an agreement with ITK, under which QIA receives funding for the hiring of a National Inuit Youth Suicide Prevention Coordinator (contracting 2 individuals) and the development of a National Inuit Youth Suicide Prevention Framework. Work undertaken by QIA on this project is done on behalf of the ITK. This agreement binds QIA to providing certain deliverables and following certain reporting and financial control requirements. This report/Framework presents the findings of work undertaken as a part of this contract between November, 2002 and March 31, 2003.

Objectives

The objectives as set out in the agreement between ITK and QIA are as follows:

To hire a National Inuit Youth Suicide Prevention Coordinator who will report to the National Inuit Youth Council. The duties of the Coordinator are as follows:

- Ensure that the National Inuit Youth Suicide Prevention Coordinator attends meetings of the NIYC;
- Ensure that Youth Coordinators and delegates participate in suicide prevention training and workshops;
- Review existing data related to suicide in Inuit communities;
- Validate "*Suicide Prevention in Inuit Communities – Draft Report – A review of Capacity, Best Practices and Recommendations for Closing the Gap*"
- Disseminate information on suicide and mental health to Youth Coordinators, elders and regional/national Inuit Organizations;
- Ensure that suicide prevention is discussed at the National Inuit Elder and Youth Conference;
- Examine links between suicide prevention and justice issues;
- Collaborate with Regional Inuit Associations;
- Consult with youth, elders, frontline workers and governments; and
- Prepare a National Inuit Youth Suicide Prevention Framework.

This document describes the work undertaken towards achieving these objectives.

Contracting of 2 individuals to conduct work

While efforts were made to hire 1 individual to fill the position of the National Inuit Youth Suicide Prevention Coordinator, it did not work out and we contracted 2 individuals to conduct the work as described above. Lisa Stevenson and Pierre Wolfe are the two individuals QIA contracted to carry out the work.

National Inuit Elder and Youth Conference

The National Inuit Youth Council hosted the National Inuit Elder and Youth Conference in Inukjuak, Nunavik from March 11-14, 2003. Youth and elder delegates from Inuit communities gathered in Inukjuak for the conference along with members of the National Inuit Youth Council, 1 member of the Suicide Prevention Coordinator team, staff of the National Aboriginal Health Organization (NAHO) and a number of other guests and speakers/presenters. Several issues were discussed, including suicide/suicide prevention/mental health. The NAHO facilitated a brief presentation followed by a break out discussion, in which the delegates split into small groups and discussed the issue of suicide. The delegates were asked to identify research priorities in relation to suicide and suicide prevention. The research priorities are listed and given further description in the Research Priorities section, below.

Circumpolar Suicide Prevention Workshop

From March 12 to 14, 2003, approximately 40 people from Nunavut, Greenland, Nunavik, the Northwest Territories and Alaska gathered in Iqaluit to discuss the progress of suicide prevention programs in the circumpolar world. These delegates were joined by health care professionals and researchers from southern Canada, England and Australia. Funded by Nunavummit Kiglisiniartiit (the Evaluation and Statistics Division of the Government of Nunavut’s Department of Executive and Intergovernmental Affairs), the workshop was intended to:

- bring together practitioners from within the circumpolar world who had experience with suicide prevention;
- summarize existing suicide prevention programs in the circumpolar world;
- discuss issues surrounding the administration and evaluation of culturally appropriate suicide-prevention programs;
- identify ‘best practice’ from suicide prevention programs that might be appropriate for Nunavut; and,
- identify appropriate methods of evaluation for suicide prevention programs

The discussions focused on the successful programs and program management in the various Inuit regions across the arctic. Following is a highlight of the main points raised:

- Some participants felt that non-competitive funding sources were quite successful in soliciting proposals from communities
- Not all projects were referred to as "suicide prevention", but programs dealing with community wellness fit under the umbrella of "suicide prevention" initiatives
- Communities that take control and responsibility for the prevention of suicide had a lower incidence of suicides than communities with fewer or no projects
- We are currently lacking effective and dependable evaluation criteria with relation to community wellness programs and their role in contributing to the prevention of suicide
- Some jurisdictions currently do not have suicide prevention strategies in place, despite the World Health Organization’s recommendation that all countries have a National Suicide Prevention Strategy in place
- While there are many assumptions made by individuals and organizations surrounding the issue of suicide, there is very little evidence-based knowledge to come to a common understanding of the problem and to take appropriate action
- There is currently a lack of educational and promotional materials specifically designed to help young people develop an understanding of suicide and healthy lifestyles
- Some materials are currently being developed in Greenland for introduction into the school system
- Mainstream and popular music, etc. has been an effective method for raising awareness and changing attitudes towards the issue of suicide in Inuit communities
- Suicide prevention training has been perceived to be more effective when attention is given to the emotional needs of the participants and when discussions/workshops cover the issue of grieving the loss of loved ones
- Suicide prevention training cannot be a one-time deal – further emphasis on ongoing support and continued, follow-up training is required in order to continue to be effective
- Regular gatherings of frontline workers is required in order to curb burn out and the feelings of isolation of the workers and to share new knowledge
- Governments need to pay more attention to and incorporate traditional knowledge and practices into the formal systems
- In order for any Inuit suicide prevention initiatives to be successful, Inuit must escape the colonial mode of thought and the bureaucratic system of approaching everyday issues
- Funding, per se, is not always a problem. One of the major obstacles to developing and

- implementing effective suicide prevention initiatives is the lack of clear government vision and the fact that there are many differing views and opinions on the real problems and how they need to be addressed. It is difficult to bring the players to a point where we can develop a unified vision
- The formal system – schools, health and social services, and the police – should see themselves as a support network for the primary, informal system of family and community
 - Intergenerational issues (pain or trauma passed on from one generation to another) play a role in creating an unstable environment for young people. The destruction of the family unit may in turn lead to suicide in later generations
 - Culturally specific indicators of "at-risk youth" need to be developed and adopted

The participants at the workshop felt the discussions and presentations were very useful. It was felt, however, that the work accomplished there was just a start. The delegates called for more circumpolar workshops focusing on the issue of suicide prevention and recommended the establishment of a circumpolar network of frontline workers and policy makers.

Traditional Healers/Counselors Workshop - March 31st/April 1st 2003, Pangnirtung, Nunavut

Facilitators: Abraham and Meeka Arnakak

The participants at this workshop (funded and organized by Nunavut’s Department of Health) came from many different communities in the Baffin Region of Nunavut. Led by two elders from Pangnirtung participants discussed Inuit-specific modes of healing from psychological pain. Two of the main themes of the workshop were the relevance of Inuit metaphors for illness and healing (e.g. a qamutik as a metaphor for the family and a meat cache as a metaphor for buried feelings) and the need to use a "talking cure" for emotional problems rather than relying on medication. Recurring topics of conversation at this workshop were:

- Gender issues. Specifically the way men have come to feel humiliated and inadequate in recent years and also the need to treat your wife "like glass";
- The possibility of inter-generational transmission of psychological pain;
- The Inuit custom of spiritually and psychologically preparing for a child’s life while it was still in the womb;
- 1) The extreme cultural bias of the current justice system. That is, the court system, by separating the victim and defendant and "speaking for" the victim through a third-party intrinsically violates Inuit belief that

disputes should be settled face-to-face; 2) the prejudice of the court system against men.

Some key quotes from the conference:

"Since the 1960s women have had a higher status than men...Women are bringing men down too much, women consider themselves higher than men. We need to bring out the strengths of men. If women would be more proud of us... Women have a higher profile than men. Women have to be more appreciative of men..."

"If our parents went through something bad and terrible we can keep that inside ourselves too. Our ancestors, uncles, cousins, if they've had a really difficult life we can take that into us and carry it around."

"We hear very little about this today. We don't even touch pregnant bellies. That has been taken away from us. We planned for children while they were still in the womb. Many things we believed then have been left on the sidelines. The godparents would plan mentally how that person will grow up. People were trained right from the womb. This is Inuit Qaujimajatuqangit."

"Today couples are forced apart and told not to meet by the courts. Inuit way is to bring the couple closer together to work it out. The courts help only one side. Even though that person could be lying. This can result in suicidal thoughts.

People don't think they're good enough. Suicidal thoughts are not necessary. We are stuck between two worlds, the Inuit and the Qallunaat way."

"Inuit and Qallunaaq ways are very different. In Qallunaaq law you don't speak to the person you

hurt. This even causes suicides. When they tell you not to talk, we listen. Better to talk about problems and try to get past them."

"My young daughter was crying. I thought she must have a reason for crying. I just let her cry. I went to get someone from the airport. My son asked me to come over and told me my daughter had tried to commit suicide. She thought nobody loved her. Our lives are changing so fast our love for our children is dying too."

"The whole earth is run by the sun. Even though we're in the arctic we have the sun. People who are hurt, are broken, the sun is shining them. The same sun shines on the sick and the well people. It's the same with love.

"I used to try to hold in the tears. Make it to the throat but not come out. Stomach in a knot. Crying is a very good medicine for you to take. Qalunaaq say, "Don't cry when you're talking". Inuit recognize that crying was the first language we ever spoke. When we left our mother and became a person what did we take with us? Nothing. What was our first language? Crying."

Documents reviewed

1. Working together because we care: Final Report of the Suicide Prevention Regional Forums in the NWT
2. Cultural Continuity as a hedge against suicide in Canada's First Nations. Transcultural Psychiatry
3. Inuit Suicide and Economic Reality
4. "Risk Factors for Attempted Suicide Among Inuit Youth: A Community Survey
5. Unikkaaruit: Meanings of Well-Being, Sadness, Suicide, and Change
6. "Inuit Concepts of Mental Health: Uitsalik/Nuliatsalik and Uuttullutaaq."

7. First Nations and Inuit Suicide Intervention Training: Best Practices
8. A Framework for Prevention: Establishing a National Suicide Prevention Program
9. Inuit Specific Mental Wellness Framework
10. 2002 Suicide Prevention in Inuit Communities: A Review of Capacity, Best Practices and Recommendations for Closing the Gap
11. Acting on What We Know: Preventing Youth Suicide in First Nations

For additional information or to ask questions or provide comments, you can contact:

Raurri Qajaaq Ellsworth, Regional Youth Coordinator, Qikiqtani Inuit Association
P.O. Box 1340, Iqaluit, Nunavut XOA OHO
867.975.2384 (P) / 979.3238 (F)
qiayouth@nunanet.com (email)

"The simple solution"

Often times, someone will speak publicly about topics such as suicide and encourage people to just be more loving and caring towards each other. Many people will dismiss the statements as being too simplistic – going with "the simple solution". True enough, it can be quite simple to love a little more and be more caring. Yet few people take this message to heart and love a little more.

There are many recommendations presented in this report, but the most effective will be this "simple solution." Give it a try for a week and see if you can see any "results".

(If you don't get the results you want,
go another week . . .)
Have fun, love life and pass it on!



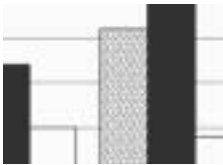
Poems from Songs are Thoughts

THE MOTHER'S SONG

It is so still in the house,
There is a calm in the house;
The snowstorm wails out there,
And the dogs are rolled up with snouts under the tail.
My little boy is sleeping on the ledge,
On his back he lies, breathing through his open mouth.
His little stomach is bulging round –
Is it strange if I start to cry with joy?

Anonymous

Suicide in the Northwest Territories – Some Facts and Figures



Extract from Suicide in the Northwest Territories - A Descriptive Review, a joint project between: Sandy Isaacs and Jamie Hockin, Laboratory Centre for Disease Control (LCDC), Wellington-Dufferin-Guelph Health Unit; Susan

Keogh, Department of Health and Social Services, and Cathy Menard, Office of the Chief Coroner, both of the Government of the Northwest Territories.

The Department of Health and Social Services (HSS) invited the LCDC to work together on reviewing data and identifying subgroups of the population who are most at risk of suicide, and to describe the circumstances surrounding the suicides. The report was submitted on March 31, 1998 to HSS.

Definition and Statistics

The study defines suicide as follows: When a person takes his or her own life with the intent to do so.

In 1992 the estimated annual suicide rate for Canada as a whole was 13 per 100,000. The Northwest Territories' average annual suicide rate during the 11-year period from 1986 to 1996 is 41.3 per 100,000.

The average annual suicide rate for Nunavut is 77.4 per 100,000.

The average annual suicide rate for the Western Northwest Territories is 20 per 100,000

Suicide rates by region

The rates of suicide for males and females in each region are ranked as follows:

1. The Baffin region has the highest male suicide rate at 133.9 per 100,000, and the highest female suicide rate at 47.1 per 100,000.
2. The Kitikmeot region has the second-highest male suicide rate of 130.2 per 100,000, and a female suicide rate of 20.5 per 100,000.
3. The Keewatin region has a male suicide rate of 75.5 per 100,000, and a female suicide rate of 16.1 per 100,000.
4. The Inuvik region has a male suicide rate of 40.7 per 100,000, and a female suicide rate of 9 per 100,000.
5. The Fort Smith region has a male suicide rate of 29.7 per 100,000, and a female suicide rate of 6.2 per 100,000.

Ethnicity and gender

Inuit people experience the highest suicide rate at 79.3 per 100,000.

Dene people are second at 29.3 per 100,000.

People of other ethnic descent (including Métis) are third at 14.8 per 100,000.

The male suicide rate in Nunavut is three-and-a-half times that of females at 118.6 per 100,000 males, and 33.8 per 100,000 for females.

The male suicide rate in the Western Arctic is twice that of females, at 32 per 100,000 for males, and 16.8 per 100,000 for females.

Year Analysis

An analysis of data during a 12-year time period from 1985 to 1996 indicates that the rate of suicide in Nunavut is increasing. Average annual suicide rates were calculated in three-year time periods over 12 years.

Nunavut

According to Nunavut's chief coroner Tim Neily, 107 Nunavut residents committed suicide since the territory was created in 1999 up until May 2003. Nunavut government numbers (2003) reveal that the Nunavut suicide rate of 79 per 100,000 (between 1986 to 1996) is six times the 2003 national rate of 13 per 100,000.

The annual rate of suicide for Nunavut in three-year periods is as follows:

- 48.7 per 100,000 from 1985 to 1987;
- 66.7 per 100,000 from 1988 to 1990;
- 75.1 per 100,000 from 1991 to 1993; and
- 85.5 per 100,000 from 1994 to 1996.

Western NWT

The annual rate of suicide for the Western NWT in three-year periods is as follows:

- 18 per 100,000 from 1985 to 1987;
- 26.4 per 100,000 from 1988 to 1990;
- 18.6 per 100,000 from 1991 to 1993; and
- 12.7 per 100,000 from 1994 to 1996.

Age

Persons between the ages 15 to 29 accounted for 56 of the 78 suicides (73%). The break down is as follows:

- 20 in 15 to 19 age group (26%);

- 20 in the 20 to 24 age group (26%); and
- 16 in the 25 to 29 age group (21%).

Ethnicity

Inuit people are at highest risk of suicide with 68 suicides (87%). Other people, including Métis, had six suicides (5%). Dene people had three suicides (4%). The ethnicity is unknown in one of the suicides.

Cause of Death

Hanging was the main method of suicide in 49 deaths (63%). Firearms caused 27 (35%). Drug overdoses caused two (3%). Behaviours immediately prior to suicide

RCMP and Coroner's investigations are the sources of information for reported behaviours preceding suicide. The investigations included interviews with individuals who knew the deceased, such as family, relatives and friends. Some behaviours or events may not be reported due to varying levels of thoroughness in each investigation.

Unusual or distressed behaviour in the 24 hours before death was observed in 68 cases (88 %). Behaviours included:

- Reporting emotional distress or depression in 31 cases (40%);
- Alcohol or drug use in 24 cases (31%);
- Stating an intent to commit suicide in 21 cases (27%); and
- Aggressiveness in 15 cases (19%).

Other behaviours that were reported include social withdrawal, staying away from school or job, saying goodbye, attempting suicide, exhibiting anger, being tired or sick, or unusually happy, obtaining means to commit a suicide, unusual quietness, giving away possessions, and seeking help.

Discussion and Conclusions

Nunavut is experiencing a growing rate of suicide in comparison to the Western NWT. The Nunavut suicide rate of 79 per 100,000 for the period of 1986 to 1996 is six times the current national rate of 13 per 100,000. Inuit people have the highest rate of suicide in the Northwest

Suicide in the Northwest Territories – Some Facts and Figures

continued...

Territories and are 85% of Nunavut's population.

Males, aged 15 to 29, are at most risk, which is consistent with other populations in Canada, including Aboriginal populations.

Personal distress as a result of family and relationship breakups and troubles was observed in 36% of the suicides.

Alcohol intoxication appeared in 33% of the suicides. This report highlights that homes are not necessarily safe havens for individuals at risk of suicide. The method most often used is hanging from the clothing rack in the bedroom closet, but not all hangings involve the clothing rack.

Friends and family have a high awareness of individuals being in emotional distress, but are not necessarily aware of their risk of suicide. Suicide must be considered the result of an accumulation of many factors, in the individual's environment and personal characteristics.

Resolving social issues such as unemployment, poverty, poor education, lack of opportunity and loss of cultural identity, may lower rates of suicide, which may resolve other issues such as crime, family violence, and alcohol or drug abuse, which contribute to suicide.

There is a need for ongoing community awareness and training to identify people at risk of suicide. Family and friends need the tools to recognize when a person is at risk of suicide. Individuals at risk of suicide need to be identified more quickly. Members of the community must be empowered to act immediately with or without the cooperation of emergency services.



Dear Editors:

We have a class on aboriginal education (EDUC 4200: Aboriging Education) in which we focus on residential schooling a lot. Could we have a set of this issue (Healing Words, Volume 4, Number 2) as the literature review is very important to students of this historical era.

We would need at least 75 copies for 2 classes. Thank you for your consideration.

Lauri Gilchrist, Ph.D.
Co-ordinator, Edmonton Division
Social Work Program
Maskwacis Cultural College

*

Hi! Lauri

I have just come back from the North, this is why I could not acknowledge your request immediately. We are sending you the newsletters today. We wish you the best with your class, and really appreciate your using our newsletter.

Best regards

Giselle Robelin.

Thank you Giselle for your reply and package. We are connecting your newsletter with an assignment in the course, so we are using this information and about 60 students will digest and carry the message to their respective communities. Keep up the good work.

Lauri Gilchrist, Ph.D.

*

Good Morning Giselle:

I am reading Healing Words and see that I can receive the newsletter by request. Below is my name and address and I would love it if you could put me on the mailing list. Thank you so much! I enjoy the articles. (Just for information I am currently a project officer for five projects here in my office, one being the Aboriginal Offender Project Committee, hence my ongoing interest in Aboriginal history and culture).

Lyn MacNeill
A/Regional Communications
& Project Officer, National Parole Board.





HEALING OUR SPIRIT WORLDWIDE

The Fifth Gathering 2006

<http://www.healingourspiritworldwide.com/>

Our Mission

Gathering from around the world, Indigenous peoples will celebrate our spiritual strengths and cultural values. As members of Indigenous families, communities and nations, we will share our healing solutions to devastation brought about by cultural and political oppression manifested as substance abuse, violence and alienation. As united peoples, we will draft a Covenant of our intent to work with governments to recognize our right of self-determination and help us heal our nations from within.

"Substance abuse, domestic violence and oppression harm more than our bodies – they kill our souls."

- Anna Whiting Sorrell,
Confederated Tribes of Salish & Kootenai

A Worldwide movement

The Healing Our Spirit Worldwide movement began as one person's vision to create an international forum and movement focused on the alcohol and drug abuse issues and programs in Indigenous communities throughout the global community. Maggie Hodgson, a Carriere First Nation woman, began her lobbying efforts with the International Congress on Alcohol and Addictions (ICAA) and the World Health Organization in the late 1980's. By 1990 the ICAA included a special track on Indigenous addictions issues at their Berlin Conference. Attended by Indigenous peoples of Canada, New Zealand and Australia, this forum led to a discussion that became the foundation for an international healing movement. Plans for this event began in 1991 with conference hosts Nechi Institute on Alcohol and Drug Abuse Education and the National Native Association of Treatment Directors inviting the National Association for Native American Children of Alcoholics as co-hosts. The event was named Healing Our Spirit Worldwide. The first gathering in Edmonton in 1992 attracted 3,300 people from 17 countries of the world. And the celebration of our successes, programs and stories began. The second gathering was held in Sydney, Australia in 1994. The third in Rotorua, Aotearoa (New Zealand) in 1998. The Healing Our Spirit Worldwide events have been a cultural and spiritual movement celebrating the tenacity and resiliency of Indigenous peoples around the world in the struggle against alcohol

and drug abuse. The fourth gathering of Healing Our Spirit Worldwide, held in Albuquerque, New Mexico in September 2002, expanded the vision with the inclusion of health and governance issues in relation to alcohol and drug abuse.

The Fifth Gathering of Healing Our Spirit Worldwide will be held in Canada from August 6 to 11, 2006. Aboriginal people from Canada met during the 2002 HOSW Conference and selected Chief Austin Bear (Sask), Allen Benson (Alberta), Maggie Hodgson (Alberta) and Rod Jeffries (Ontario) to lead Canada in the planning and implementation of the Fifth Gathering. As a result, the International Indigenous Council for Healing Our Spirit Worldwide was formed. This new organization has several major goals including the planning & implementation of the 2006 Gathering, international outreach with Indigenous people of developing countries, continuing the work of the 2002 Covenant and an international voice for Indigenous peoples healing & health issues and programs.

No history of the world's Indigenous people is complete without including the struggle against alcohol and drug abuse, other addictions and related issues. More important is the healing movements Indigenous people have created to rebuild individuals, families, communities and nations from the tragic effects of oppression and alcohol & drug abuse.

A summit will be held in Adelaide, Australia in 2004 to discuss the continued development of the Healing Our Spirit Worldwide Covenant on Alcohol and Substance Abuse.

A Covenant

Declaration:

We affirm a covenant among Indigenous peoples of the world for development, prosperity, preservation and strengthening of Indigenous communities of the world. We, the Indigenous peoples of the world and tribal leaders from across the United States, have come to the Fourth Healing Our Spirit Worldwide Gathering to affirm these rights stated:

We continue to live our lives in the traditional ways of our ancestors through respect, integrity, and honor. We must now prepare our nations for the next Seven Generations.

We support our brothers and sisters in their traditional healing efforts.

Through generations and future generations we will maintain and keep our integrity and our right to self-determination, protection of the human rights of Indigenous peoples of the world.

We urge national governments to adopt measures that ensure the full enjoyment by Indigenous peoples of their rights, on the basis of equality and non discrimination, including their full and free participation in all areas of society; and to officially recognize the identity and rights of Indigenous people and to adopt, in agreement with them, the administrative legislative and judicial measures necessary to promote protect and guarantee the exercise of their human rights and fundamental freedoms.

The HOSW Gathering calls upon sovereign nations and the Indigenous Permanent Forum of the United Nations with Indigenous peoples to convene an International conference on Indigenous issues within the United Nations system to address Indigenous issues relating to health and human rights, economic and social development, culture, the environment, and education. [A/CONF.157/24, (Part I), chap. III, sect. II.B, para. 32.]

The Fifth Gathering of Healing Our Spirit Worldwide will tell the story of this growing momentum from around the world. The 2006 Gathering will be a celebration of the health and healing of Indigenous peoples around the world.

The past Gatherings have included tracks and workshops on the following:

- Prevention and treatment of addictions
- Residential school issues and healing
- Overcoming cultural oppression and colonialism
- Trauma and shame
- Public health systems and disease prevention
- Indigenous cultures, arts and medicines
- Spirituality health and healing
- Governance & self-determination issues and challenges in health and healing
- Research, evaluation and training
- Indigenous children and families
- Impact of the drug wars and wars on Indigenous populations
- Sexuality, sexual abuse and abuse prevention
- Elder tracks



HEALING OUR SPIRIT WORLDWIDE

The Fifth Gathering 2006

- Youth healing tracks
- Mental health and wellness

Healing from the Center

The Healing Our Spirit Worldwide Conference brings together Indigenous people from around the world to focus on the critical issues of substance abuse, health care, traditional healing and leadership. This important gathering is the only global event to spotlight these critical concerns that impact the daily lives of Indigenous people everywhere.

Healing Our Spirit Worldwide Conference will bring together Indigenous people from the United States, Canada, New Zealand, Australia, Mexico, Central and South America as well as other countries from around the globe.

Participants will come from a variety of interests from tribal leadership, native treatment centers to community self-help groups and governmental representatives.

The Power of a Global Gathering

The Healing Our Spirit Worldwide Conference is truly an evolving process. The Planning Committee composed of tribal representatives from around the globe seeks to heal nations from within. Indigenous healing solutions to alcohol and substance abuse will be structured to address the needs individuals, families, communities and First Nations.

The Healing Our Spirit Worldwide Covenant was prepared prior to and throughout the gathering as a declaration of individual, family, community and First Nations leadership goals.

SPORT PREVENTS THE YOUNG FROM SUICIDE

Sport prevents young Aborigines from killing themselves
By Karen Balling Radmer

"If an Aboriginal child is expelled from the football team, for that child it means the end of the world"



Until 1960, suicides among aborigines were unknown. It did not exist in the culture or tradition, and they did not even have a word for it in their native tongue. Today, the Aborigines have the highest rate of children committing suicide in the world. Colin Tatz, professor at the Australian Institute for Holocaust and Genocide Studies in Australia, has studied the phenomena and points out three risk factors: Sexual abuse, high obsession with cannabis and the absence of sport. "Sport means more to Aborigines than to other parts of the population, he says."

"Suicides are measured per 100,000 in the population. If you take New Zealand, which has the highest rate, it is 19-20 for men and 7-8 for women per 100.000. But among Aborigines it is 128-148. That is off the charts" Colin Tatz says.

From 1996 to 1999 he went on several field studies exploring the connection between sport and juvenile delinquency and suicides in Aboriginal communities. He found that the Aboriginal culture and society have been almost destroyed, leaving behind a gap in rituals, beliefs and values. Life expectancy is very short, around 50 years. This means that there are no elders in the society to pass on traditions.

"I found that among children below the age of 14 the suicide rate was 130 per 100,000. A terrible rate. There were kids as young as 8. I do not know how these children form the idea of self-destruction. Some of them simply said that they could not handle this life and would take their chances "on the other side". But I also found that in areas with a high promotion of sport the suicide rates and the juvenile delinquency rate went down", he says.

"Sport means more to the Aborigines than to other parts of the population, because much of the Aboriginal society is fatherless. There are no

elders, very few Christian marriages, no beliefs and far too many funerals. Rituals have simply disappeared. But the ritual of belonging in sport is unchanged. The sense of belonging, the rituals of brotherhood, loyalty and discipline is still in sport," argues Colin Tatz.

"If an Aboriginal child is expelled from the football team, for that child it means the end of the world". I investigated many cases of kids who at one time had a football career. Suicide tended to occur outside the football season, or when they were expelled from that sporting group. I'm not claiming that sport prevents suicide, but where there is a high level of sport, there is a reduction in suicide and delinquency" Colin Tatz says.

But is sport then the magic spell? you might ask. "There are proofs pointing in that direction. When children belong to a team as a player, coach, fan, water carrier, anything, then they do not try to kill themselves. The problem is that many Aboriginal teams are expelled from competition, allegedly for violence or bad language from their fans. Here it should be noted that the Aboriginal teams almost always win" Colin Tatz explains.

He believes that more government funding should be used on sport.

"I recommend sport. Especially the girls, who get a raw deal. For every 1000 dollars spent on sport, only 100 goes to the girls, and the suicide rate for girls is increasing. They used to take tablets, but now they hang themselves. Hanging is confronting – it is right in your face and they do it in public. Hanging is associated with white colonial oppression. Therefore, much Aboriginal art contains scenes of hanging now."

<http://www.play-the-game.org/magazine/pdf-02/21-preventing.pdf>

Interview with Ernie

Hello. For over fifty-five years, I've been dealing with my hurt, my things that happened to me in residential schools at ten months old until I was fifteen years old. For many years, I carried the pain of not knowing my parents, to turn to alcoholism, to try to commit suicide two times and to keep running away. That's the only way I found out that I could deal with my pain, until I came to realize that I'm going to be out of breath pretty soon. And because I turned sixty years old in October, I decided I have to stop. And now, I'm beginning my inventory about my life. I found out in my inventory that I was certainly abused, but I never dealt with it properly. I found out too that for too many years I was hit by nuns. There are many things, so I thought about this project from the Aboriginal Healing Foundation and I realized there must be other former students who attended residential schools here in Kugluktuk that have the same problems that I'm having, dealing with, and experiencing.

So I did my homework for about ten months. I went to some Elders. They said that was a good idea, we could help. So I found two more former younger students, younger than myself. "Yeah, Ernie I want to help. I went to residential school. I have a lots of pain and sorrow, but I want to heal." So we had a few meetings on our own and we decided, well, I might as well phone Lina and Monica. They came to Kugluktuk and helped us to develop our program. With this program, we hope that the former students who attended residential school in Aklavik or Inuvik can realize that they might pass some of the symptoms on that they have from school days, pass it on through their children without knowing it. It's best if you deal with it first. That way you're safeguarding the future of your children. You're safeguarding their innocence and you have to give them love.

For me, growing up in school from ten months old until fifteen years of age, they think that I missed the most for someone to say that I love you. This is the hardest thing. I think it's harder to give love when you never had love when you were growing up than to suffer abuse because you never, never learn to love yourself. You find it that much more difficult to love even your wife and your children because that four letter word, love, was never given to you in school. The reason for that is there were too many kids: the nuns could not give you one-on-one, so you were treated like a number. My number happened to be fifty-nine. The highest number because I was the youngest. Gradually I went down to thirty-two. By the time the doors closed my number moved down to thirty-two.

So this program by the Aboriginal Healing Foundation – we should have had that in place long ago, you know. But it's better to start somewhere. Better to start now than never addressing the issues and the concerns that we had as young children, young innocent children growing up. You know, like we run away. Or we beat up; like for me, I beat up my wife because I was always hit by a nun. Now I'm beginning to realize I did wrong. It's not right to do things that that go against the law of the land or against society. It's not in our culture to do those things. So I'm making a first step to say that I want to heal, starting from my own self. I have to heal myself first before I could even talk about my residential school to my children. They know I went to school but I have to be honest with them. I have to trust myself. But most of all, I think I have to love myself and then with love, many things are going to come, the world gonna open to you. That's how I have to address it from my own self. I cannot speak for other former students. I have to speak for my own self.

You have to forgive. In my case, I have to forgive my dad because he dumped us, he left us in school. He never wrote us letters. Never said I love you. And gosh, I'm sixty years old now and I never heard him say, "Ernie, I love you." When am I going to hear those important words to make my eyes shine? You know, like a lighthouse. I have to hear those, and now he's ninety-three years old. I've never heard that yet. I'm not about to beg him, but I certainly could forgive him now because I learned something from this workshop that we had from Monica that stayed in me. I have to realize that people out there went through the same situation. Their pain and their sorrow is like mine, but they're willing to share how they grew out of it. As some of them say, it's a never ending journey to heal but at least, here in Kugluktuk, we're going to start that journey. And slowly, you know, families will grow healthy. But I think the most important thing is for me, right now, everybody have their own opinion on life. I think that with love we could conquer many things. That's what I think.

It's not the forgiveness. It's not anything. You got to believe in God. I believe in God, but I believe too the most important thing is to love yourself, love your wife, love your children. You're gonna pass these on to your children, to the community, especially to people who need help. Lot of people in our community, all they need is someone to put their arms around their shoulder and say, "I care. I love you as a human being." But you have to mean it. That's the thing. Love has many expressions – but if we use love in the

I have to realize that people out there went through the same situation. Their pain and their sorrow is like mine, but they're willing to share how they grew out of it. As some of them say, it's a never-ending journey to heal but at least, here in Kugluktuk, we're going to start that journey.

right way, it's going to conquer a lot of the harm that we've done in Kugluktuk. You know, not knowing that we harm people, but if we learn to love ourselves and to love your mate and your children and to love God, you're going to, our community have a chance to flourish really good.

And forget about the residential school. The residential school is there now as part of a history that wasn't meant to be. But in those days and age, that's how they fixed it. We cannot continue blaming society, you know. It's a thing that happened, but we have to look at it too. We have to look at it on the positive side. We had the best education system when the nuns and the priests taught us. The nuns and the priests in the school, they never railroad you. You had to earn your grade five. You had to earn your grade six, and up to grade nine. If you fail, they're there to help you, but you have to repeat it. I'm very proud of the system that I come from. The education system was the best in the world. Now no one can equal it, not in the computer age. If your computer breaks down, does that means your brain is dead? So the education system in our time, I think the government should seriously look at the ways that they're offering education, especially the math, reading and writing. It's not through computers, because you are not thinking. You're not using your God-given talent. So look at those things. That's what the residential school gave me – that ability to use my talent. I know I had to go through, from one grade to the next, knowing I made it on my own.

But the residential school had bad parts too, you know. And I'm glad our government and Assembly of First Nations are going to try to help us here in Kugluktuk deal with the problems that we have as former students, former residents of the residential school system, because we're all good people. It's just somehow we've gotten, you know, we experienced things that should never have happened.

Interview with Ernie

continued

I went to the Elders long ago. I know that as a society sometimes we have a tendency to leave the Elders alone and just make them gather their pension. For me, that's not approaching our Elders with respect. But this program is going to give them the respect that they rightly deserve. They have lots of wisdom, knowledge, trust, and love – things that we may be missing as young people.

I went to the Elders first because I want them to share their history of how they survived long ago: how they love, how they brought up their children the way they're supposed to. So I went to seven or eight Elders to make a good core group. Some of them are very good at family counseling. Some are very good in how they managed to quit drinking. Some of them are very knowledgeable out on the land; the land skills are very important. So I selected a good group of Elders, very good in most areas. Some are stronger in areas like the family part and the quitting the booze. They're willing to share these things with us and those are the things that we need to hear from them. We have to build on their strengths. Because right now, we're not doing that.

So it's really important that this program is built upon the wisdom of the Elders. I asked them first. I didn't say be part of it. I asked them, "Would you be kind enough to help us? We need you now because we're going to have to replace you when you pass on." We need that knowledge, that trust, the skills, the language – everything that made them who they are. So that's why I approached the Elders first. And it's going to be like that right from the start to finish, to make the Elders a very big part of this program that we're about to deliver here in Kugluktuk.

AKUNNIQ PLANNING REGION: INTERVIEWS WITH IGLOOLIK ELDERS

Interview with Nathan Qamaniq, Igloolik Elder - October 26th, 2000

Interview with Igloolik Elder Nathan Qamaniq took place at the Elder's home and the questions were asked by Jayko Alooloo and written by Peter Mannilaq. You can find this story and others on <http://npc.nunavut.ca/eng/regions/akunniq/elders.html>

Nathan: I lived mostly around the Igluqjuaq, Kangiqsukjuaq, Kangiqsimajuk, Qaggiuyaq and the Siuralik area. (Steensby Inlet on the North-west tip of Baffin island).

The Igluqjuaq area I noticed started changing while we lived with Ipilee's and us (Qamaniq's) while living together along with other families in the area. And the main diets consisted of country foods such as seal, walrus and caribou at that time and minimal fishing was done at the time.

July 27th, 2000

Formerly "Spence Bay"... still is a bay though! The name "Taloyoak"... meaning caribou passing route blind is there ... (where hunters would hide in makeshift blinds alongside the "blind" & wait for the caribou to start passing through ... basically heading back south from the summer caribou calving grounds)

However ... I did go out and catch some ptarmigan that were abundant during the early part of the fall season.

I remember going in-land twice and that was the only time that I remember of and it may have been a year or two apart. There was myself, brother-in-law and perhaps 3 other men at that time that I recall.

During the spring-time it was basically fishing and enjoying the warm weather with the families and we would go and catch some polar bears, but the majority of the summer time was spent hunting the walrus and later when the temperature was ideal we would cache them for winter food.

The main diets consisted mostly of walrus, seals and caribou during the year.

After the people began settling to what is now Igloolik...caribou meat seemed to get harder to catch and I noticed that it seemed to be eaten less by the people in the community...perhaps more people were catching them in larger numbers? I noticed that the meat didn't last as long.

Wildlife quotas when first introduced into the community wasn't a problem... and there were times when the polar bear tags weren't being used-up during the open season for them. But the way they stand now is that the other guy cannot get the chance to catch the polar bear he wants during that time.

I know that there seems to be two different types of people (cultural-wise) that live amongst each other now in the community of Igloolik.

I also notice that there seems to be a lot more walrus in the Baffin area than what there was a number of years ago ... as well as two different types of the species ... the bigger and the smaller. I'm not the kind of guy who will talk a lot and go on and on ... that's how I am ... I know I'll remember more things from the past once you guys leave ... laughs!!!



Interview with Monica

I used to be the proposal writer, because at the time the Nunuvut Social Development Council got funding from AHF for my position. So, what I did was I went around the communities and requested, with Lena Ellsworth, to help groups in the proposal development process, like what we do now. But when NSTC was dissolved, it became a department of NTI. So now my file's changed into the residential school file.

Like when we went around the communities we could sense their issues were the same; things like alcoholism, anger, isolation, suicidal tendencies, PTSD, and so on. But here, incarceration is more prevalent in other communities. I always came home sensing the pain, and I always felt "how can I help?" I wish I could be able to help, because I'm a residential school survival also. I was in Chesterfield Inlet, from '58 to '64. I went there when I was seven years old, and before I went there we had a winter camp and we roamed around in springtime and summer time from camp to camp, depending on the availability of the animals that my father and brothers hunted.

I had three brothers. We went out in groups, like my father always went with his brother. So we always had cousins coming along with us. And I remember because I was the only girl in my family. I had a sister but she died when I was about 2, 3, or 4. I remember her dying. I became the only girl in my family, but I was treated special. Like my mother was proud of my long hair because I was a girl. She made girl's clothing for me, and she showed me how to sew because me and my cousin used to play dolls. Those days we had wooden dolls and my mother would cut out patterns and we'd sew them. We'd sew the top and the pants. And we planned to go to the next camp, which was the next house so.

But I don't think we ever finished sewing, because I don't remember going to the next camp. (Laughter) It was always fun, like my oldest brother gave me a thimble when I was about ... maybe I was about 10, 11 or 12.

But when I went to school that was a totally different experience for me. I never heard about the world out there. I never imagined. We had a priest who was a Hudson Bay Clerk, but that was about it in those days. Maybe an RCMP came in once in a while. And so, we used to fly to Chesterfield Inlet and land in the water. So we went there and ... I remember seeing a nun for

I always came home sensing the pain, and I always felt "how can I help?" I wish I could be able to help, because I'm a residential school survival also.

the first time with the habit ... with that strange clothing and everything. I didn't know what they were. I never ... they were the last people I saw, you know, when we went to bed, and they were the first people we saw when we woke up. So I never thought they slept, never thought they had hair, or went to the bathroom – or anything like that.

So, there was a bunch of us girls, we were upstairs. The girls' dorm was upstairs and the boys' dorm was downstairs. And when we ate, one side of the room was just girls, and on the other side the boys sat down to eat. We weren't allowed to talk to boys. But there was this nun, she was ... she said she was a Cree from Saskatchewan, she was a teacher. She would take her veil off and she had long hair, and she taught us how to dance. She said they danced with their feet close to the ground, and she would sing, and she would tell stories. She was the best teacher I ever had in those days.

She was human. She had feelings. She laughed and she sang, and she danced like she was normal. (Laughter) And she's the one who taught me if you feel you can do anything, or if you're scared to do something, you should say, "I can do it, I must do it, I will do it." That has been my motto as I was growing up. When I was scared, that helped me.

They weren't all like that. I had another teacher, a guy, who was verbally abusive. He used to call us little nincompoop and bloody dodos. "Stop doing that or else I'll hang you by your toe nail," he'd say. I remember one day he got so mad that – he was our math teacher and he kept asking this girl a question , and she was so ... he was yelling, and of course the girl was scared. So she just froze up. And that made him angry. So anyway, he's looking around, and I guess the first thing he saw was this blackboard eraser. He grabbed it and threw it at her, and she didn't move or wince, but I saw blood trickling down her hand. The eraser had hit one of her knuckles. She didn't even cry; she just sat there frozen in her chair.

I remember he grabbed one boy and shook him and threw him against the wall. I think there were four grades in our class and he happened to have a brother in the highest grade. So he stood up and went up to him and they almost had a confrontation. So, the teacher kind of cooled down a bit. There's more stories like that. And we used to line up for the ruler if we ... I don't know, I think it was if we didn't do our homework or something like that.

We only went home in the summer times. And the teachers would stick gum on our noses if we chewed gum. We weren't allowed to chew gum in school. They would stick gum in our noses and make us stand in front of the class, and make fun of us. They would put a dunce cap on us, and make us stand in front of the class just to shame us. For some reason we would sit in a corner for I don't know how long. And in the hostel, we would get strapping for something.

I remember the first day in school, we were told through an interpreter that we weren't to speak unless we spoke in English, and of course we spoke very little that first year, because the only English word I knew was hello. We could speak outside during recess or out of school, but we only had to speak English in school.

A Cree nun allowed me and my brother to play Jacks one time, so that was nice. But other than that we weren't allowed to talk to boys, including our brothers,. But the sixth year I was there, we could visit our brothers for 15 minutes every Sunday afternoon. Well, what could you say in 15 minutes? And when you've been conditioned to, and told that ... I mean, we weren't allowed to talk to boys. They instilled that in you. It felt shameful to even talk to your own brother.

I remember when we went home for the summer, this guy was making fun of me and my brother because we were together. He was saying that we're like boyfriend and girlfriend. That's how distorted we became. I had a cousin – I have a cousin – who I grew up with, and we were best of friends. Wherever we went, we used to hold hands. I remember a nun telling us that only

Interview with Monica

continued

lovers hold hands. So that kind of changed our friendship. We weren't as close anymore

I remember we had porridge in the morning. But I should say that my husband who is older, he went to school when they were still building the hostel, when they weren't quite finished with it. I remember he was telling me that they only had a slice of bread and water each day. A slice of bread and water, that's all they had all day.

I don't know how they could survive. But I guess they must have started feeding them when the hostel was finished. As for us, we used to have porridge every morning, except Sunday's. We used to have Corn Flakes, and I thought that was a treat. But what I didn't used to like were fish heads that were old, and tasted awful.

They were boiled in water. So I didn't really like that. And what used to make me throw up was these beans with very oily ... with pork I think, with fat in them. I hated sardines in those days also.

When we went home my uncle used to tease me and say what a little white girl I was, because I guess I was behaving differently – like a white person. You know, you got conditioned into it, and we were made fun of and the bonding was gone. Bonding with our parents was gone. There was hardly any communication , and we didn't talk about our experience , because it hurt too much. Our parents never really talked to us about it.

After I left the school, I went to Chesterfield Inlet for 6 years. Three years in Churchill, and 2 years in Winnipeg. Other people who have never gone to Chester thought it was so regimental and strict. But for us, no way. What a freedom!

So, anyway, I got married in 1969 – I got forced into marriage. Our parents had arranged our marriage.

We had drinking problems. There was a lot of abuse, all kinds of abuses. You know there was no love. He was a product of residential school, and so am I. We didn't know how to love or respect each other. Personally, I didn't know anything about life. Somebody had to teach me how to be jealous, because some lady was taking my husband home. His aunt told me that this lady was taking my husband home, and I said oh! And she said, "well, aren't you going to do something?" "I don't know." "Well, I'll go with you." So, I'm all excited we're going after this

He was a product of residential school, and so am I. We didn't know how to love or respect each other. Personally, I didn't know anything about life. Somebody had to teach me how to be jealous, because some lady was taking my husband home.

woman. So she told me push her when we get close and grab your husband. Okay, I'm laughing. So I push her and I grabbed my husband took him home. He was drunk; I have never seen anyone drunk except when I was in Churchill, when I was going home from baby sitting. I didn't know my husband was drunk.

We had a very protected life in the hostel. We didn't experience anything about home life. So I took him to his mom's place, which is close. He started talking, and then he started crying and I cried with him. But his mother said, "don't take it so hard, you know he's just talking about something that really bothered him." So this is the first time he's ever talked about it. "He's crying, but you don't have to cry with him," she said – or something like that. But anyway he fell asleep and I just started reading, and my mother in-law said, "you can go back to the dance if you want, he'll sleep all night."

So, I went back to the dance and then I went to the bathroom and this lady was there and I apologized to her for pushing her. That's how naive I was about these things. Probably because I didn't feel any love for him, I couldn't be jealous. So, things like that. But anyway they became, I guess, lovers, and I didn't know how to deal with that.

I didn't have any coping skills. When things got really bad I tried to commit suicide. After awhile I couldn't take the abuse, so I took 22 Valium pills and I almost died. But they pumped my stomach. Then this social worker came and asked me if I wanted to talk. I said no. Well, I wanted to, but when I became emotional I just swallowed, then I was okay. I couldn't talk anymore, I'd just clam up. So I did that, and she said, "oh you can cry or scream or anything as long as you let it out." So I started talking and crying and I'm talking about this, about something else, about something that happened long ago and about ... like it was all coming out, but not in any chronological order, because I was so full of garbage that I had kept over the years.

After I had a good session, the crying and talking, I could see, I could hear. But before, it was like I could only see through a little slit, a very narrow slit. Now I was aware of things around me. So after that I decided I can't take it anymore. I left my husband.

But things got worse. I went down to Ottawa. I was there for 6 months. I've worked, but I left 2 of my kids and took one of them with me. But it was like ... I was in, I was grieving for my ... no matter how bad things were, that's the only guy I ever knew. So I would call him and thinking like I'm so sorry. He'll say that "I'm so sorry I treated ... please come home." He would say, "Come home and I'll beat you up." So I'd say, "alright forget it, never mind." I would drink more, like I was becoming an alcoholic, because all I did was drink and work, drink, work, drink, work . That's all: work to drink.

But one day ... the night before I had been so drunk I felt like I was going to pass out, and maybe lose myself. Either I would be taken to jail, to a drunk tank, or a bouncer would throw me out and I would die of exposure. Or some crazy man would do things to me and I would die, or ... that's how much fear I had at that time of losing myself. That's the stage I got to.

So, luckily, somehow I found myself at home. I didn't know how. But there, I was at home and I was so disgusted with myself and thinking I never wanted to be this way. If my father saw me, just think how disappointed he would be. The Church, you know, it was like I betrayed it. Betrayed the Church and my people, on and on I was thinking that way. So I was feeling like, oh I remember the priest telling us in Catechism that Jesus came to Earth to save sinners. So, I thought I should pray, because a thought came to me go to your room and pray. When I heard that it reminded me of a phrase that was read to me once. If you go to the closet, if you pray in secret, your father will reward you. Go to your closet and pray. So even though I was alone in my apartment, I went to my room and started praying. Because my boss had told me to shape up or ship out, and I hadn't paid the rent. I was 3 days late and my landlord told me if you don't pay your rent tomorrow, you'll be evicted. And because I had no money, my friends were gone, like I had nothing I had hit rock bottom. It was like God put me in the corner where I couldn't look anywhere except look up and that's what I did. So I went to my room and prayed, and I told him I came to Ottawa to fix my life, but I'm making a mess of it. So please, Jesus, come into my heart and fix it up for me. That's all I prayed.

I was crying and praying that simple prayer. After that I got up and went out and I could see the

Interview with Monica

continued

sky for the first time. It seemed for the first time in my life a wide world out there, so blue and so bright, a big world out there I had been missing. So I come back in and I realized how dirty my place was, I never even seen the dirt before, it was like my eyes were open.

People nowadays talk about being saved, but I didn't. Being saved was something that the priest didn't teach you, except when you die you'll be saved. But it wasn't a concept that was taught to us, that it was possible for being on earth.

I remember the peace. I don't remember that I felt I was saved. I remember the peace because I was feeling so fearful of my husband, fearful of my parents, fearful of the church, fearful of the society for having left my husband. I was feeling so guilty about it. I felt I couldn't face anybody anymore, but now that was gone, I felt peace. I felt so much peace it was like, I don't know, I can't describe it. It was like there was a great big wind and it stopped.

So I decided to have a bath. I was cleaning up the place and I started singing hymns. When I started singing a hymn, I would be reminded of another hymn. I would sing that and it would remind me of some other hymn, and it was like I was trying to catch up on all the time that I had wasted. I felt so happy.

So I took a bath and decided I'll go to work. And on my way to the bus stop, I came across this bookstore and there was a table of books on sale. I couldn't resist that in those days. I used to read books about real life stories, because nobody ever told me about life. I didn't know anything about life, and I only learned from books.

So I picked up this book and it talked about this woman who was in the Appalachian Mountains . She went there to teach, and this older woman who was a Christian was here mentor. This lady was asking all the questions I've always asked – like why, if God is love, does he let these things happen? Why this and why that? Some of them got answered, and it so happened that the lady I worked with at Indian and Northern Affairs, her father was a minister. I asked her a simple question and she explained something to me. Anyway, in those days another guy I worked with used to teach Inuktitut at Ottawa University and he was out on holiday or something . So I took his place. I would teach Thursday nights at the University. She was one of the students. So we decided that we'd go to her place for supper and after supper will go to the University.

As she was preparing the food, I sat down, and on the coffee table was this little book. I started reading it, and it talked about this 17 year-old girl who had tried to commit suicide and this pastor was talking to her and asked her why she had tried to commit suicide. She said that nobody loved her, she had gone from one foster home to another and nobody cared for her,

nobody loved her. And the pastor said, "I know one who loves you." Well, who? "Jesus!" Who's he? "He's the one loved you so much that he died for you. So that if you're sick or if you're in sin, you know he will forgive your sins and heal your wounds, so that you won't have to suffer. He did the suffering for you, so that you'll be healed." Wow! What an eye opener for me.

When I prayed I prayed that God, because I was making such a mess of my life, would fix up my life for me. He started fixing up my life for me right away. Somehow the money came. I think it was severance pay, because this was about 6 months after I had quite my job and run away.

My healing started whether I realized it or not. It started. So when the money came, I paid all my bills and there was enough money left to go home. Whereas before I was fearful of my husband and everything, I decided I put myself in that situation, so I should face up to my ... face up to what all I have coming, face up to my responsibilities. And so I went home. Of course, you know, we were both scared. He sat on the couch, and I sat on the sofa, across from each other. And I didn't know where I was going to start. There was so much to talk about, and I was scared what he would do. I looked at him, and I could sense the same: he had the same feelings, same fears. So I felt compassion towards him. I went up to him and sat on his lap and hugged him, and we cried. We just cried. After that we started talking.



INUIT OF NORTHERN QUEBEC INCARCERATION

Extract from the Survey of the Administration of Justice
Respecting the Inuit of Northern Quebec

http://www.psepc-ppcc.gc.ca/publications/abor_policing/NorthernQuebecSurvey_e.asp

Introduction

For many years the administration of justice in Inuit settlements in Northern Quebec has been a matter of concern to many people. Social service organizations, workers within correctional facilities, Native and non-Native social workers, attorneys, and jurists alike, have called into question the validity and the morality of a system that purports to offer equal justice to a segment of Canadian society with recognizably different sets of values, traditions, and cultural norms.

The Inuit, themselves, are often unaware of the consequences of becoming involved as offenders under the Canadian system of justice. Their traditional environmental influences bear little relation to the adversarial nature of the justice system. And while individual offenders are most often bewildered by the procedures they are subjected to, in most cases, they lack Inuit professionals to turn to for guidance.

Further, the Inuit most often deal with the justice system outside of their own settlements. Whether they are removed from the scene of the crime, are sent to holding facilities in Amos, Quebec, are brought to neighbouring Inuit communities for court appearances, or are transported to correctional institutions in southern Quebec, these offenders seldom face the system in the context of familiar surroundings. Consequently, they must not only learn to cope with the complexities of the criminal justice system, but they must also learn to cope with simple, but difficult human preoccupations at the same time.

To say that the administration of justice within the Hudson's Bay and Ungava Bay regions of Quebec offers fairness and equality with such administration in southern regions of Canada is clearly wrong. For the expression of such a statement indicates a fundamentally flawed, seriously misinformed point of view.

Inasmuch as non-Native offenders in the south are probably not experts on the justice system either, they at least have the opportunity to learn how the system functions without being transported out of their customary geographic environment. Southern offenders are not

subjected to such disorienting factors as dramatic changes in diet, abrupt changes in climate, disturbing noise levels, or unfamiliar crowded places. Yet Inuit offenders are faced with these and other equally disconcerting influences. Consider, if you will, a comparison between this practice, and the culture shock that would be experienced by a Montreal offender transported to the streets of Calcutta for incarceration after sentencing. While the analogy may seem far fetched, there are reasonable parallels to be drawn from it.

The Inuit of Northern Quebec possess a unique set of identifiers, a specific range of traditional characteristics, a distinct model of social behaviours, and a particular focus on communal harmony that is virtually unknown to southern inhabitants of this country.

Adhering to the approach of "equal justice for all" in the delivery of judicial and correctional services to Inuit people is, in itself, a miscarriage of justice. As Judge Rosalie Silberman Abella noted in the final report of The Royal Commission on Equality in Employment (Ottawa : October 1984) "...to ignore differences or to refuse to accommodate them, denies access to equality and constitutes discriminatory behaviour." By failing to recognize the need for changes and improvements to the current system, a long-standing problem will continue to plague this isolated, good-natured people.

Waseskun House, a proposed halfway house for male native ex-offenders located in Montreal, is particularly concerned about this situation, because of its potential direct involvement with Inuit offenders who may have come through the system. In previous research studies, it has been noted that Inuit offenders seem to have particularly negative experiences when they are incarcerated. Because of the small numbers of Inuit inmates housed in some institutions, they must contend with the destructive aspects of isolation, having almost no means of communication because of linguistic difficulty. Their traditional dietary patterns are drastically altered, and they do not benefit from existing programs or services such as Alcoholics Anonymous (AA) meetings. Of course, the geographic location of correctional institutions completely precludes any contact with family or friends.

Waseskun House hopes to shed some light on the overall contradictions that appear to exist in the administration of justice as it applies to the Inuit of Northern Quebec.

In an effort to meet the needs of potential residents, and more immediately, to address the very real difficulties experienced by Inuit who come into conflict with the law, Waseskun House hopes to shed some light on the overall contradictions that appear to exist in the administration of justice as it applies to the Inuit of Northern Quebec.

The document presents the findings of a brief study of two Inuit communities: Kuujjuaq and Kuujjuarapik, located respectively on the Quebec shores of the Ungava and Hudson's Bays. The study undertook to examine several aspects of the administration of justice as it applies to these communities and, more specifically, as it applies to those offenders who have come into conflict with the Canadian justice system. Observations and conclusions are presented with the intention of forming concrete recommendations to the Solicitor General.

Crimes Committed & Charges

The most common offences were identified as breaking and entering, assault (physical and sexual), and to some degree, drug offences. Crimes against property totalled 75; against persons, 41.

It was identified that nearly all criminal activity was in some way alcohol or drug related. Either offenders were under the influence during the commission of the crime, or the crime itself was committed for the purpose of obtaining drugs, alcohol, or money to finance substance abuse.

The courtworker noted that the use of inhalants was also on the increase.

While exact figures for juvenile vs. adult offenders are now being collected, summary

forms for the courtworker program did not contain such a breakdown in previous years. However, a manual count of courtworker files yielded the summary contained in Table 3, which indicated that slightly over 10% of the offenders processed through the courtworker's office were juveniles.

Contributing Factors

A number of factors common to all Native offenders contribute to criminal activity among Inuit people.

High levels of unemployment, low levels of recreational or social activities, high levels of drug and alcohol consumption, and the resulting socio-economic turmoil all figure to some extent in the incidence of crime.

Tragic family background is also cited as a contributor since many offenders have experienced childhood victimization by alcoholic parents. Upheaval of family structures or relocation of communities have also played a part in causing offenders to turn to crime as an outlet for frustration and/or hostility.

Education is also seen as a contributor to two contradictory findings. On the one hand, many offenders have little formal education, since it is common for young people to drop out of school. On the other hand, the courtworker and probation officer noted that offenders most often charged with serious drug trafficking offences usually had higher than average (Secondary I & II) educational levels.

A more recent phenomenon of increases in the number of sexual assault/conjugal violence charges was explained by both the courtworker and probation officer. It was not felt that any real increase in the frequency of these incidents had occurred; but rather, an increase in their reporting had. In recent months, a public education campaign combined with information sessions may have prompted a larger proportion of victims to come forward. In addition, it was noted that recent policy changes on the part of intervening police officers meant that more women were being encouraged to lay charges by the police. Therefore, this combination of recent changes may be, in themselves, contributing factors to the increases observed in this area.

Sentencing & Disposition

To a great extent all resource people consulted felt that sentencing was realistic and was always based on the nature of the crime. There was some concern, however, that sentences given for crimes in the North were not equivalent to those given in the South. This issue will be dealt with later.

Statistically, a great majority of sentences involved restitution fines, community service or suspension. Of dispositions to correctional facilities, it appears that the vast majority involve periods of less than 2 years' duration and, therefore, are served in provincial institutions. Observations indicate that a great deal of plea-bargaining goes on, resulting in sentences that do not remove the individual from the community.

If adult offenders are sentenced to incarceration, they are most often detained at the Amos Detention Centre, while juvenile offenders are detained at the Youth Reception Centre in Val d'Or. It was noted that for the period of the study, the caseload of juvenile offenders was approximately 28-30 individuals at the Val d'Or centre.

At least one resource person noted that the judges travelling with the Circuit Court were sensitive to the needs of the offenders and appeared to pronounce sentences with this thought in mind.

Where sentencing involved support programs or other services such as Alcoholics Anonymous sessions or counselling therapy, it was clearly felt that these were ineffective.

In the matter of equivalency between sentencing in the Northern and Southern regions of the province, some individuals suggested that, because of the nature of the system, lighter sentences were given by northern courts than if those offenders were to have been tried in the South. These observations were confirmed by comments from Inuit people who originate from these communities, but work in urban centres in the South. They characterize sentencing practices for serious crimes in Northern regions as "a slap on the wrist". Other findings confirm that residents in the communities feel threatened by the fact that so-called troublemakers, or people they consider to be "dangerous offenders," are allowed to return and pose potential risks to their well-being.

This issue emerged within the context of a discussion of the exorbitant costs involved in the circuit court system. Because of the logistical difficulties in assembling the accused and the witnesses for specific court dates, hearings and trials are often delayed or at times, dismissed. In fact, failures to appear have become so frequent that the court has initiated a travel cost reimbursement program to pay offenders to appear in court. By failing to appear bench warrants are routinely issued, adding to the already long list of infractions. It seemed that the reimbursement program was established to improve efficiency.

... community people will continue to refer to the imminent arrival of what they have termed the “Circus Court”

Because of the administrative costs of holding court, however, it appears that some degree of expediency has come to characterize the proceedings. Cases are dealt with rapidly, particularly when a large backlog of charges exists.

Whether lighter sentences are imposed because judges are "sensitive," or "feel bad" or whether they are imposed because of expediency, there appear to be negative consequences that impact on the communities. More in-depth research would be needed to ascertain answers to the following questions:

- Are offenders aware of what is going on in court?
- Are cases rushed to avoid additional expense?
- Are case dismissals/withdrawals jeopardizing the delivery of justice?
- Are the needs of victims being met by the sentences?
- Are the needs of offenders being met by the system?
- Are communities adequately served by the system?

While it is worth repeating that case workers currently working in this region have noted the appropriateness of sentencing, it was observed that the answers to the above questions may shed more light on the situation as it exists today.

It is recognized that the individual people involved in the administration of justice respecting the Inuit of Northern Quebec do their best in the context of a cumbersome, almost haphazard, system. It is acknowledged, however that the system, and not necessarily the individuals within it, urgently require assessment and modification. Otherwise, community people will continue to refer to the imminent arrival of what they have termed the "Circus Court."

Conclusion

In conducting the study, a number of contradictions were identified in the administration of justice in Northern Quebec. Similarly, a number of questions remain to be answered before concrete proposals can be developed to deal with them. Moreover, a significant amount of basic research also remains to be done.

One fact that is quite evident is that the current

system of administering justice is cumbersome, awkward, haphazard, expensive, and appears to be inconsistent with norms found in southern regions. Many public statements have been made to this effect, and a commonly held view exists that something must be done to improve the situation in the shortest possible delay.

Current methods of dispensing justice are doing a disservice to the offenders, to the victims, and to the Inuit communities themselves. And this disservice can be found throughout the various stages of the system.

From the moment an Inuit comes into conflict with the law until such time as he or she is released from the jurisdiction of a correctional facility, the offender is forced to pass through a foreign and inappropriate system. Victims and communities in general are also poorly served by current criminal justice policies and procedures.

A complex, adversarial, British system of law has been imported into a sparsely populated, remote territory where aboriginal people with unique sets of cultural characteristics, and severe socio-economic difficulties survive in isolation from the rest of Canada. This system does not adequately uphold the peace and security in Inuit communities.

Some of the most evident contradictions are:

1. Although only a small percentage of the 6,000 people living in the North do come into conflict with the law, disproportionately large expenditures appear to be involved in the administration of justice.
2. When an individual commits an offence, and a complaint is filed against him by another member of the community, the victim and the offender are often forced to interact within hours of the incident because of the small size of the community. Such examples are common, and are contradictory to harmonious social relationships.
3. When disputes are resolved between the complainant and the offender during the delay period before the court arrives, it seems redundant and inefficient to pursue court proceedings.
4. If offenders have seriously harmed a neighbour, it seems contradictory to pronounce sentences that appear to the community to be based on compassion for the offender, and disregard for the victim.
5. When criminal offences occur within a large urban centre, it is perceived that severe penalties are often assigned. But when similar offences occur within small communities, where the impact is likely to be felt more strongly, less severe dispositions are granted. Whether or not offenders have steady jobs, or are attending school should not justify inconsistencies in sentencing.
6. Victims, such as battered women, should not

be faced with the presence of the offender following the arrest.

7. Adversarial proceedings designed for one culture, should not be imposed on another, whose values, traditions and beliefs are not consistent or even similar.
8. The Canadian Charter of Rights and Freedoms includes provision for the right to be tried within a reasonable period of time following commission of an offence. In fact, recent decisions rendered by the Supreme Court of Canada have referred to this clause, and have impacted on the system of justice in the Province of Ontario. Where excessive delays have occurred, cases have been thrown out. This revelation, that justice delayed is justice denied, has prompted suggestions that Ontario's system may be in need of an overhaul. The practices in Northern Quebec may very well be analogous.
9. Where it has been proven in earlier studies that visits from family and friends are beneficial to inmates, such opportunities are denied to Inuit inmates incarcerated in southern institutions.
10. Young offenders require specific forms of support and counselling within the context of their own culture. Current intervention strategies are obviously inadequate, given present recidivism rates.
11. Court orders that require Inuit offenders to attend AA meetings, find steady employment, or complete educational programs are not only unrealistic, but paternalistic as well.
12. Community Service orders that lack effective supervisory provisions or strategies are also contradictory.
13. Assigning non-Inuit employees to work in these regions without extensive, effective cross-cultural awareness/sensitivity training and preparation, is unacceptable.
14. It appears contradictory that while consensus exists in the general population that problems exist with the justice system, individuals working within the system do not appear to hold similar opinions.
15. Whereas the justice system exists to ensure peace and security, community members feel threatened by the presence of offenders awaiting trial, or the presence of ex-inmates who have had very little support for reintegration.
16. Court orders that require ex-inmates on parole to fend for themselves in large urban centres, and deny them the right to return to their home communities for long periods of time, are built-in mechanisms guaranteed to perpetuate the cycle of recidivism.
17. Normally, one of the cornerstones of the judicial system is the attention given to procedural exactitude, decorum, ritual, formality, and protocol. This aspect ensures respect for the bench, heightens concern for detail, and ultimately reinforces credibility in the process.

Contrast this practice with the image of a plane-load of people dropping in, setting up shop,

rendering decisions, and then packing up and leaving until the next visit. There should be little wonder that respect is lacking, credibility is suffering, and impact is almost negligible. Moreover, if objectivity and impartiality are also fundamental to the system, offenders must know that serious consequences await them, dispensed by individuals they know, respect, and understand.

As mentioned previously, these are only some of the most evident contradictions that were found in this study. No doubt, others exist.

In conclusion, contradictions in the administration of justice are at the base of the problem. Furthermore, the complexities of the problem are immense and require realistic solutions.

Of course, in defining innovative and creative options for any replacement structures, all concerned parties must participate actively in the process. The governments of Canada, Quebec, and the Inuit must work toward establishing effective alternatives to the present system of administering justice. Persons with firsthand knowledge and expertise should be participants in the process of change as well. This consultative group should include at least the following:

- judges who have presided over circuit courts
- crown prosecutors and defence attorneys
- probation and parole officers
- courtworkers and liaison workers
- social workers and community professionals
- representatives of victims and offenders
- policing agency representatives
- local municipal officials
- spiritual and educational representatives
- drug and alcohol counsellors
- elders

Because of the concrete nature of this problem, as well as the widely recognized consensus that there is a problem, the potential for solution appears good.

By resolving such concrete aspects of daily life as education, health and justice, the more abstract notions of autonomy, jurisdiction and pride will come into clearer focus. Given the current political context, all parties concerned with the administration of justice have much to gain by working towards a system that will provide peace and security to these regions, in a context of equity and fairness to all concerned.

One model that is suggested as a starting point for discussion is outlined below:

* A network of community and territorial tribunals would be established, to be overseen and administered by a tripartite advisory body. These tribunals would be responsible

for hearing cases dealing with minor offences under the criminal code

- * Clear terms of reference would empower the local tribunals to hear evidence, determine responsibility and pronounce sentences that would be limited to fines, restitution, or community service.
- * Tribunals would be supported by managerial and clerical staff to ensure fiscal responsibility and to follow up community service obligations.
- * Adults, juveniles and elders within the community would be answerable to the tribunal for these offences under the jurisdiction of the tribunal.
- * Serious crimes and repeat offenders would continue to be dealt with by the conventional court system.
- * Circuit courts would cease to exist, and serious offenders would be processed through existing offices, courts and detention centres in Amos and Val d'Or.
- * Coordination would be required to transport those accused, and appropriate holding facilities would necessarily be required in all communities. This aspect could be dealt with by local authorities such as public security officers.
- * Distant reception and detention facilities in Amos and Val d'Or would require Inuit staff and interpretation services. All non-native personnel would require intensive cross-cultural education and training.
- * Correctional institutions, both provincial and federal, would require Inuit-specific programming and services, and efforts should be made to decrease the frequency of transfers of Inuit inmates between facilities.
- * Drug and alcohol abuse counselling program would be essential in the communities; at reception/detention facilities, and in post-release halfway houses.
- * Policing could involve either services similar to peacekeeper operations, or could be negotiated with existing policing agencies. The "special constable" concept, however, has proven to be ineffective and should therefore be avoided.
- * Careful consideration should be given to the matter of reintegration of ex-offenders. Support counselling would be essential to deal with the problem of recidivism.
- *Extensive training programs would be required for tribunal members, tribunal support personnel, Inuit employees of reception/ detention/corrections facilities, peacekeepers, interpreters, liaison workers, drug and alcohol counsellors, as well as non-native intervention personnel.
- * On-going communication and evaluation would play an important role particularly in the initial stages of implementation.

This model is presented only as a point of departure for further discussion. Obviously, much more analysis and developmental mapping would be required.

Lena Ellsworth - Communbity Support Coordinator, Nunavut

I was born in Iqaluit, when it was still known as Frobisher Bay. This is also where my mother Rosie Naulaq is from.

I have a beautiful daughter who is now nine years old.

Before coming to the Aboriginal Healing Foundation, I worked at Nunavut Tunngavit Incorporated as an Executive Secretary, at Northwestel as a Call Center Representative, and as a counsellor at the Innuusiqsiurvik Treatment Center, in Iqaluit.



WORDS

Amai-ja-ai, ja-jai, ai-ja,
I'm a timid man –
A quietly spoken one –
Never mocking,
Never heaping evil words
On men.
That's my way,
That's how I am,
Amaja-ja.
Words cause movement,
Words bring calm,
Words tell the truth,
And words tell lies,
Amaja-ja-ja!

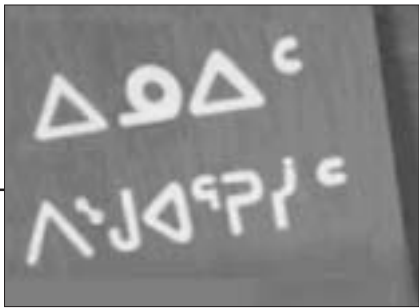
Anonymous (Umanatsiaq)

Reference : SONGS ARE THOUGHTS: POEMS OF THE INUIT

Edited with an Introduction by Neil Philip
Illustrated by Maryclare Foa

ORCHARD BOOKS (New York)
ISBN 0-531-06893-5

GAMES



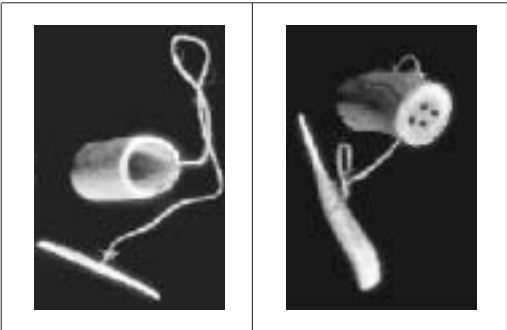
<http://www.ahs.uwaterloo.ca/~museum/vexhibit/inuit/english/inuit.html>

Inuit Bilboquet

As indicated on the main page concerning Inuit Games (see http address, above), the Inuit version of Bilboquet is an adapted copy of a wide-spread European game. In the Inuit Language, the people of Repulse Bay call this game Iyaga, while other Inuit groups may have another name for the game. For example, the drawing above (Government of Canada: Ministry of Indian & Northern Affairs, 1975, #QS-8050-000-BB-A1), of an Inuit woman playing the game, is by Sorosilutoo and titled Ilukitatuk. This artist is from Cape Dorset.



Inuit carvers occasionally make the game equipment from the point of a muskox horn, but more frequently from a humerus of a seal. Normally, a hole is drilled off-center into one of the ends of the piece of "target" bone, in order to attach a plaited piece of sinew cord. The other end of the cord is attached to a sliver of bone shaped into a long pin. By swinging the "target" bone in the air the player attempts to catch it on the point of the long pin. The following two photos, below, illustrate two different types of this game. The left one illustrates a "target" bone that has a large single hole in which the pin can "spear" the "target."



Inuit Blanket Tossing Games



The drawing at the left is of an Inuit blanket tossing game. It is a game often played at festivals and other Inuit

celebrations and reminds one of non-Inuit contests which make use of a trampoline. This sketch is by Sorosilutoo and is titled Qumuaqataijut. This Inuit artist is from Cape Dorset (Government of Canada: Ministry of Indian & Northern Affairs, 1975, #QS-8050-000-BB-A1).

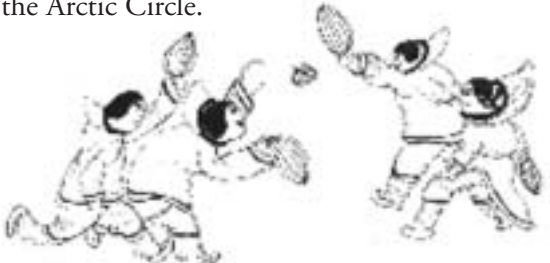


The photograph at the left was taken in the Northwest Territories in 1978, and illustrates the Holman Island version of the game, which has the name Nalukauq. The "blanket" for the game is usually made from seal or walrus skins, and thus it can withstand the pounding that results every time a player lands back on it after a "toss." The game is often played in rounds – the winner is the player who bounces the highest. The Museum does not have the equipment required for this game in the Collection; however, the Museum does have a number of prints and photographs illustrating the game – such as the following one.



Inuit Ball Games

Many ball games from elsewhere have been adapted by the Inuit. The drawing below is of an Inuit ball game. It is a sketch by Sorosilutoo and is titled Ajutatut. This Inuit artist is from Cape Dorset (Government of Canada: Ministry of Indian & Northern Affairs, 1975, #QS-8050-000-BB-A1). The sketch appears to illustrate a modification of what might be the game of lacrosse, played by aboriginal peoples south of the Arctic Circle.



Perhaps because of the lack of wood in the Arctic, Inuit players hold baskets without wooden handles – baskets in which to catch the ball. A modification that reminds one of the game of Jai Alai. In 1993, Iyola Kingwatsiak (also from Cape Dorset) created this related stonecut and called it Tossing Game. Tossing the ball is exactly what happens in the game of Jai Alai. The original stonecut is 51" x 79" in shades of black and orange.



The stone cut above is by Napachee, the daughter of Pitseolak – who is also a noted Inuit artist from the Cape Dorset Cooperative. It is a similar type of group ball game. Created in 1967, the print is in shades of green, blue, and black.

Pitseolak, in Pictures Out of My Life, Oxford University Press, 1971, has this to say about the ball game:

“This is how we played the game – we threw a ball underhand and tried to catch it in a sealskin racket. The racket was called an Autuk. We made the ball from caribou skin and stuffed it with something. We used to play this game a lot, even in the winter. It was a good game, but they don't play it now; they are following the world.”

The stonecut (see next page), by Tikitu Qinnuayuak (Cape Dorset), printed in 1990 and titled Aqijut, is originally 28" x 62" and is in blue, brown, and red. Many other ball games, for

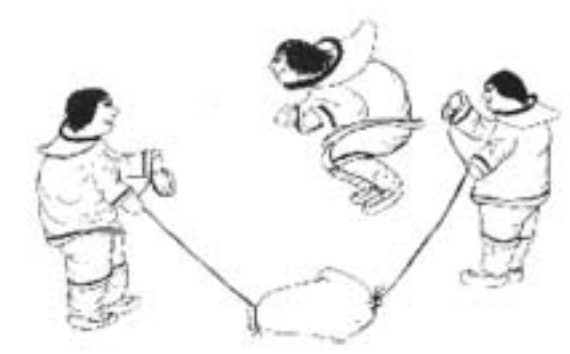


partners or as multi-player circle games, are played by the Inuit. On Holman Island, as elsewhere, the Inuit have long played a type of football known as Akraurak or Aqijut, which is mentioned in some of their myths. (F.H. Eger, Eskimo Inuit Games, Vancouver: X-Press, 3 edition, page 58).

The football is made of hide, stuffed with hair, moss, feathers, wood shavings, or whalebones. Two lines of players face each other, some distance apart. The ball is kicked between the lines until it passes through one line of players. Then all players rush to kick the ball into their opponent's goal.

Inuit Jumping Games

The drawing below is of an Inuit jumping game. It is a sketch by Sorosilutoo and is titled Kilaujatut. This Inuit artist is from Cape Dorset (Government of Canada: Ministry of Indian & Northern Affairs, 1975, #QS-8050-000-BB-A1).



Pitseolak had this to say about the illustrated jumping game:

We played lots of games. One game was Illupik – jumping over the Avatuk, the sealskin float that hunters used to tie the harpoons so the seals would stay on the water after they were killed. I hear young people in Cape Dorset still try to jump the Avatuk at the youth club meetings. (Pitseolak, Pictures Out of My Life, Oxford University Press, 1971.)

In 1970, Sorosilutoo created an 18" x 24" stone cut, which was printed in brown, green, and black. It illustrates a more complex type of jumping game – known to many non-Inuit children throughout North America as Double-Dutch, a very popular rope jumping game (see top of next column).

It is to be noted, that the Museum does not have an Avatuk in its collection!



There are a number of other Inuit jumping games. For example, on Holman Island, a jumping game called Nauktak requires that a player lie on the ground with feet against a barrier, mark the place where the top of the head touches, then rise and crouch by the barrier and attempt to leap out to the mark on the ground. Qijumik Akimitaijuk Itigaminak is a jumping game that requires players to hold their toes and try to jump as far as they can while continuing to hold their toes.

Some jumping games are combined with a kick. In the Holman Island game of Aratsiaq, a target (such as a piece of bone or fur) is suspended at a given height. According to the Northern Games Association, a player may not be more than 10 feet from the target when the jump starts. From a standing start with both feet together on the ground, a player jumps up to kick the hanging target with one foot. The target must be clearly struck by one foot and the landing must be on the foot which kicked the target. Balance must be maintained on landing. Games are played in rounds. The order of play is determined by a draw which is maintained throughout a game. The target is raised a few inches in each round, and players are eliminated when they fail to kick the target. Any player may "decline" to jump when the target is raised. In Akratcheak, a player jumps and attempts to kick the target with both feet and land back on the ground in a standing position.

Inuit Target Game

Primarily used as a gambling game, it is played by two or more men during the long winters. It can sometimes be physically dangerous to the hands, so often heavy mitts are worn while playing!

The closeness of the players to the target and to each other explains somewhat how physical injury could occur. As the target spins, players "stab" at the target in turn – one right after another! The detailed line drawing, top of next column and titled “Nugluktaq,” illustrates the game. (F.H. Eger, Eskimo Inuit Games, Vancouver: X-Press, 3rd Edition, Page 63, ISBN: 0-919015-07-7.)

A set was purchased in 1978 through a dealer who acquired it for the Museum at an Inuit



Cooperative in Northern Canada. The "target" bone is 12.4cm long x 1.5cm wide. There is a hole .4cm in diameter carved through the center and at each end. Pieces of sinew are tied through each end hole. Each of the 3 "spears" have wooden shafts, approximately 35cm long. A sharpened piece of bone (about 8cm long) is tied to the end of each shaft with sinew, making each "spear" approximately 40cm long. Using the sinews at each end, the "target" bone is suspended from the top of the hut or snow house, and anchored at the bottom. As it spins – players try to jab a spear in the center hole. No "rules" were included with the equipment, but field sources indicate that the "rules" vary from group to group!.

Inuit Juggling Game



The sketch above of an Inuk playing with juggling balls, by Sorosilutoo, is titled “Ilukitatuk.” This artist is from Cape Dorset.

On Holman Island, juggling games are known as Illukisaaq or Illukitaq. In this game, the intent is to keep at least three objects in the air as long as possible. Normally, the game begins with two objects, a third is added, and then perhaps four or more. A skillful player may try to juggle all objects with only one hand. At times a song accompanies the juggling. Two or more jugglers may compete with one another.

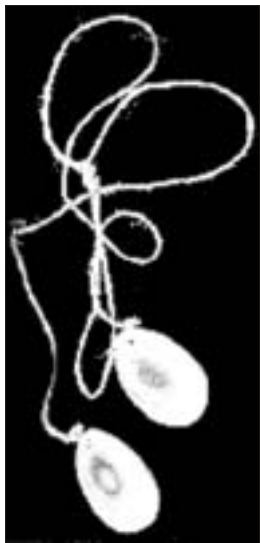
During the summer months, in the outdoors during the day, a competing juggler may use small stones or bones for practice purposes. In

the winter, special juggling balls are used for this game. Juggling balls purchased by the Museum from an Inuit Cooperative in 1979 are made from Caribou hyde, and are flat spheres, hand stitched, each about 8cm in diameter. The stuffing is unknown.

Inuit Bola

A Bola was primarily a hunting weapon used by many aboriginal peoples throughout the Americas in the past. While those in the south may have made their Bolas from a range of local materials, the Inuit made theirs from sinew and bones. The Bola was whirled overhead and thrown at an animal's legs to entangle the legs and prevent the animal from running. No longer used for hunting purposes by aboriginal peoples, it is still found in use, at times, by the Gauchos who herd cattle in southern South America.

An Inuit Bola was purchased in 1973 from an Arctic cooperative, and called Kiipooyaq. When extended to its full length, it is 22cm long. The



three pieces of slant cut bones each have a hole on one end and are suspended from a piece of braided hemp tied through the hole. The three pieces of hemp are tied together at the other ends into a loop which is used as a kind of handle.

Another Bola, purchased by the Museum in 1979, is made of two bones approximately 4.8cm long x 3cm wide x 1.3cm thick. A small hole is bored in the narrow ends of each bone, and a piece of braided hemp is tied into each hole. The other two ends of the hemp is knotted together making the length of the object 86.5cm.

Two methods of play for this equipment appear to exist. In the first method, a target such as a piece of wood is suspended and the Bola is whirled around and aimed at the target. The second method is an entirely different game call Chuk Chuk on Holman Island. In this method a player holds the tied ends of the hemp in one hand, and the bones in the other hand. Then letting go of one piece of bone, the hand holding the hemp swings that bone in a clockwise direction. When ready, the player lets go of a second piece of bone, sending it in a counter-clockwise direction while maintaining the direction of the first piece of bone. Finally, in the three-bone version, the third piece is dropped and all three must move in their own arcs without interfering with each other. The winner is the player who can do this. To complicate the game various body positions are taken, such as

maintaining the movement above a player's head, or holding the hemp knotted end in the teeth and moving the head up and down. (F.H. Eger, Eskimo Inuit Games, Vancouver: X-Press, page 108.)

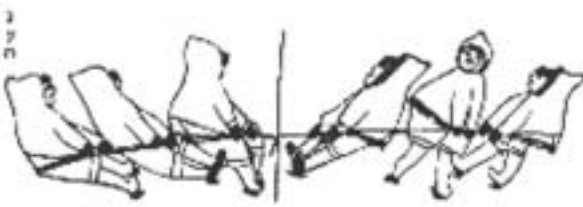
Inuit Yoke Puzzle

Purchased from an Inuit cooperative in the Arctic in 1979, this puzzle is not a game traditionally played by the Inuit. It is an object made for sale purposes in other parts of the world.

The carved bone backing is a flattened piece of antler horn 4cm long x 10.5cm wide. Three holes have been drilled into the bone, and a knotted leather thong 1cm wide has been looped through these holes. A round piece of antler horn has been threaded through the loops. The intent of the game is to move both round pieces of antler to the same loop without undoing the knotted thong.

Found in many cultures, this manipulative puzzle has many names and variations.

Inuit Tug-o-War Games



A copy of a stone cut titled “Nushuraoto,” by Pitseolak, was created in 1968. The original print, reproduced above, is in blue and white and measures 17" x 24.5". It depicts a "tugging" game as played in Cape Dorset. It is typical of the Tug-o-War games played all over the world, and may not be indigenous to Inuit culture.

In contrast, a copy of a stone cut also from Cape Dorset, created by Sorosilutoo and titled “Nusutinguatut,” or “Ear Tugging” (Government of Canada: Ministry of Indian & Northern Affairs, 1975, #QS-8050-000-BB-A1), portrays a type of Tug-o-War game which appears to be unique to Inuit culture.



The Ear Tugging contest appears as part of a sequence in a 1983 National Film Board of Canada feature on Inuit games, titled Northern Games. A length of soft leather is looped around each contestant’s ear, and the players may start in

the same position – but, by pulling or tugging, their positions change.



An additional photo, above, from the Public Archives of Canada illustrates another type of Inuit "Tugging" game, known as “Ac Sa Raq.” In this game, contestants start by sitting on the ground facing one another, legs straight, feet placed against the opponent's feet. The intent is to pull the opponent up off the ground.



The device which contestants use in this tugging game is pictured on the left. At times the device is made of wood or antler or walrus ivory connected by means of a short thong. The device in the photo called an Aksalak is from Igloolik, Baffin Island (E.H. Mitchell, Canadian Eskimo Artifacts, Ottawa: Canadian Arctic Producers, 1970).

The photo at the right is an Aksalak in the Museum's Collection. It was made by Gyta Tirearnab in 1973 and purchased by the Museum from an Inuit Cooperative in the eastern Arctic.



The device is approximately 8cm long x 9cm wide, and is made of two pieces of carved bone, held together by a stiff piece of hide. The .8cm wide hide wraps around each bone in a groove, and is glued in place. There is a 5cm separation between the bones.



The 1972 illustration, left, is for a tugging game which uses an Aksalak like the one in the Museum's Collection. The stone cut is by Kalvak, a Holman Island artist, and is 18" x 24", printed in shades of brown.

In this version of the game a man and a woman stand on one foot, hands behind their backs, and each holds one bone of the Aksalak between their

teeth. The intent is to pull one's opponent until they fall against the other opponent. This version of the game is generally not considered a show of strength – but in the spirt of a "courting game" or social activity.



Another Holman Island tugging game is depicted in this copy (above) of a 1966 stone cut by Akourak. The print is in black measuring 23.5" x 19.5". Here the opponents in a sitting position, feet touching, hold an antler. Like in other "tugging" games, the intent is to pull an opponent across a designated line.

Arctic Hunt



This game purchased by the Museum in 1973 has been manufactured in the North West Territories since the mid 1960s for sale in tourist shops which sell Inuit art and artifacts. It is a version of the standard European row game known as Three Man Morris and in North America known as Tic-Tac-Toe.

The board (19.5cm long x 20.5cm wide) is a brownish leather with rounded corners. Nine squares are stenciled on the surface in black. Each square features a stylized design of an animal reminiscent of various Inuit stone cuts. Printed around one edge of the board is the manufacturer's name and copyright date. A leather thong (49cm long x 1cm wide) is included in the box, to be used tie the board together when it is rolled up. Six pieces of antler horn are included for use as playing pieces. Each is 3.5cm in diameter x .6cm thick. On three pieces, animal designs are stenciled in black, and on the other three, similar designs are stenciled in red. A sheet of instructions in both English and French is included in the box.

Inuit Bone Gambling Game and Puzzle

Purchased by the Museum from an Inuit cooper-

ative in Pelly Bay in 1973, this game is unique. It is called Inukat or Bone Gambling Game. The bag is made of caribou leather and is 21.5cm long x 16.5cm wide. Its texture is rough. It is wider at the bottom than at the top, and tapers to 11cm wide at the neck. The sides are hand sewn. The thong which binds the bag is 43cm long and attached to one of the side seams.

Inside the bag are approximately 41 animal bones – some from seals, some from birds. Along with the bones is another thong 63cm long x .5cm wide, tied into a noose at one end. Printed instructions were received with the game. The game appears to be a cross between a "jigsaw puzzle" and "fishing."

How The Game is Played

In E.H. Mitchell, Canadian Eskimo Artifacts, Ottawa: Canadian Arctic Producers, 1970, Father Van de Velde, a Belgium Jesuit missionary and ethnologist living for many years with the Inuit in the high Arctic, describes the game of Inukat. His description is almost identical to the printed one the Museum received with the object. Here is Father Van de Velde's description :

This game consists of a bag of mixed bones most common of which are the tarsal bones of the seal flippers, though the tarsal bones of birds and polar bears may be included.

The game has several variations, one of which is to form small heaps of bones, one for as many players as are participating. At a given signal the players lay out the bones in rows and endeavour to reconstruct the skeletal anatomy of the seal's hind flipper. Chance and the zoological skill of the player in compiling the first seal's flipper decides the winner. Tarsal bones other than seal bones are permitted, however, the game is complicated by disallowing the use of certain bones. A popular form of the bone game is to insert into the open end of the bag a thin thong with a running noose. The neck of the bag is held closed with the fingers, and inverted, the noose is then pulled tight. The one who can extract the greatest number of bones contained within the noose is the winner. All bones are identified by fictitious names and in some forms of play have specific values.

The copy of the lithograph(next column, top) is called “Inugaktuuk” (Bone Game), and was created by Mayoreak Ashoona (Cape Dorset) in 1993.

The original is approximately 56" x 76", printed black on white. At the top of the picture one sees a range of other Inuit implements used in hunting. Although the Museum copy of the game equipment comes from Pelly Bay, the game appears to be quite common throughout the Arctic.



Inuit Dart Games

In the non-Inuit parts of the world, within Pubs and Taverns many people try their skill at throwing a pointed feathered missile at a target attached to a wall. Those feathered missiles have evolved from arrows – as in bow and arrow!

In contrast, an Inuit Dart game evolved from another source, and is played quite differently than Pub and Tavern dart games. Within the traditional tool kit of the Inuit hunter were a number of devices used for drilling holes. One was the Niortut – a shaft made from caribou antler with a point made of caribou or polar bear bone, but later the point was made from a piece of metal such as a nail. The top end of the shaft was tapered to fit into a bone "mouth piece" – the Kingmiark. A similar device was the Puttu – used for putting holes into a hard object. A third device, the Kikiadlaksit, was used especially to drill holes into the splicings and bindings of a kayak frame. (E.H. Mitchell, Canadian Eskimo Artifacts, Ottawa: Canadian Arctic Producers, 1970).



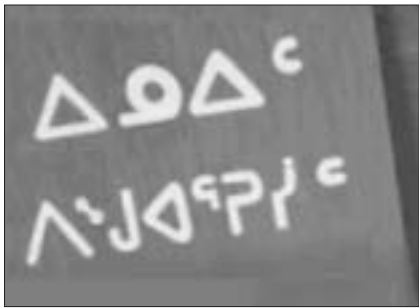
The graphic at the left illustrates a Niortut. It was purchased by the Museum from an Inuit cooperative in 1979. It is 16.5cm long x 3.1cm wide x 1.5cm thick. Information received with the object indicated that when used in a traditional Inuit game, the following occurred. Another object was placed on the ground as a target or a target was scratched into the ground or snow. The Niortut was placed on the head with the point facing forward. The

player aimed, the head was then tipped, and the Niortut was allowed to fall toward the target!

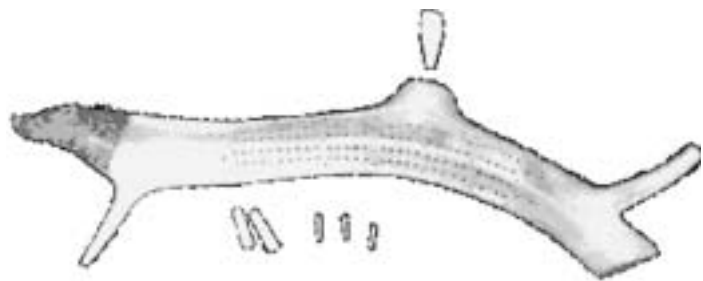
Inuit Cribbage Board

A Cribbage Board is a score keeping device used for playing a specific card game that is believed to have been first developed during the 17th

GAMES



century in England, and in modified form is still very popular throughout the world.



Purchased by the Museum in 1978 from an art gallery, this Cribbage Board was in a private collection and was later sold to the gallery. The sculptured board was created by Simanek, an Inuit artist who lives in Lake Harbour on the southwest coast of Baffin Island (eastern Arctic). Carved to resemble a running animal, the head is made of green soapstone, while the body is composed of a caribou antler. The entire sculpture is 39cm long x 4cm wide x 4.5cm high. The soapstone head is glued to the antler. The sides of the antler have been drilled with rows of holes so that it may be used as a Cribbage Board. A protrusion on one side of the antler has been carved out to serve as receptacle for keeping five score keeping pegs (approximately .2cm diameter x 1.7cm long). A flat, tapered bone (3.5cm long x 1.5cm wide x 1cm thick) has been carved to fit into the protrusion so the pegs don't fall out when stored inside.

There is a long history of Inuit artistry with respect to carved ornamentation fashioned into figurines representing animals – as exemplified in this Cribbage Board. However, after contact with European and North American traders in the 18th century, carvings such as this Cribbage Board were produced primarily for trade purposes and not for Inuit use. Indeed, the game of Cribbage is not an indigenous Inuit game. Encouraged by the Canadian government, sculpture and print making of traditional Inuit culture has become a mainstay of the Inuit economy



history
BRIEFS

THE INUIT & RESIDENTIAL SCHOOLS

While the Inuit attended a number of northern residential schools, federal day schools, hospital schools, and/or missionary day schools, most were sent to Yellowknife (Akaitcho Hall), Inuvik (Stringer Hall and Grollier Hall), Chesterfield Inlet, Aklavik, Coppermine, Tuktoyaktuk, or Churchill in Northern Manitoba.

According to the 1925 Indian Affairs Annual Report, a modest amount of federal money had been allocated to “Eskimo Mission Schools” at Aklavik, Shingle Point, and Herschell Island in the MacKenzie District. There is also a reference to the “Lake Harbour School in Baffin Land.”



Above: Photo taken from Indian Affairs Annual Report

It was during the 1922-23 fiscal year that an amendment to the Indian Act provided that the Inuit – about 6,000 in number, according to the latest census – be brought under the charge of the Superintendent General of Indian Affairs.

Amendments to the Indian Act aside, the government was slow to develop policy and to build schools. The employment demands of northern economic activity and the DEW line led eventually however to an emphasis of vocational training.

In 1955, a residential school was opened at Chesterfield Inlet. Others followed at Yellowknife (1958), Inuvik (1959), and Churchill (1964).

By 1966, 33 schools were in operation in the Northwest Territories and Arctic Quebec: 28 federal-run day schools, 2 mining company schools, 2 separate (Roman Catholic schools).

The predominant model adopted for the Inuit was a day school under federal government control with an accompanying residential hostel, whose management was contracted to the churches. The government controlled curriculum and standards, while the churches carried out their work of indoctrinating Aboriginal people with Christian values.

From the beginning, there was under-resourcing across the system, and the churches (particularly the Roman Catholic) resisted participating in an arrangement which entrenched non-denominational education for Aboriginal people. The Inuit, who supported vocational education, objected to the use of a system which would remove children from the home to far-away locations. As elsewhere, in the North the residential school system contributed to the breakup of families and communities, the undermining of cultures and languages, and – most acutely for the Inuit – a profound change in the traditional diet.

Interview with Rachael

My name is Rachael Horn. I’m a community wellness coordinator in Povungnituk, and that’s basically it. I’ve been in this community for about twelve years doing a variety of work. I worked in the high school for a while, then the airlines a little bit, then I ended up in Povungnituk – first as recreational officer, and then as the wellness coordinator.

I didn’t expect to work in this area, but I think in Povungnituk, one of things that is very recognizable is people acknowledge the need for change. And I wanted to be part of that, to help where I could – to bring the vision of Nunavut to help the Inuit become leaders and models in the vision that they have for Nunavut and the communities. So that’s where I stand right now.

When Nunavut was first formed, the new legislature set forth a document called "Butter’s mandate," which puts forth a vision for the people of Nunavut over the next five, ten and twenty years. And part of this is to add to the wellness of the people, identifying in the past the trauma and problems from the speed of going from land-based to being a twenty-first century territory. A lot of the people in town were brought up on the land, born in igloos. The adults, between thirty and fifty, were the generation that went to the residential schools. And the children who are at school right now are the first generation to actually attend high school, to grade twelve, in Povungnituk.

When the "Butter’s mandate" came into being, one of the first things that was done was to identify a wellness plan along with economic plans and other things. Povungnituk was one of the first communities that actually set forward a wellness plan that was devised by the people of Povungnituk. We identify at this stage that there was a strong vision in this community. There were very strong leaders with a vision and the traditional knowledge to put this into place. They are, however, probably lacking in ideas of how they can do this physically. I believe that our partnership in Nunavut is to help them achieve their visions by allowing ourselves to be tools for the Inuit and their vision. Not by imposing our western beliefs on them, but by finding out how our western skills can match with their traditional and cultural skills and knowledge to achieve the vision of Nunavut and wellness in the communities.

That’s my vision. That’s my place in this town – to be a support tool to try and understand where traditional knowledge works in the twenty-first century and to help the youth also understand that by talking to their Elders, they can get the

strength from the Elders to build the strength and possibilities and potential of the youth.

what we are trying to achieve is getting the youth back to understanding their cultural heritage and getting them to learn traditional knowledge

About three years ago, about the same time as we were developing the wellness plan for the community, the youth, as well as other groups in the town like the Elders and everything else, had been asked for their vision as to how they wanted to see the community wellness grow. During these discussions, the youth committee put together a document that specified that part of their vision for community wellness was to have support for them through peer counseling. They wanted to have a place that they could call their own, that they had control over. They wanted to have trained peer support counselors who could help the youth with their problems. And from that we developed the special prevention plan at schools. We have four youth from Povungnituk hired and training as counselors to work one-on-one with youth in town. They also want a crisis line which provides immediate crisis intervention and then referral to professional services whether it be social services or RCMP or the women crisis shelter.

We also provide them with a building to be used as a youth center. We provide them support through our youth coordinator with their two youth groups in town. We have a senior youth group and a junior youth group who basically run activities for youth in town. We supervise the youth centers so there is a safe shelter that kids can feel safe going to, knowing that they’re healthy and it’s a good environment. We also offer food services for kids who haven’t had food for whatever reasons. We can provide them food. It’s also a quiet place if they want to do their homework. We have computers set up in there. And if they just want to relax and watch tv or listen to music, they can also do that there too. So that was the idea behind this special prevention program.

It ties into the Aboriginal Healing Foundation because one of the major problems for the youth, especially in this part of Nunavut and Povungnituk, is the loss of culture which is directly related to the residential schools, where the parents of these youth and the grandparents of these youth were taken out of the community, told not to use their language, and only came home once a year feeling very displaced. The youth have definitely suffered. There is very little communication between the youth and the Elders. This has started changing over the last couple of years through the wellness plan but what we are trying to achieve is getting the youth back to understanding their cultural heritage and getting them to learn traditional knowledge. And that’s done through the part of the future program as well as partnerships through the youth center and the youth group.



Okay, activities. Throughout the year the youth are involved in different parts of the community. One of the parts of their vision that they really wanted to put up and foremost, well there’s two parts they thought were really important. First, being very visible in the community and showing that they were the future leaders of the community. And the second was to work with the Elders to get the communication and traditional skills back.

As far as the first one, we provide help for them to run activities during the Christmas games. This year, on the 31st of December, the youth group organized and ran the community celebrations. They threw a feast, a big turkey feast for the whole community, which they cooked for and they cleaned up for and served. Followed by a dance and games, they gave out prizes. And that, to me, was just incredible that, without any adult help, they put on a, basically, a party for fifteen hundred people in town. Which went down very well. They have also in the past, maybe every couple of months, they’ll throw a teen dance for all the youth in town, which is up to about four, five hundred kids. During the natik folliks, which is a spring festival (natik is seal), they throw a dance. They become very involved in winning some of the games, and that’s more traditional games, arctic sports, seal hunting, sharp shooting, foot games for kids and honey bag tosses. That sort of thing. It’s fun.

They also were involved in a music camp last year. The music camp, that’s organized by one of the high school teachers in town, but the youth groups were very active helping out with that, getting kids to pick up guitars or drums, using their skills and feeling confident. One of the biggest things we find, a lot of kids in town have a lot skill but lack self-esteem and self confidence to try stuff out or to keep going in stuff. So setting small goals and reaching them is very important, and the youth centers had a lot of success in setting the small goals with the youth.

Also last year, we had a couple of camps. We had spring camps, which again were very much involved with the youth group. And every weekend, we had about four Elders who would take out three or four kids each over a weekend from Friday to Monday. And they’d do traditional hunting, fishing, camping and that went down very well. We had about nine weekends of that. In the past spring camps, we were able to attach maybe fifteen kids to a group of Elders and we thought that this way we really want to get as many kids involved as possible. It means we probably end up having about sixty or seventy kids taken out over that weekend.

This is important because, well, many kids do have parents and relatives who go out on a regular basis. There are other kids in town who

One of the biggest things we find, a lot of kids in town have a lot skill but lack self-esteem and self confidence to try stuff out or to keep going in stuff. So setting small goals and reaching them is very important, and the youth centers had a lot of success in setting the small goals with the youth.

never get taken out, who’s parents don’t do traditional hunting anymore. So it gave them a chance to get some traditional skills and also gave them a chance to meet with the Elders and just really talk to them about whatever was on their minds and just learn from the Elders. That was great.

In the summer, we took out about twenty-five youth with again, I think about ten Elders, for two weeks. They built cabins that can be used in the future for other youth camps. And again, that was a great thing because as well as the traditional skills, they were also helping build cabins for community use. Yes, they’re permanent. That was an exciting venture.

The senior youth group are mentoring our junior youth group. Again, this is purely off their own back and their own vision. What happened was that the senior youth group initially didn’t want to have younger kids around the youth center. They felt it would be putting them down, detract from the older kids who wanted to hang out there. But then they felt that if they could make their own committee and give the younger kids a time of their own where they could have the youth center and they could organize their own events, fundraise their own money and feel some achievement, that would be a good partnership. So they went about setting up their younger brothers and sisters and the friends of the younger brothers and sisters. They formed their own youth committee and now there’s a very good partnership between the two of them, that some things that they’ll do together as a mass committee and other things they’ll let the younger kids do on their own. Also then the older kids get to do some stuff on their own too.

And they’re planning some big barbecues in the summer to get more members on both comities and again it will bring the youth center back into the public eye. So that’s good.

We started small. When we first started the project, we were still working on getting a youth center. There were a couple of buildings we looked at, and they weren’t quite working out. Our first major thing was to get our peer support workers trained. We thought it was very important. We wanted to make sure they had some skills and some confidence in their own abilities if they did have someone come to them, they knew how to address that problem or how to just listen to somebody and how to get the involvement in place.

So probably once, I’d say once a month, we have some sort of training for the peer support workers and it can vary from informal training with social workers to actually structured classes through Arctic college. What we’ve had over the last two years, we’ve had this project running. We have four staff on a regular basis but we’ve trained probably about twelve to fifteen kids at different levels. That to me is the most important thing I think we’ve done. The more kids we can meet, the more youth we can reach just to explain what community wellness is and why they are important to it. Then that, to me, is a huge step in the right direction.

The high school has started a high school athletic association. They basically bought the arcade in town, a kids arcade yeah. And they use it for fundraising for sports events. They have a very good staff at the high school who encourage youth to express themselves through sports. And in our community, sports are huge. I think pretty much seventy-five percent of the high school kids are involved in some sport team or other.

Attached to this is a stay in school thing. The kids have to have a certain attendance, I think it’s eighty-five percent attendance, that they can play on sport teams and travel. Now with the association owning the arcade, they’re getting so much money that they can travel so each sports team pretty well travels two-three times a year which compared to other communities, sometimes you go a whole year without traveling just because it’s so hard to fundraise by running teen dances or whatever.

So the high school is doing a very good job with increasing attendance. School attendance has probably quadrupled in the last two years because of their program. We work in partnership with them but we’re also very much concerned about the youth who aren’t in school or the kids who can’t keep their attendance up. So between the two programs, we do feel that we are reaching most of the youth in town and that is really important we feel. We also make sure there’s regular news in town just to let the kids know what’s going on, that there are places to go, there’s activities all over the place. Any given day of the week, be it a Sunday or in the middle of a holiday, there’s always stuff for them to do and it’s important they know that. Because the biggest complaints, three years ago, we were putting the wellness plan together, was that the kids said that they were bored. There was nothing to do.

We’re not going eradicate all pain in town. What we’re trying to do is to make ourselves accessible as possible to them and let them know at the same time that there are consequences to everyone’s actions.

So what we do is give them options and we also stress that it’s always their choice. If they choose to be bored then, yes, they will be bored. But there is always stuff for them to do.

About five years ago, when we were putting together the wellness plan, the reason we were doing this was because Provungnituk had the highest suicide rate in town. And we were also very much sensible to clusters, cluster suicides where one person killed themselves, the whole town held their breath because we knew there’d be another one and probably another one and another one. Some years, we had up to four, five deaths amongst your youth. This was combined with other things but we were at a rate of probably one suicide attempt a week and the ones who did kill themselves would lead to others. So if you compared those figures to today, we’ve had, I think, two suicides in the last three and a half years. Which although we lost two people, we are very excited by the fact that it’s not the epidemic it was. We think this is a very big part of the wellness plan, that we are reaching the kids who need to be reached.

And obviously there’s a long way to go yet. We’d like to say in ten years time, we haven’t had any suicides for ten years but I do believe that the youth and the adults who have been feeling this way know that there are places they can go to get help. We’re trying to give them as many options as possible. We have the youth coordinator who’s a trained counselor. We have our peer support workers. We have very good staff at the health center who are making themselves available to people twenty-four hours a day. We have local volunteers in town who do counseling twenty-four hours a day who’s phone is always open and house is always open. The women’s group are doing a very good job in town. They run the women’s quest shelter but they also have twenty-four hour care. If someone wants to talk, people know there are places to go.

There’s a lot of services and there’s a lot of volunteers in town who are working very hard for this.

We’re not going eradicate all pain in town. What we’re trying to do is to make ourselves accessible as possible to them and let them know at the same time that there are consequences to everyone’s actions. All we can do is show them there is one way to do things, but we do leave them with the choice at the end of the day. And then, if they choose to vandalize or to do crime, then all we can do is be there the next day for them, and say, "Okay, how can we help you today?" There will always be failures for every ten successes. You know – it’s a balancing act. And hopefully, we’ll reach them eventually.



“A Nomadic Life” first appeared in the November/December 2003 issue of *Above & Beyond, Canada’s Arctic Journal*. The Aboriginal Healing Foundation thanks Mr. Irniq and *Above & Beyond magazine* for authorizing its reprint. © *Above & Beyond, Canada’s Arctic Journal*.

A Nomadic Life Between Two Worlds

Peter Irniq,
Commissioner of Nunavut.

Here, I was slapped on my hand with a yardstick for speaking my own language, Inuktitut. "Don’t ever let me hear you speak that language again in this classroom," my teacher said to me.

I was born in an iglu and lived in one for the first 11 years of my life. In an iglu we had to go out first thing in the morning because of the tradition called ittuqtarniq, the ability to go outside in the morning to see what the weather is going to be like and to breathe fresh air. I caught the end of the Inuit way of life and saw the beginning of the space age.

Whenever we would travel, by dog-team, to Naujaat-Repulse Bay and go into the Hudson’s Bay Company store, we always used to say Qablunaaqsunni mamaqtu-aluqàk – "the smell of Qablunaaq smells really delicious." It was our reference to the beautiful smell of Qablunaaq material, clothing and things. I guess living in an iglu had its own smell, of whatever we had, maybe seal skin. It smelled rather good.

In 1958, I was taken away to a residential school at the age of 11. This was before I had a chance to fully live and understand my Inuit way of life. Like so many other Inuit children from the Kivallirmuit/ Amitturmiut and Nattilingmiut, I am the product of a Roman Catholic residential school system. When a Roman Catholic priest came to pick me up from our outpost hunting and fishing camp in August 1958, I don’t think he realized what an impact this would have on my family and me. He brought me to Naujaat by boat and then a few days later I was flown to Igluligaarjuk (Chesterfield Inlet) to attend Sir Joseph Bernier Federal Day School. Here, I was

slapped on my hand with a yardstick for speaking my own language, Inuktitut. "Don’t ever let me hear you speak that language again in this classroom," my teacher said to me.

Igluligaarjuk is about 300 kilometres south of my home town of Repulse Bay. I went from a 12x14 tent that sheltered five of us to a huge three-storey building, the first time I was ever inside a building for the night. It smelled so good in that large building called Turquetil Hall. I wore shoes for the first time, a bit uncomfortable when I was used to wearing sealskin boots . We prayed a minimum of 10 times a day. In school, we were taught to read stories about Dick and Jane and Spot. I hated the meals the staff served. Sometimes, they used to feed us Inuit boys and girls some frozen cow meat, or bread soup, and my favorite was corned beef. We used to have this once a week. They did feed us some maktaaq (whale blubber and skin) and Arctic Char, also once a week. I always used to look forward to eating maktaag, as that was something I had quite a bit at home in Naujaat. Arctic Char was good too, but it never tasted as good as the fish back home.

We returned home to our communities each year in May for a few months until it was time to go back to school in August. Assimilation was the objective, to have Inuit join the mainstream of Canadian society. With me, they did not succeed. I still speak my language and live my culture.

le premier pas

Volume 4 Numéro 3 • Automne 2004 • Une publication de la Fondation autochtone de guérison

PUBLICATIONS MAIL AGREEMENT NO. 1573535



Umivik, Nunavik



<http://www.ahf.ca>

ce numéro

Régime alimentaire
traditionnel inuit

PAGE 3

Prévention du
suicide chez les
Inuits

PAGE 17

La cinquième
conférence Healing
Our Spirit
Worldwide en 2006

PAGE 22

Inuits du nord
québécois
incarcération

PAGE 29

Jeux

PAGE 33

Une vie nomade 40
Entre deux mondes

poèmes 32

5
Inlet Chesterfield (1955-1969)

Alimentation traditionnelle

6

Les phoques et
l'alimentation saine
des inuites

12

Le besoin de définir ce qu'on
entend par les « Aîné(e)s »

11

le premier pas
lettres 2

LE SPORT
PRÉVIENT LE
SUICIDE CHEZ
LES JEUNES

23

PUBLICATIONS MAIL AGREEMENT NO. 1573535
RETURN UNDELIVERABLE CANADIAN ADDRESSES TO:
CIRCULATION DEPT.
330-123 MAIN ST
TORONTO ON M5W 1A1
email: circdept@publisher.com



Bonjour,

Je suis un Autochtone qui travaille comme thérapeute depuis quatorze ans. La plupart de mes clients (des femmes et des hommes) sont des personnes survivantes de mauvais traitements et de violence sexuelle subis dans leur enfance.

Je suis intéressé à m'abonner à votre bulletin d'information Le premier pas (version française) (j'aimerais recevoir les numéros déjà parus) dans le but de me renseigner sur ce qui se fait par régions au pays pour remédier à cette injustice énorme et pouvoir participer à des manifestations (des événements)/publications.

Veuillez agréer mes salutations,

Fred Andersen

*
Cher Fred,

C'est un plaisir pour nous de vous inscrire sur notre liste de lecteurs. Nous sommes encouragés par l'intérêt et la compréhension que vous démontrez en rapport avec les questions soulevées et je vous en remercie.

Le numéro automne/hiver a été dédié aux hommes autochtones. Le dernier numéro de Le premier pas (automne 2003) est dédié aux Métis et à la question des pensionnats. Je vais vous envoyer ces deux numéros et un certain nombre de numéros déjà parus.

La demande pour notre bulletin d'information a dépassé toutes nos attentes au point où on commence à manquer de numéros déjà parus. Nous étudions la possibilité de produire un CD-ROM en temps pour notre conférence nationale qui se tiendra à Edmonton en juillet 2004.

S.V.P voir page 42



Pour recevoir Le premier pas, écrivez-nous à l'adresse suivante : Pièce 801, 75 rue Albert, Ottawa, Ontario K1P 5E7 ou téléphonez-nous au 1-888-725-8886) le numéro local est le 237 4441. Notre numéro de télécopieur est le 613 237 4442. Nos adresse électronique est : wspear@ahf.ca. N'oubliez pas que notre journal est disponible en Anglais et qu'il est gratuit.

Les Rédacteurs:



Giselle Robelin



Wayne K. Spear
wspear@ahf.ca



Le premier pas est une publication trimestrielle gratuite qui traite de questions liées au régime canadien des pensionnats pour Indiens (y compris les écoles industrielles, foyers scolaires, maisons d'hébergement et externats) et celles liées à la guérison



Le premier pas ISSN 1703-583X

Vous pouvez soumettre vos articles ou autres contributions par la poste ou sous forme de disquette:

Au Rédacteur, *Premier pas*
75 rue Albert, Pièce 801
Ottawa, Ontario K1P 5E7

courriel :
wspear@ahf.ca



Veuillez inclure, avec vos contributions, une courte biographie (votre nom, ce que vous faites) ainsi que votre adresse complète (ou l'adresse de votre organisation), vos numéros de téléphone, de télécopieur et votre adresse électronique.

Les points de vue et les opinions exprimés dans les articles soumis par les auteurs ne reflètent pas nécessairement les points de vue et opinions de la FAG.

La FAG conservera les articles qui lui sont soumis, pour les publier dans un autre numéro de Premier pas. La FAG se réserve le droit d'accepter ou de refuser les articles qui lui sont soumis. La FAG se réserve le droit de retirer les passages dont le langage n'est pas acceptable et de corriger les erreurs de grammaire, d'orthographe et de ponctuation.

Edition Inuit

UN GRAND MERCI À NOS
CONTRIBUTEURS

Régime alimentaire traditionnel inuit



Pour obtenir cette information, consultez le site Web de Inuit Tapiriit Kanatami :

<http://www.itk.ca/english/itk/departments/enviro/ncp/nutrition.htm>

et

http://www.itk.ca/english/itk/departments/enviro/wildlife/seal_n.htm

Les aliments que vous obtiendrez de la chasse, ou de ce qu’on appelle les aliments ou nourriture traditionnels, contribuent à un bon état de santé; ils nous procurent un état de bien-être en nous donnant le sentiment de participer à notre culture. C’est en pratiquant la chasse et en vivant dans la nature que nos Aînés nous enseignent à assumer notre responsabilité et à développer, conserver les habiletés pouvant nous donner confiance.

Le temps qu’on passe dans la nature aide à rétablir notre harmonie et notre équilibre intérieurs. Il nous aide aussi à maintenir notre bien-être mental et physique. Une grande partie du temps que nous consacrons à notre famille et à nos amis, qu’on passe avec eux, c’est quand nous allons à la chasse, que nous préparons des aliments traditionnels, que nous prenons des repas ensemble. Consommer des aliments naturels nous aide à sentir l’intégralité de notre être. Cela nous aide à rester « en harmonie » avec la nature.

Au cours des cinq derniers millénaires, nous avons développé et constamment perfectionné

des techniques, des capacités et des connaissances, non seulement requises pour notre survie, mais également pour prospérer en tant que chasseurs du Nord. L’un des mythes ou stéréotypes fréquents au sujet de la culture inuite, c’est que nous passons presque toujours par des périodes de famine, si ce n’est de réelle inanition. Les gens d’ailleurs, du monde extérieur, ont bien de la difficulté à comprendre qu’un environnement paraissant si désertique peut en fait offrir à chaque saison de l’année une grande abondance de nourriture.

Bien sûr, il y a eu des époques où, selon les souvenirs de nos Aînés ou de mémoire d’hommes, la chasse n’a pas été fructueuse et où il y a eu des périodes de famine, du moins de courtes périodes. Presque tout le monde a connu des temps difficiles, et ce sont la plupart du temps les meilleures histoires à raconter. On ne parle que rarement de la réalité quotidienne où chacun semble bien se débrouiller. Il arrive parfois que même un bon chasseur ait beaucoup de malchance. Le vent peut souffler pendant plusieurs jours ou la glace peut pousser contre le rivage ou une glace de banc qui se brise, empêchant le déplacement des personnes et des animaux. Le matériel peut aussi être endommagé si les chasseurs sont au grand large ou très loin à l’intérieur des terres. N’importe qui d’entre nous qui va à la chasse peut avoir eu assez régulièrement à affronter ce type de situations. Il n’y a pas si longtemps, la maladie, dont l’origine était attribuable aux gens venus de l’extérieur, nous a causé beaucoup de problèmes parce qu’elle a affaibli la santé des chasseurs, leurs forces nécessaires pour aller à la recherche de nourriture.

Ce qu’il faut réellement pour être un bon chasseur, c’est d’avoir des habiletés et de bonnes connaissances. En effet, la connaissance au sujet du déplacement et du comportement des animaux nous aide à aller aux bons endroits au bon moment, ainsi que notre capacité de lire et de bien comprendre les nombreux signes de la nature qui nous permet de savoir ce qui se passe et de pouvoir planifier. C’est grâce à ce savoir et à ce savoir-faire que nous savons comment marcher sans faire de bruit et la façon de marcher dans le vent en poursuivant les animaux. Nous savons comment tailler un petit trou au travers d’une couche épaisse de glace en eau douce, repérer le poisson qui se déplace en-dessous, pour ensuite lancer un harpon dans la bonne direction et exactement au bon moment. Nous savons comment trouver les trous de respiration des phoques dans la glace marine d’hiver et pouvoir aussi dire quels trous sont fréquemment utilisés. Nous avons la patience d’attendre sans bouger sous des températures glaciales, nous savons quand un phoque se prépare à venir respirer et quand diriger un harpon avec précision dans ce trou de respiration. Nous avons les habiletés requises pour attaquer un morse aux endroits où il se

hisse vers l’extérieur, et au moment propice, s’élancer vers lui et lancer un harpon; ou tirer rapidement un coup mortel.



Nous savons être à l’état de veille exactement au bon endroit si un béluga ou des narvals passent près de nos terres à l’automne ou dans la zone de dislocation du banc de glace à l’hiver ou au printemps. Nous savons exactement où aller et quoi faire, quand nous baisser grâce à des fissures dans l’épaisse glace marine d’hiver à marée basse, et pouvoir dans la zone des marées sous la glace chercher des moules, des palourdes et du goémon pour obtenir un repas mi-hivernal. Nous avons le savoir-faire et le savoir pour trouver le caribou même si la population a diminué et s’il ne se déplace plus qu’en grands groupes. On peut trouver les petits endroits bien cachés où les canards font leur nid et ramasser leurs oeufs et le duvet du nid. Nous avons les habiletés nécessaires pour nous descendre le long de pentes de falaise au bout d’une corde fabriquée à l’aide de peaux de phoques barbus pour ramasser les oeufs des guillemots qui creusent les falaises. Et, bien sûr, si nous rencontrons un ours polaire, nous avons le savoir-faire et le savoir requis pour retourner à notre camp ou dans notre collectivité avec la viande et la peau. Si nous faisons une carte de notre parcours, de notre utilisation des terres, cela paraît bien simple. Nous disons simplement que nous allons ici ou que nous allons là pour capturer les animaux dont nous avons besoin. Toutefois, ce n’est pas si simple. Ce sont des efforts très exigeants, difficiles, pour obtenir la nourriture nécessaire, ce qui reste particulier à tout Inuit. Même les activités difficiles sont très différentes à cause de la façon dont nous vivons aujourd’hui; c’est pourquoi la plupart des Inuits préfèrent encore se nourrir d’aliments traditionnels.

De nos jours, nous avons ce qu’on considère comme une « économie mixte ». On entend par cette économie le fait que, de temps à autre, on gagne sa vie en occupant un emploi et en faisant des activités comme de la sculpture ou comme guide pour des touristes. À d’autres moments, on s’adonne activement à la chasse comme mode de vie. Presque tout, à l’heure actuelle, dans nos

collectivités coûte de l’argent; c’est pourquoi les Inuits doivent avoir de l’argent, gagner de l’argent pour acheter et entretenir l’équipement, le matériel, dont ils ont besoin pour la chasse. Nous utilisons aussi de l’argent pour acheter les aliments importés du sud. On peut maintenant aller au magasin à n’importe quel moment de l’année pour se procurer ces aliments. Même si ces façons de vivre ont suscité d’importants changements dans l’alimentation, les aliments traditionnels constituent encore la partie la plus importante de notre régime alimentaire.

Il n’y a pas si longtemps, les seuls aliments importés dont nous disposions tout au long de l’année étaient des denrées de base comme de la farine, du sel et parfois de la graisse pour faire du pain bannock, peut-être du lait en poudre et certainement du thé et du sucre. Ces denrées étaient apportées par bateau, ce qui arrivait une fois par année en août. Le bateau apportait des produits comme des croustilles de pommes de terre (chips) et des boissons gazeuses, des biscuits et des friandises que tout le monde se dépêchait d’acheter. Ces provisions ne duraient jamais longtemps et, habituellement, au plus tard à Noël, le magasin local n’offrait pas beaucoup plus que de la farine, du sucre, du thé et quelques autres denrées. Des produits comme de la farine et du thé font depuis très longtemps partie de ce qu’on considère de la nourriture traditionnelle.

Les Inuits sont très surpris du peu d’information que les gens de l’extérieur savent au sujet de l’importance qu’on accorde aux aliments traditionnels, qu’on continue de capturer ou de récolter tout au long de l’année. Pendant les affaires traitées devant les tribunaux pour essayer de faire cesser les négociations autour du projet hydroélectrique de la Baie James, à titre d’exemple, on a demandé à maintes reprises aux Inuits pour quelle raison ils voulaient la préservation de leur territoire et de leurs animaux. Tout le monde pensait que nous nous nourrissions uniquement de boîtes de conserve envoyées dans nos collectivités par les régions du sud. Ils ont semblé étonnés d’apprendre que ce n’était pas le cas, que les aliments traditionnels constituent la majeure partie de notre régime alimentaire. Quand on a essayé d’expliquer cette situation, ils ne nous ont pas pris très au sérieux; il a fallu faire appel à des anthropologues et à d’autres spécialistes en sciences sociales pour parler en notre faveur. Il semble que les tribunaux ont considéré ces scientifiques dignes de foi plus qu’ils l’avaient fait avec nos Aînés. Tous les mécanismes de revendication de notre territoire démontrent la même disposition, le même état d’esprit; il reste cependant que maintenant des attitudes ont changé. Il y a de la part du gouvernement davantage de compréhension, et espérons-le, de l’industrie également, à l’égard de notre alimentation traditionnelle.



Un des moyens que nous avons utilisés pour démontrer l’importance continue de la chasse pour nous a été de mener des études sur nos ressources de substance afin d’appuyer à l’aide de documents sur une base presque quotidienne les types et les quantités d’aliments qui sont capturés ou récoltés par les chasseurs. Ces études révèlent qu’en dépit du fait que nous pouvons à l’heure actuelle aller au magasin pour acheter des croustilles de pommes de terre ou même un morceau de boeuf, la grande partie de notre alimentation provient des animaux sauvages.

Le type d’aliments traditionnels que nous consommons varie en fonction de l’endroit où nous vivons et de la disponibilité des espèces d’animaux majeurs (grand gibier) ou mineurs (petit gibier) à différents endroits et à des saisons différentes de l’année. Une fois par année, on récoltera probablement environ 25 à 30 espèces différentes pour se nourrir, notamment des oeufs de canard, des moules, du goémon et différents types de petits fruits sauvages. On mange différentes parties des animaux, dont la viande, les organes, les intestins, les os et le sang.

Certains aliments, comme le caribou, les phoques barbus et marbrés, la baleine blanche béluga, le muktuk, l’omble d’arctique et même des oeufs de canard sont souvent mangés crus ou congelés. Le poisson, les intestins des phoques marbrés et des tranches de viande du phoque et du caribou peuvent être séchés à l’air et conservés pour une utilisation ultérieure. L’ours polaire est toujours cuit, de même que fréquemment le morse, en raison des problèmes de parasites. On ne mange jamais le foie de l’ours polaire et du phoque barbu étant donné leur forte concentration de vitamine A. Par contre, le foie du phoque marbré est excellent. Les yeux des phoques, la chair à l’intérieur du nez du caribou, les plantes et les palourdes déjà décortiqués qui se trouvent dans l’estomac des animaux sont encore considérés comme un mets délicat, apprécié, du moins par de nombreuses personnes plus âgées.

On estime que la quantité d’aliments traditionnels consommés dans le nord représente environ 90 à 300 kg par personne à chaque année. La plupart de ces aliments sont de la viande et du poisson. Les gens d’ailleurs au Canada se nourrissent d’une quantité beaucoup moins grande de viande et de poisson, c’est-à-dire environ 67 kg par personne par



année. Le centre sur la nutrition et l’environnement des peuples autochtones, un partenaire de PCGN situé à l’université McGill, à Montréal, a mené cette analyse nutritionnelle de nos aliments.

Ces constatations indiquent qu’une portion moyenne de viande ou de poisson capturé ou récolté dans la nature (de façon traditionnelle) répond à tous les besoins nutritionnels quotidiens, c’est-à-dire qu’elle satisfait aux recommandations concernant un certain nombre de nutriments essentiels. L’importance des aliments traditionnels ne diminue donc pas, comme le démontre les résultats de cette recherche approfondie et à long terme pour déterminer les niveaux de récolte. Cette recherche a été menée collectivement par collectivité dans presque toutes les régions et elle a indiqué les ressources fauniques de récolte qui peuvent procurer autant que 2,2 kg d’aliments par personne par jour.

Récolter et se nourrir d’aliments traditionnels apporte beaucoup d’éléments nutritifs, mais, d’un point de vue économique, c’est aussi une bonne affaire si on compare le coût de ces denrées à celui des produits de commerce. Les aliments provenant du sud sont moins nutritifs et coûtent beaucoup plus cher. La recherche de CINE (PCGN) montre que le coût des aliments pour nourrir une famille pendant une semaine peut représenter jusqu’à 254 \$ dans le Nord. Les mêmes aliments, probablement de meilleure qualité, coûteraient à peu près 110 \$ dans le sud. Ces chercheurs ont relevé que, dans une collectivité, le coût d’un kilogramme de porc s’élevait à 12 \$ alors que le coût estimé d’un caribou capturé pouvait n’être que de 0,29 \$ par kilogramme.



Inlet Chesterfield (1955-1969)

Extrait de Dreams and Visions
Publié par le Ministère de l'éducation
Gouvernement des Territoires du Nord-Ouest, 1991
Article rédigé par Lorraine Branson

En 1950, le gouvernement fédéral du Canada a construit une école de jour à Chesterfield Inlet. M. Roland Larivière a pris la direction de l'école dès son ouverture en septembre 1951 jusqu'en 1953 au moment où deux religieuses de la congrégation des Soeurs grises de Montréal, Soeur Elisabeth Herauf et Soeur Pauline Coté, sont venues à Chesterfield enseigner à l'école.

À cette époque, le vicariat apostolique de la Baie d'Hudson, maintenant le diocèse de Churchill Hudson Bay, voulait favoriser « l'éducation des Esquimaux pour le bien-être de la collectivité esquimaude ». À cette fin, le vicariat, sous la direction de Monseigneur Marc Lacroix, O.M.I. a financé la construction d'un foyer pour élèves qui seraient emmenés en avion de collectivités à l'extérieur de Chesterfield Inlet.

Sous la supervision du Frère Gilles Marie Paradis, le foyer a été construit en 1954 avec l'aide de plusieurs Inuits de la place, quelques pères et trois frères. Le foyer, appelé Turquetil Hall, a été ouvert en 1955 pour héberger les élèves emmenés en avion de diverses collectivités de l'Arctique canadien. De 1955-1969, la gestion du foyer a été assumée par les Soeurs de la congrégation des Soeurs grises qui prenaient soin des nécessités telles que les services de buanderie/lingerie, de cafétéria (les repas) et la supervision.

Suite à l'ouverture de Turquetil Hall*, la vieille école à deux salles de classe n'était plus assez grande pour recevoir tous les élèves hébergés au foyer. Comme conséquence, d'autres classes ont été offertes dans le nouveau foyer pendant un certain temps, en attendant que le gouvernement fédéral agrandisse l'école de jour.

Chaque année, on allait chercher les enfants vers la mi-août avec des avions fournis par le gouvernement pour les ramener dans leur localité respective vers la mi-mai. Environ quarante élèves, mais jusqu'à quatre-vingt élèves, ont été emmenés [chaque année] de localités à l'extérieur de Chesterfield Inlet pour profiter de cette possibilité d'accès à l'enseignement. Les élèves se partageaient les chambres et ils prenaient leurs repas ensemble dans la salle à manger (réfectoire) de Turquetil Hall. On servait souvent aux élèves des repas d'aliments congelés, de la viande, du poisson ou du muktuk.

Dans son rapport décrivant les activités ayant eu lieu au pensionnat au cours de la première année, la directrice, Soeur Herauf, a écrit : « Dans chaque sphère d'activité, on doit savoir comment s'adapter à la mentalité et aux moeurs des personnes concernées. Dès le départ, nous n'avons épargné aucun effort pour adapter notre façon de pensée et de faire à la leur, les Esquimaux, et non le contraire ».

Le programme cadre d'études et les manuels scolaires nous ont été fournis par le gouvernement fédéral. Par conséquent, l'anglais a été adopté comme langue d'enseignement, même si des caractères syllabiques et romains leur ont été enseignés. Cette connaissance permettait aux enfants de pouvoir communiquer par écrit avec leur famille dont les membres avaient appris ces formes d'écriture et de lecture dans les écoles de missions locales. Chaque année, de sept à huit religieuses se consacraient à cette tâche d'enseignement, d'éducation. Il y a eu en tout vingt-six religieuses ayant travaillé à ce foyer qui a fermé ses portes en 1969. En plus des religieuses, environ deux institutrices laïques enseignaient à l'école chaque année.

Vers le milieu des années 1960, le gouvernement a fait l'acquisition de Turquetil Hall et, en 1970, le Ministère de l'éducation des T.N.-O. a commencé à utiliser l'édifice pour offrir des programmes d'éducation des adultes. Aujourd'hui, l'étage supérieur de l'édifice est fermé et le sous-sol est occupé par la co-op communautaire, le bureau de poste et divers organismes gouvernementaux.

* Note de la rédaction : Turquetil Hall a été démolie en 1985.



Nous sommes à la recherche de photographies de pensionnats et de pensionnaires autochtones pour les autres numéros de *Le premier pas*. Vous pouvez nous faire parvenir ces photographies par voie électronique ou par la poste – nous les traiteront avec grand respect et seulement le temps qu'il nous faut pour les transférer sur l'ordinateur (quelques jours). Nous recevons souvent des demandes de photographies de la part des survivants et de leurs descendants. Dans certains cas, ces écoles n'existent plus et les

membres de la famille sont décédés, les photos sont donc l'un des quelques moyens qui restent pour documenter l'histoire de la famille et de la communauté. En nous faisant parvenir ces photos vous nous aiderez à rendre et contribuerez à raconter ce qui s'est passé dans les pensionnats...

Si vous désirez d'autres informations à ce sujet, veuillez contacter *Le premier pas* (adresse en page 2).



Alimentation traditionnelle

La nourriture traditionnelle ne représente pour les Inuits pas seulement une tradition. C’est la concrétisation du lien que les Inuits ont avec la nature et sa libéralité. C’est aussi ce qui relie les Inuits aux traditions de leurs ancêtres. Les fêtes où on fait bombance sont une célébration des valeurs inuites – la coopération, le partage et la spiritualité. La nourriture traditionnelle fait partie intégrante de l’identité inuite. Comme un Inuk disait : « Quand je mange un mets traditionnel, je sais qui je suis ».

La nourriture traditionnelle constitue une option saine, une solution de rechange aux aliments préemballés, transformés et chers qui sont vendus en magasin. Des aliments comme du phoque et de la baleine sont riches en acides gras oméga-3, une classe de corps gras poly-insaturés, dont on a confirmé le pouvoir de réduire le risque de maladies cardiovasculaires. Les aliments traditionnels sont aussi élevés en protéines, faibles en gras saturés et riches en nutriments.

Il y a aussi les avantages supplémentaires qu’on retire en faisant la cueillette ou en se procurant les aliments traditionnels – des études ont montré que les Inuits qui vont à la chasse et à la pêche, même occasionnellement, sont plus minces et sont en meilleure santé que ceux qui ne le font pas. L’activité physique, comme la chasse, la pêche et la cueillette des petits fruits sauvages, a pour effet que les gens ont un mode de vie plus actif.

Les aliments traditionnels permettent non seulement de fournir un apport nutritif important pour un bon état de santé physique, mais ils améliorent également le bien-être au niveau mental (psychologique) chez les Inuits. Consommer des aliments traditionnels apporte de grands bienfaits sur le plan social, culturel et physique pour les Inuits. Ajoutons à ces avantages, celui de représenter pour eux un avantage économique vu qu’ils fournissent une source d’aliments sains peu coûteux; par conséquent, les aliments traditionnels sont gagnants!

- Akutuq ou la crème glacée à l’esquimaude : un mélange de viande de caribou, de gras ou de moelle de caribou et du bouillon, brassé à la main jusqu’à ce que le mélange soit léger, mousseux, et le congeler.
- Ragoût ou soupe de caribou : du caribou en cubes, des légumes, du riz et du bouillon.
- Poisson séché : du poisson sans arête, suspendu pour sécher au soleil ou fumé dans un fumoir. Peu importe la façon, c’est délicieux.
- Mipku ou viande séchée : minces tranches de baleine ou de viande de caribou qui doivent

- être suspendues pour être séchées.
- Muktuk : peau de baleine (bélouga ou boréale) qui peut être cuite ou mangée crue après maturation.
- Muqpauraq ou bannock : fait de farine, de sucre, de poudre à pâte, de lard (gras) et de lait ou d’eau, frit des deux côtés sur un feu à ciel ouvert ou cuit dans un fourneau.
- Putuligaaq ou des beignes à l’esquimaude : des beignes plongés en grande friture avec 6 à 8 trous.
- Quak : viande congelée crue et consommée.
- Suvaq : des oeufs de poisson qui peuvent être consommés congelés ou cuits.
- Uksuk : huile de baleine.
- Eau pour le thé : Bien des Inuvialuits pensent que l’eau fraîche provenant de lacs ou de blocs de glace devrait être utilisée pour faire le thé, lui donnant ainsi une essence (un arôme) additionnelle.

INFORMATION NUTRITIONNELLE

Les aliments traditionnels apportent les éléments nutritifs suivants :

Vitamine A

On a besoin de vitamine A pour conserver en santé la peau, les os et les dents. La vitamine A est aussi nécessaire à l’organisme pour lutter contre les infections pouvant être causées par les bactéries et les virus. Le foie du caribou et du phoque, de même que le petit lard de la baleine, du phoque et du morse, sont d’excellentes sources de vitamine A. Pour augmenter l’apport de la vitamine A, il faut ajouter des carottes râpées à la soupe et au ragoût. Boire du jus de légume ou du lait au lieu des boissons gazeuses ou du Kool Aid permettra aussi d’augmenter sa consommation de vitamine A.

Vitamine C

La vitamine C aide les gencives, les dents, la peau et les vaisseaux sanguins à rester sains. Elle aide aussi à guérir les blessures et elle permet à l’organisme de lutter contre les maladies. On a besoin d’un apport additionnel de vitamine C pendant les périodes de maladie, de stress ou après avoir subi une intervention chirurgicale. Les fumeurs ont besoin de deux fois plus de vitamine C que les non-fumeurs. La raison de ce besoin additionnel s’explique du fait que la capacité de l’organisme de mettre à profit la vitamine C est réduite chez les fumeurs.

La meilleure source de vitamine C se trouve dans les petits fruits sauvages, les fruits et les légumes qu’on peut manger crus. Bien des aliments traditionnels contiennent de la vitamine C, notamment les oeufs de poisson, les moules ou les palourdes.

Calcium

On a besoin de calcium pour avoir des os forts et des dents en santé. Le calcium est aussi requis pour avoir des muscles, un coeur et un système nerveux en bonne santé. Si l’apport en calcium est insuffisant, les os deviendront fragiles et ils pourront casser facilement, alors que les dents peuvent carier.

C’est en prenant des aliments traditionnels comme la soupe de têtes de poisson, le poisson séché avec arêtes, les palourdes, le contenu de l’estomac du caribou et la viande de canard qu’on trouve un apport riche en calcium. C’est important de prendre tous les jours des aliments dont la teneur en calcium est élevée et de faire de l’activité physique pour aider l’organisme à conserver ce calcium, que les os l’absorbent. Il faut boire beaucoup de lait!

Fer

On a besoin de fer tous les jours pour s’assurer que le sang (tissus sanguins, circulation) soit sain. Le fer donne de l’énergie pour se développer, pour être en bonne santé et bien vivre. Sans un apport suffisant en fer, les enfants peuvent souffrir d’un retard du développement et d’une capacité d’apprentissage réduite. Sans un apport suffisant en fer, on peut se sentir fatigué, se sentir peu énergique.

Manger du poisson séché, des oeufs de poisson ou de la soupe de têtes de poisson fournit une bonne source nutritive en fer. Le fer qu’on prend de sources animales comme le caribou et le phoque est mieux absorbé par l’organisme que celui provenant de source végétales comme des céréales. Toutes les viandes sauvages sont une excellente source de fer.

Protéines

Les protéines ont pour rôle de développer ou construire et de réparer les tissus du corps comme les muscles, la peau et le sang. Les protéines assurent aussi que des anticorps sont générés pour combattre l’infection. La viande provenant des sources alimentaires traditionnelles est une excellente source de protéines. Sans un apport suffisant en protéines, on peut avoir un problème de croissance ou de développement, et les muscles sont faibles. Sans un apport suffisant en protéines, il se peut que nous n’ayons aucune résistance contre l’infection ou la maladie.

Comme excellente source de protéines, on recommande des sources alimentaires traditionnelles comme la viande, le poisson et la sauvagine (des oiseaux sauvages), notamment le caribou, le phoque, la baleine, le canard, le

S.V.P. voir page 41

Entretien avec Allan

ALLAN : Tout d’abord je voudrais vous remercier Giselle d’être venue. Quand j’ai entendu parler du programme [de guérison], je me suis senti heureux et fier au nom des gens, des Survivants du régime des pensionnats. La raison pour laquelle j’ai ressenti ces sentiments, c’est qu’en entendant parler de la Fondation autochtone de guérison, j’ai eu l’impression qu’enfin, les gens pourront être entendus, que leurs histoires/leurs témoignages pourront être entendus et qu’à partir de là, leur cheminement vers la guérison peut commencer.

J’ai moi-même fréquenté un pensionnat. Je m’appelle Allan. Je suis né à Cambridge Bay. En ce moment-là, c’était les Territoires du Nord-Ouest, mais maintenant, on dit Cambridge Bay, Nunavut, à cause du nouveau territoire. Je suis né en 1961; du moment où je suis né jusqu’à l’âge de cinq ans, j’ai vécu avec mes parents. Mes parents travaillaient sur le réseau DEW [réseau avancé de pré-alerte] dans le Nord; mes deux soeurs plus âgées étaient déjà à Stringer Hall, un pensionnat à Inuvik, un pensionnat de la mission anglicane.

Ainsi, du jour de ma naissance jusqu’à l’âge de cinq ans, j’ai pratiquement vécu seul avec mon père et ma mère dans le réseau DEW et la seule langue que je parlais était l’inuinnaqtun. Je ne savais pas du tout parler l’anglais. Mais voilà, j’ai atteint l’âge de cinq ans, et je me souviens que ce jour-là, ma mère me pressait, pressait... « Nous devons faire nos bagages. Nous devons faire nos bagages. Dépêchons-nous. Il faut partir. Il faut partir. » Et je savais ce qu’elle voulait dire car il fallait toujours faire nos bagages pour aller camper, aller à la pêche ou à la chasse ou à des activités comme celles-là. Cependant, pour une raison ou pour une autre, j’ai senti qu’elle agissait différemment. Elle était triste. Je ressentais cela même à l’âge de cinq ans qu’elle retenait ses larmes.

En tout cas, au moment de mes cinq ans, mes parents ont fait mes valises et ils m’ont emmené à l’aéroport. J’étais à Cambridge Bay. Il faisait beau. C’était l’été n’est-ce pas? Dans ce temps-là, je crois que c’était en 1966, il fallait partir tôt, quelques semaines, quelques mois d’avance, étant donné que c’était très loin aller de Cambridge à Yellowknife, ensuite de Norman Wells à Inuvik, et de se rendre à l’admission de tous les élèves.

Je voudrais juste ajouter une chose au sujet du jour où on m’a expédié. L’avion était déjà là. On attendait quelque chose, peut-être de l’essence, ou quelque chose de ce genre; c’était le temps pour moi d’embarquer dans l’avion, mon père et

ma mère me disaient : « Va dans l’avion maintenant. C’est le temps pour toi d’aller ». À ce moment-là, je croyais que mes parents venaient avec moi, que mon père ou ma mère m’accompagnait ou les deux, mais je me trompais. Je devais y aller seul, laissé à moi-même, à l’âge de cinq ans.

Mes parents n’avaient pas le choix, ils devaient m’envoyer au pensionnat. C’était la loi. Ils n’avaient pas un mot à dire. Une fois que l’enfant avait l’âge d’aller à l’école, ils te prenaient en charge. J’ai dû me battre pour ne pas monter dans cet avion – je crois que c’était un DC-3, Douglas DC-3, et il y avait un escalier à monter pour embarquer, n’est-ce pas? On peut voir la voûte. Il y avait un long escalier pour monter; au début, un ou deux hommes blancs ont essayé de me transporter et ils m’ont amené à l’escalier, mais je pense que j’étais un peu plus costaud qu’ils croyaient, parce qu’ils ont dû réessayer une deuxième fois. Cette fois-là, quatre hommes blancs adultes ont dû m’empoigner, un a pris un bras d’un côté, un autre l’autre bras, un autre m’a attrapé une jambe et un quatrième gars l’autre jambe. Et je criais à tue-tête et hurlais, donnant des coups de pied, me débattant. Que se passait-il? Pourquoi je parlais et sans ma mère ou mon père?

Cela a été une dure journée. J’ai pleuré tout le long du voyage jusqu’à Yellowknife et tout le long jusqu’à Inuvik, sans comprendre pourquoi, sans comprendre ce qui m’arrivait, pourquoi on m’enlevait. J’ai pleuré tout le long, de Yellowknife jusqu’à Inuvik, de l’aéroport au pensionnat. Je pense que c’était la première fois que je voyais des arbres et beaucoup d’immeubles, beaucoup de monde; j’avais grandi pas mal seul avec mes parents, il n’y avait qu’une seule maison, et c’était tout ce qu’il y avait, trois personnes.

Toujours est-il que nous sommes arrivés à la porte d’entrée de Stringer Hall et j’ai vu beaucoup d’enfants. J’ai même reconnu certains d’entre eux et j’ai reconnu mes deux soeurs plus âgées. Elles étaient déjà là à m’attendre à la porte d’entrée; je pense qu’elles avaient été averties que je venais. On leur avait probablement dit, parce qu’elles étaient là. Elles pleuraient, hurlaient, criaient à tue-tête et moi aussi; aussitôt que j’ai pu m’accrocher à mes soeurs, je ne voulais plus les lâcher. Donc je me suis accroché aussi vite que possible et, à ce moment-là, il y avait beaucoup d’enfants dehors. C’est un peu comme cela quand un nouveau venu arrive, tous ces enfants, ils étaient dehors à regarder tous ceux qui arrivaient. C’est un peu ce qui arrive aujourd’hui en prison au moment où un nouveau prisonnier arrive. Chacun le surveille,

qui est le nouvel arrivant? C’était la même chose, moi qui arrivais à cinq, six ans à Stringer Hall.

Pour revenir à mon histoire, nous étions dehors devant la porte d’entrée depuis une bonne heure, je ne sais pas trop, peut-être une demi-heure. Je pense qu’ils m’ont donné le temps peut-être de reprendre mon souffle après tous ces pleurs et ces cris, etc. – une demi-heure plus tard, ils m’ont dit que c’était le temps d’aller. Et encore une fois, à ce moment-là, je ne réalisais pas que j’allais dans un dortoir pour les garçons; je ne savais pas que mes soeurs étaient installées dans un dortoir pour les filles. C’était le même bâtiment, mais les filles étaient d’un côté et les garçons de l’autre. Je ne savais pas cela. Et voilà que j’entrais dans le pensionnat. Plus tard, je pense que j’ai pleuré pendant trois mois. Pourquoi est-ce que j’étais là? Qu’est-ce qui m’arrivait? Qui étaient tous ces gens-là? Comment cela ma mère et mon père n’avaient rien fait pour m’aider, pour rendre ce voyage plus facile ou peu importe ce qu’on appelle cela? Mais j’ai mis au moins trois mois à pleurer jusqu’à épuisement.

Pendant tout ce temps à pleurer, ce qui était bizarre, c’est que je voyais d’autres garçons venant de ma place natale, des amis, des garçons avec qui j’avais déjà joué... Même si je savais qu’ils étaient là, j’ai juste continué à pleurer. Mais plus tard cette année-là, je me suis habitué à vivre à Stringer Hall. Je pense que des gens pourraient dire que, finalement, je crois, je me suis habitué au système. C’est ainsi qu’on peut appeler ça, je m’y suis accoutumé. Étant là un bon bout de temps, pour la première fois, après avoir pleuré et m’être épuisé au cours des premiers mois, je pense que j’ai finalement été affaibli, complètement vidé, et je me suis plié au système. Vous savez, j’avais besoin de manger, j’avais besoin de dormir et il y avait des files d’attente partout. Je n’avais jamais vu cela, des files d’attente. Tout le monde devait se mettre en ligne. Tout le monde devait rester tranquille. Mais quand je voyais de la nourriture, je me bourrais. J’avais faim. J’avais besoin de manger.

Pendant ces années-là, encore et encore une fois, je me suis plié à cette vie-là et, je pense, de l’âge de 5 ans à 14-15 ans, un bon neuf, dix ans, je suis allé à l’école là – huit ans, je crois, de la maternelle jusqu’en sixième année. Je pense que j’ai échoué quelques fois. Je n’en suis pas certain. De toute manière, je suis resté là huit, neuf ans. Comme j’avais cinq ans la première fois que j’y suis allé, à mon retour chez-moi, j’avais 14-15 ans.

Les seules fois où je pouvais retourner à la maison, c’était pendant l’été et aussi pendant l’hiver au moment où - peut-être le dernier jour après l’école en décembre – on avait la permission d’aller chez nous pour Noël, vous savez, pendant une semaine, je pense. Je n’en suis pas certain. Dans mon cas, j’allais deux fois par année chez moi, je retournais à Cambridge.

Avant d’aller à Stringer Hall, la seule langue que je connaissais, c’était ma langue maternelle, l’inuinnaqtun. Je ne parlais pas un mot d’anglais. Au début, je crois, les premiers six mois, il y a eu un revirement, un tournant. Ils ne voulaient plus que je parle ma langue. C’était tout ce que je savais. Mes amis, ceux qui venaient de chez moi, et ma famille, ils me disaient tous : « Non, ne parle pas ta langue. Il faut parler anglais. » On me disait aussi que je serais puni si je parlais ma langue. Je ne savais pas ce que cela voulait dire. Une façon que les gens de Stringer Hall ont pris pour m’arrêter de parler ma langue a été de prendre une barre de savon, du Sunlife, je ne suis pas sûr du nom, c’est une longue barre de savon jaune. En tout cas, ils en ont pris un morceau et ils ont mesuré ma bouche. Ils m’ont dit d’ouvrir grand la bouche, très grand. Je l’ai donc ouverte très grand, et, je crois, qu’ils se sont servis de leurs doigts et ils ont mesuré la barre de savon pour la grandeur de ma bouche. Mais ce qu’ils ont fait, c’est qu’ils n’en ont pas pris un morceau pour le mettre dans ma bouche. Comme ma bouche était tout grande ouverte, ils ont mis toute la barre de savon dans ma bouche. Je ne pouvais pas parler. Je ne pouvais respirer que par le nez. Je me demandais pourquoi ils m’avaient mis le savon dans la bouche.

Et ils ont refait cela de temps en temps, chaque fois que je parlais. Je demandais aux gens pourquoi ils faisaient cela. Qu’est-ce qui se passe? Comment cela, pourquoi est-ce que vous me coupez les cheveux? Pourquoi est-ce qu’ils nous mettent en ligne? Pourquoi est-ce que les autres enfants pleurent? Et j’imagine que cette barre de savon a fait son effet, car j’ai cessé de parler ma langue. Les enfants, les autres enfants, et ceux de ma parenté, m’enseignaient, même en dehors de la classe. « Allan, c’est comme cela qu’on dit cela, des mitaines, des bottes, un parka, un foulard. » Ils m’enseignaient tous ces mots, comment communiquer en anglais.

Par exemple, une des premières choses qu’on m’a enseignée a été « Allan va te coucher ». C’était le temps d’aller au lit et ils me disaient « Va au lit ». Ils m’empoignaient, mettaient mon pyjama. Ils défaisaient les draps, me mettaient dans le lit, me couvraient et, à partir de là, j’ai pigé. Chaque soir avant d’aller au lit, il fallait qu’on dise une prière, tous les enfants en même temps disaient « Notre Père qui êtes aux cieux, que ton nom soit sanctifié... ». Nous devions tous dire cela à l’unisson, il y avait 30, 40 enfants dans

une rangée. Il y avait deux rangées ici, deux rangées là et deux rangées là-bas. Donc, il y avait deux cents enfants dans le dortoir des plus jeunes garçons. Quelque chose comme cela. Je n’en suis pas certain. Et chaque soir, c’était comme cela. On allait au lit. Avant d’aller au lit, tout le monde récitait cette prière.

J’ai eu de nouveaux vêtements. On m’a fait une nouvelle coupe de cheveux. J’avais un casier. Je me rappelle encore mon premier numéro de casier. C’était le 243. Pour une raison ou pour une autre, je peux m’en rappeler. On m’a dit « Allan, c’est ton casier. »

À l’âge de cinq ans, j’étais avec les enfants plus jeunes dans ce dortoir. C’était un très grand dortoir pour les garçons plus jeunes. D’un côté, il y avait les petits enfants comme moi, les cinq ans. Dans l’allée suivante, il y avait peut-être les six, sept ans. Au milieu, il y avait deux cloisons, comme cela, mais je pouvais voir par-dessus. Il y avait deux rangées de lits, il y avait peut-être 30 – je ne sais pas, 20, 30 lits, tous alignés, une rangée ici, une rangée là, et ensuite, il y avait une sorte de mur, une cloison, et il y avait deux rangées de plus, une ici et une là, puis une autre cloison et deux autres rangées. Les garçons plus âgés étaient de l’autre côté, ceux de 10, 12 ans. Et j’ai appris à vivre cette vie-là jusqu’à 13, 14 ans.

De toute manière, de l’âge de 5 ans jusqu’à 13 ans, [tout ce qui s’est passé] pour la plupart du temps est resté flou, je ne peux me souvenir de presque rien. Cependant, je peux me rappeler que mes amis étaient là. Vous savez, on jouait des jeux pendant l’hiver, pendant l’été. On me coupait les cheveux presque aux deux semaines. Une couple de fois, j’ai mouillé mon lit et j’ai été brutalement puni par le superviseur. Vous savez, ils ont crié après moi, hurlé, et ils m’ont mis la tête dans la pisse. « C’est ta pisse, » » il faut que tu arrêtes de faire cela. Tu n’es plus un bébé. »

Ils m’attrapaient par une oreille, me traînaient à la douche, ils me déshabillaient et ils me douchaient. Ils avaient une sorte de brosse et ces grandes barres de savon Sunlife, peu importe comment vous l’appeler, et ils me lavaient avec ce savon et cette brosse, vous savez, une sorte de brosse dont on se sert pour brosser les chevaux. Ces brosses-là ont des petits poils serrés, épais. Ils utilisaient cela. Ils me frottaient de la tête aux pieds, des cheveux aux pieds. « Tu est plein de pisse. Il faut laver tout cela. » C’était douloureux.

La chose au sujet de l’hygiène, le fait d’être propre, c’était toujours [constant] – il faut te brosser les dents, il faut te brosser les cheveux, il fallait prendre sa douche chaque matin, chaque soir, il fallait nettoyer sa chambre – bien pas notre chambre. C’était un très grand dortoir. Il

fallait balayer le plancher et le laver à la vadrouille.

Je me souviens de cette dame, elle avait un jeune chien. Elle était la superviseure principale du dortoir. Elle avait ce chiot, je ne sais pas trop pourquoi, mais ce petit chien, j’imagine, avait appris à aller pisser dans un certain coin de la salle de bains et, c’était quel garçon, lequel qui devait nettoyer cela. C’était cet autre garçon qui devait laver cela. Il y avait cent, 200 garçons dans ce dortoir, et je suis presque certain que chacun de ces garçons a dû nettoyer la pisse et la merde de ce chien; moi-même j’ai dû nettoyer cette merde et cette pisse, et, quand cela a été mon tour de le faire, elle est allée pisser juste là, à ce moment-là, dans mon visage, me guidant sur la façon de faire cela, sur la façon de ramasser la merde, de frotter et de brosser le plancher et, pendant tout ce temps-là, elle me criait dans les oreilles, « C’est comme cela que tu ramasses cela. C’est comme cela que tu brosses le plancher, que tu l’essuies, que tu le balaies. » Et elle faisait cela, me criant après. C’était son chien.

Quant à moi personnellement, je n’ai jamais eu à subir quoi que ce soit de ce qu’on appelle l’abus sexuel, rien relié au sexe. Je n’ai pas été harcelé, pas été victime d’abus sexuel à Stringer Hall. Bien sûr, les superviseurs me lavaient, vous savez, j’étais tout nu. Ils me lavaient les cheveux, mon visage, mon cou, ma poitrine, mes jambes, mon derrière, mes – vous savez – parties génitales, mais ils ne m’ont rien fait de sexuel, comme les histoires que j’entends. C’est une chose dont je suis reconnaissant.

La seule fois – je n’en ai jamais parlé à personne – mais la seule fois où j’ai été touché sexuellement, c’était quand j’ai été placé en famille d’accueil. Comme mes parents étaient sur le réseau DEW, comme je l’ai dit avant, et j’imagine, ils ont dû aller à un endroit autre que Cambridge Bay; c’est arrivé à un autre moment, avant Inuvik. C’était - mes parents avaient placé ma soeur et moi dans une sorte de famille d’accueil, mais -

Nous étions supposés être là peut-être deux, trois mois. Je n’en suis pas certain. Mais ils n’étaient pas – ils n’avaient pas notre garde. J’imagine que c’est une façon de faire des services d’éducation, des autorités scolaires, vous savez, ces deux enfants sont là avec vous pendant deux ou trois mois parce que leur père est allé travailler au réseau DEW et se déplace à différents endroits.

De toute façon, j’avais, je ne sais pas, entre huit, dix ans, peut-être 11 ans, je n’en suis pas certain, mais j’étais jeune. Peut-être huit à dix ans, quelque chose comme cela. J’en suis venu à aimer ce couple. Au début, ils étaient bons. Peut-être vers le troisième ou quatrième mois, je

n'en suis pas certain, j'ai commencé à sentir mon pénis et mes couilles -

Je dormais et je commençais à sentir quelque chose, quelque chose me réveillait. Et je sentais une main toucher mon pénis et mes couilles et il me branlait. Et je pense que j'étais trop jeune, je ne savais pas quoi faire. Donc, je m'étendais là. J'attendais.

Il était un vieil homme. Il avait les cheveux gris. Il avait une moustache, une grande barbe, une sorte de Père Noël. Et il m'a fait cela tous les soirs pendant je ne sais pas combien de temps. Peut-être qu'après quelques mois, il a cessé de le faire parce que je me souviens qu'un soir, alors qu'il faisait cela, il était agenouillé près de mon lit et j'étais sur mon lit, et la porte s'est ouverte. Et là tout d'un coup, sa femme est entrée, la lumière du corridor était allumée. Il s'est avancé ou elle est entrée et elle a regardé en direction de la chambre et elle a vu; elle a dit à son mari : « Qu'est-ce que tu fais là? » Et c'est là j'imagine que tout s'est arrêté. Je ne suis pas certain – je ne peux me souvenir quelle excuse il a donné [pour expliquer cela].

Comme j'étais jeune, je ne savais pas à qui m'adresser ou quoi dire à quelqu'un. Je suis devenu vraiment renfermé en moi-même. Je n'ai rien dit à personne au pensionnat, ni à ma soeur, ni à mes amis. J'ai rien dit non plus à mes parents quand ils sont revenus. Qu'est-ce que tu es supposé de dire dans ce cas-là, cet homme m'a touché? Parce que je croyais que, si je le disais à quelqu'un, on penserait que c'était de ma faute. Cet homme avait fait cela parce que c'était moi, parce qu'il avait senti que c'était de ma faute, parce que c'était mon pénis qui était en érection. Je ne savais rien. J'étais un enfant.

De toute manière, après un bout de temps, il a cessé. Et je suis retourné vivre chez mes parents et je suis aussi retourné à Stringer Hall; nous ne sommes jamais retournés vivre chez ce couple-là, j'étais content de ne plus les revoir. Bien des années plus tard, quand j'ai été assez vieux pour boire, j'ai revu ce couple et, ce soir-là, je me suis soûlé; je suis allé les voir et j'ai dit à la femme et j'ai dit à cet homme-là : « Je sais ce que tu m'as fait quand j'étais enfant. Tu m'as fait des mauvais touchers. Tu m'as « crossé », tu t'es fait plaisir en jouant avec mes boules. Tu m'as peloté. » Et sa femme s'est mise à pleurer et à pleurer et à pleurer et à refuser de croire cela : « Non, il n'a pas fait cela. Non, il n'a pas fait cela. » J'étais soûl. J'étais complètement rond, rond comme une barrique, et je lui ai passé tout un savon. Pendant tout ce temps que je lui faisais une scène terrible, il est juste resté assis là et il me regardait comme s'il avait peur, peut-être parce que j'étais soûl ou peur parce qu'il savait ce qu'il avait fait, je n'en suis pas certain.

Il reste que, pendant toutes ces années, moi j'avais grandi plus seul que quand je vivais seul avec mon père et ma mère. Bien sûr, il y avait des gens partout autour de moi, mais je ne pouvais parler à personne. Je ne jouais avec personne. Je me sentais coupable. J'avais honte et il n'y avait rien d'autre à faire que de vivre, manger et dormir. Pendant ce temps-là, je me demandais, demandais, demandais tout le temps comment me sortir de cette situation-là.

Je n'en ai jamais parlé à personne, même pas quand j'étais en réadaptation. Est-ce que je vous ai dit que je suis allé en réadaptation quatre fois? Je n'en ai jamais parlé à mes parrains des AA, je n'en ai jamais parlé à ma femme, à mes amis. Je n'ai rien dit à personne. C'est arrivé dans une sorte de foyer de groupe, comme une maison. Comme mes parents étaient stationnés à différents endroits du réseau DEW pendant trois ou quatre mois, on s'est retrouvés à rester dans cette maison-là.

De toute manière, cette période a fini par passer et, après cela, il y a eu un « vide » jusqu'à ce que j'aie 12 ans. C'est arrivé à Stringer Hall. J'avais 12 ans. Je me souviens de cela parce que les garçons de 13 ans qui étaient dans ce dortoir-là ont été déménagés en bas dans le dortoir des garçons plus âgés où ceux de 18-20 ans étaient. J'imagine que – c'était l'époque proche de la fermeture de Stringer Hall – les garçons de 16-18 ans étaient en bas. Donc, de 5 ans jusqu'à l'âge de 13 à 15 ans, je vivais au pensionnat. On se réveillait, on allait déjeûner, on allait en classe, on allait dîner, on retournait en classe, on retournait dans le bâtiment du pensionnat, et, durant la soirée, je pense qu'on pouvait jouer pendant peut-être une heure ou faire autre chose.

Et ce n'est peut-être qu'à l'âge de 15 ans que j'ai finalement découvert ce que « R.C. » voulait dire. Tout ce que je savais, c'était qu'il y avait les élèves R.C. Je ne savais pas que c'était des « Catholiques romains ». Il y avait toujours des enfants Blancs et nous. Il y avait des Indiens, nous étions des Inuits.

Je ne sais pas trop quoi raconter d'autres au sujet de Stringer Hall. J'ai appris pas mal de choses à cette école-là, les rudiments de la lecture, de l'écriture, du calcul, mon A, B, C – Je me rappelle encore du jour où – eh! bien, jusqu'à ce moment-là, nous avions appris à compter les sous (cennes) et les pièces de cinq, de dix et de vingt-cinq cennes, les billets de cinq, dix, cent, cinquante dollars. On a dû apprendre aussi ce que c'était 100, 200, 300, 400, 500, tout au complet, jusqu'à ce que j'apprenne à un moment donné à compter jusqu'à 999. Et mon professeur m'a demandé : « Qu'est-ce qui vient après? »; j'ai répondu : « Je ne suis pas certain, je ne sais pas. » Puis il a dit « retourne à 1 ». Vous savez 1, 2, 3. Après 999, c'est donc 1000. Et à

partir de là, le reste est facile à deviner. Aujourd'hui, si j'avais à le faire, je pourrais compter jusqu'à 20 000 000.

On a pu pratiquer des sports et on a pu aller jusqu'à Oclavik pour participer à des tournois de soccer, de basket-ball, parce que, dans ce temps-là, il y avait toutes sortes de compétitions sportives avec d'autres pensionnats; on a pu jouer au basket-ball contre les gens d'Oclavik, à Oclavik.

La nourriture à Stringer Hall était – je pense que c'était correct, mais je n'aimais pas certains aliments, vous savez, comme du poisson blanc et le pire, celui que je détestais le plus – comment est-ce que vous appelez cela? des épinards. Ce qu'ils m'ont dit, c'était que Popeye mangeait des épinards, c'était l'aliment de Popeye, et je savais qui était Popeye.

Durant les repas, il fallait qu'on finisse de manger tout ce qu'il y avait dans notre assiette. Vous savez à quoi ressemble une assiette ordinaire? C'est beau et grand, n'est-ce pas? Voilà, ici , on me mettait toute une grosse portion d'épinards sur l'assiette. La première fois que j'ai avalé ça, j'ai vomi. Directement sur l'assiette, j'ai vomi. Ils m'ont dit : « Ramasse cela, mange-le, mâche-le, finis-le, même ta vomissure. » J'ai détesté les épinards.

Ils m'ont dit : « Tu restes là jusqu'à ce que tu vides toute ton assiette. » Cela a pris un bon moment. Je pense qu'à quelques reprises, j'ai été le dernier à sortir de la salle à manger parce que je ne pouvais pas manger cela – cela a pris beaucoup de temps à finir mon assiette. Puis, un garçon plus âgé m'a dit : « Bouche ton nez et mâche très vite et avale. »

Celui, peu importe comment vous l'appellez, un superviseur ou un surveillant à Stringer Hall, il était un gros et grand homme. Il mesurait pas moins de sept pieds. Il était gros. Il s'assurait que tout le monde mange parce qu'il marchait autour de nous, se promenait, et il surveillait les élèves pour qu'ils finissent leur assiette au complet. Et si on demandait la permission d'être excusé pour aller à la salle de bains ou si on avait fini notre repas, il fallait lever la main et attendre notre tour. Finalement, ils venaient [ces surveillants] nous voir et – il fallait qu'ils nous demandent de nous expliquer; on répondait « j'ai fini mon assiette ». Si on avait la main levée et on disait « j'ai fini mon assiette, puis-je m'en aller maintenant? » ou si j'avais la main levée et disais « je veux aller à la salle de bains, » (je devais demander la permission) est-ce que je peux aller à la salle de bains? Ils répondaient oui ou non.

Un jour, j'avais besoin d'aller (de façon pressée) à la selle. J'étais un enfant, j'ai donc fini de manger rapidement, j'ai levé mon bras. J'ai

attendu longtemps. Finalement, quelqu’un est venu. J’ai dit : « est-ce que je peux aller à la toilette s’il vous plaît? J’ai besoin d’aller. » Ils m’ont dit : « Oui, ça va. » Vous savez, c’était presque prêt à sortir.

En plus, il a fallu que je marche lentement vers la porte, parce qu’ils nous avertissaient de ne jamais courir dans la salle à manger. Aussitôt que j’ai franchi la porte de la salle à manger, j’ai décollé vers la salle de bains.

Bon j’en passe pour parler d’une autre étape. J’avais 13 ans, non, plutôt 14-15 ans à Stringer Hall et nous jouions au basket-ball. Un des superviseurs, c’était un bon ami à moi. On était bien proches, on s’entendait très bien. Et il est venu vers moi au gym, il m’a dit : « Allan, j’ai à te parler ». Donc on est sortis et on a eu une petite conversation. Et il a dit : « Allan, tu rentres à la maison. Tes parents t’envoient chercher. Ils te veulent. Donc il faut que tu ailles faire tes valises. Tu pars demain, aussitôt que possible. Et je lui ai dit : « On n’est seulement qu’à la moitié de l’année scolaire ». J’étais habitué de rester là toute l’année.

Je pense que j’avais presque 15 ans, juste avant mon anniversaire de 15 ans et, je m’en rappelle car j’ai fêté la fête de mes 15 ans ici en ville. Et je suis revenu ici; de l’âge de 15 ans jusqu’à 19 ans, j’ai été très heureux. J’allais jouer à l’extérieur; je faisais des tas de choses sans qu’on ait besoin de me dire quoi faire. La seule chose qu’on me disait c’était « Allan, c’est le temps d’aller dormir. Il faut aller te coucher. » La cloche sonnait, on rentrait à la maison, parce qu’on devait aller à l’école le lendemain matin. Donc, de 15 à 19 ans, cela a très bien été.

Au cours de cette période-là, je connaissais l’alcool et la marijuana. Je savais ce que c’était. J’avais vu des gens boire, et je savais que beaucoup de garçons, de filles, plus âgés fumaient du pot. Je me disais pendant tout ce temps-là, moi, je ne boirai jamais, ni que je prendrai de la drogue quand je serai plus vieux. Mes parents buvaient beaucoup. Je m’étais donc fait la promesse de ne jamais boire.

Toutefois, la sensation m’est venue dès que, pour la première fois, j’ai bu de l’alcool. Pour la première fois , je me suis senti « high », tellement bien; je m’en rappelle clairement comme je suis assis ici aujourd’hui, tout m’a semblé engourdi, je ne sentais plus rien. Plus de souffrance, plus de colère, plus de tristesse, plus de bonheur. Une fois qu’on est « high », rien d’autre ne compte. Je me sentais si bien – whoa! Tout était parti. Et je pense qu’à partir de 19 ans, dès que j’ai eu 19 ans, j’ai commencé à demander de la boisson forte. J’ai commencé à boire. Dès l’âge de 19 ans et, pendant 13 ans, donc vers l’âge de 33 ans ou quelque chose comme cela, j’ai bu. À partir de 19 ans et pendant 13 ans, j’ai bu.

Je pense que, pendant toute cette période, toute ma colère, toutes mes souffrances, toute ma douleur, je pouvais en parler quant j’étais soûl. Vous savez, j’ai battu ma femme. Je hurlais après elle. Je laissais tout sortir.

Une façon de laisser sortir, de me soulager, c’était de boire, de crier à tue-tête après ma femme, mes parents, mes soeurs, ma parenté, et c’était la seule façon que je connaissais de pouvoir le faire, d’être soûl ou d’être high. Et avant que je termine, je veux juste dire qu’un de ces soirs-là, quand j’avais 33 ans, je me suis soûlé, je ne me rappelais plus ce qui s’était passé, et je me suis réveillé le lendemain dans une cellule de dégrisement. J’ai dit au policier : « Pourquoi est-ce que je suis ici? » « Tu le sais? » Il m’a dit : « Tu est accusé de tentative de meurtre contre ta femme et d’avoir proféré des menaces de mort contre elle. Il m’a dit : « Tu l’as étranglée, tu l’as laissé boire du Javex. »

C’est ainsi que j’ai été inculpé pour tentative de meurtre et pour avoir proféré des menaces de mort. Ils m’ont dit qu’elle avait perdu connaissance parce que j’avais tenté de l’étouffer. Ils m’ont dit que je l’étouffais pour essayer de la tuer; heureusement qu’elle s’est juste évanouie et je l’ai lâchée avant que ce ne soit plus grave. J’ai été accusé de tentative de meurtre et d’avoir proféré des menaces de mort; j’ai été inculpé et j’ai été passible d’une peine de quatre ans et trois mois. Le procureur avait demandé huit à dix ans, mais je n’ai eu qu’une peine de quatre ans et trois mois.

Cette peine de prison a été une très mauvaise affaire pour moi. Cela a été ma première fois en prison. De toute ma vie, je n’avais jamais été en prison. Bien, j’avais déjà passé du temps en prison, mais seulement les fins de semaine – juste pour avoir volé ou quelque chose comme cela. Cette fois-ci, c’était sérieux. On m’a infligé une peine de quatre ans et trois mois.

Cependant une bonne chose que je peux dire au sujet de ce temps passé en prison, c’est qu’il y avait des programmes offerts. J’ai su qu’il y avait un programme de maîtrise de la colère; il y avait aussi PPT (programme prélibératoire pour les toxicomanes), vous savez, un programme pour s’attaquer à des problèmes d’alcoolisme et de drogues, des programmes pour la famille, comment être un bon père ou une bonne soeur ou un bon frère.

Le premier jour, je suis arrivé au pénitencier fédéral, sécurité minimale – non, pas minimale mais une prison à sécurité moyenne; le premier jour, j’ai parlé avec mon agent de probation. Je lui ai demandé s’il y avait un programme pour traiter un problème lié à l’alcool. La première chose que je lui ai dite quand je l’ai vu la première fois – il m’avait demandé : « Est-ce que tu es Allan? » ton numéro matricule est... », je

lui ai répondu : « Oui, je m’appelle Allan. C’est mon numéro matricule. » Avant toute autre conversation, je lui ai demandé toute de suite : « Y a-t-il un quelconque programme pour l’alcool, et, vous savez, pour traiter un problème d’alcool parce que j’ai un problème d’abus d’alcool. J’ai besoin d’aide. » Je ne lui ai pas donné la chance de parler. Aussitôt qu’il a dit : « Est-ce que tu es Allan? Ton numéro matricule... », tout de suite, j’ai sauté sur l’occasion. Je lui ai dit : « j’ai besoin d’aide à cause de mon problème d’alcool. » Il m’a répondu : « Oui, nous avons des programmes pour cela. » Je lui ai demandé de m’inscrire tout de suite. Et j’ai ajouté « Je suis très sérieux, » vous savez.

J’ai fait mon temps. J’ai passé une année à la prison à sécurité moyenne. Peut-être sept mois avant la fin de ma peine, je suis sorti. Je savais que je partais car l’agent de probation m’avait dit : « Je fais une demande pour que tu suives le programme de traitement et de réadaptation pour les alcooliques et les toxicomanies à Poundmakers Lodge. » C’était pour le mois d’octobre et il m’en avait parlé vers le mois de mai ou juin ou quelque chose comme cela, en avril. Je l’ai donc su comme six, sept mois avant, je savais aussi quand j’allais partir. Je n’en ai parlé à personne en prison. Mon agent de probation m’avait dit de garder cela pour moi, de ne dire à personne que je partais en octobre ou en septembre, parce que si quelqu’un apprenait qu’on avait réduit le temps de ma peine, on allait essayer de me faire prendre dans des batailles, de me causer des ennuis et de s’arranger pour que je reste plus longtemps. Donc, j’ai fait mes sept derniers mois; je savais que cela se rapprochait, se rapprochait de la fin.

En tout cas, je suis parti ce jour-là. Ils m’ont conduit à Red Deer et, à partir de Red Deer, j’ai pris un autobus pour aller à Edmonton. On m’avait donné le numéro de téléphone et l’adresse de la maison de transition où j’allais rester; on m’a aussi dit que cette maison s’appelait Stan Daniel’s. Je ne suis même pas resté cinq minutes à Stan Daniel’s. J’ai dit : « Je m’appelle Allan. Je viens me présenter à vous car je suis supposé rester ici pour ma libération conditionnelle de jour. » Je pense qu’on appelait cela comme cela. On m’a dit : « Voici ton chauffeur. Tu vas tout de suite à Poundmakers Lodge. Apporte tes valises. Va avec lui. » Je ne suis pas resté à Stan Daniel’s cinq minutes.

Je me suis rendu tout de suite à Poundmakers Lodge pour suivre un programme de 28 jours. J’ai dit : « Enfin, je suis heureux. J’étais sorti, vous savez, et j’étais heureux de savoir que j’allais suivre un programme pour traiter mon problème d’alcool et que je pourrais finalement apprendre pourquoi je buvais ou comment cela – pourquoi j’étais comme cela, pourquoi je me conduisais de cette manière. » J’ai suivi ce programme de 28 jours. Trois mois plus tard,

Entretien avec Allan

j’y suis retourné pour un suivi, deux semaines de suivi.

Pendant deux ans, je suis resté à Stan Daniel's, et chaque jour, j’ai assisté à trois réunions, trois réunions des AA. J’ai fait cela parce que je voulais en apprendre toujours plus de ce qui se passait aux AA, pourquoi les gens vont aux AA. La première fois que j’ai entendu parler des AA, j’ai pensé que ces gens connaissaient quelque chose que j’avais toujours voulu savoir. J’ai appris aux AA qu’il faut partager; à quelques reprises, le personnel de Stan Daniel’s m’a dit : « Allan, il faut que tu travailles. Tu es dans un établissement où il faut avoir un emploi » et quelque chose comme cela. C’est une des conditions en libération conditionnelle de jour, il faut trouver un emploi.

Je pense que j’ai déconcerté l’agent chargé de mon cas. Il a dit : « Il faut que tu trouves un emploi. Tu dois t’occuper de toi-même. Tu as besoin d’argent. Tu as besoin d’argent. Tu me demandes tout le temps des cigarettes », vous savez, pour fumer. J’ai dit : « La seule chose dont je veux prendre soin en ce moment, c’est de moi. » C’est pourquoi je suis allé aux réunions des AA trois fois par jour pendant deux ans. La raison numéro un, c’est premièrement pour prendre soin de moi.

En tout cas, j’ai fini par aller à Poundmakers Lodge quatre fois. La dernière fois, la dernière session de suivi, c’est quand mon fils est décédé. Je ne pouvais faire mon deuil ou vivre quelque chose comme cela dans un endroit comme Stan Daniel’s, parce que c’était une maison de transition et il y avait tout un groupe d’anciens détenus dans cette maison de transition. Je ne pouvais pas faire cela dans un endroit comme cela. C’est pourquoi j’ai demandé à l’agent chargé de mon cas si je pouvais retourner à Poundmakers Lodge pour me rétablir de mon deuil, pour me consoler de ma peine, et je voulais aussi en apprendre plus sur le deuil et – parce que mon fils venait juste de décéder.

De toute manière, en terminant, je suis parti de Stan Daniel’s après deux ans, - j’ai fait ma dernière année – je sais, je l’ai dit auparavant – j’ai dit qu’on m’avait infligé une peine de quatre ans et trois mois. La dernière année de ma probation, j’ai fait une année ici en ville, cherchant de l’emploi, restant abstinant. J’ai repris la garde de ma fille, ma maison et, une des choses que j’ai faite a été de demander du soutien, du soutien financier d’une organisation ici en ville; je leur ai demandé si on m’appuierait pour aller en formation à Poundmakers Lodge. Comme ils ont trouvé que c’était une bonne idée – j’étais allé à l’assemblée, ce que les gens appellent les assemblées du conseil municipal, les réunions du conseil de bande, ou les réunions comme cela, - j’étais allé à ce type de réunion ou d’assemblée et j’ai demandé du financement pour payer mes livres, mes frais d’admission et mon billet d’avion pour aller à Edmonton suivre ce programme.

————— s.v.p. voir page 37

Le besoin de définir ce qu’on entend par les « Aîné(e)s »

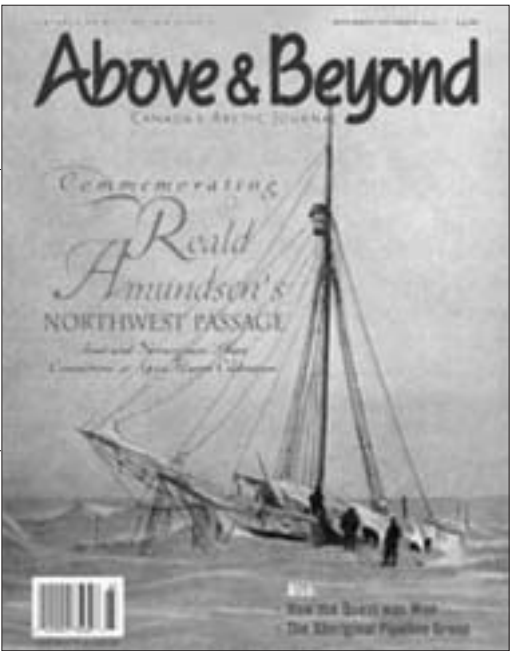
The Need to Define "Elder(s)" de Jose Kusugak a paru d’abord dans le numéro de novembre/décembre 2003 de Above & Beyond, la revue canadienne sur l’Arctique. La Fondation autochtone de guérison remercie M. Kusugak et la revue Above & Beyond de l’avoir autorisée à reproduire l’article. © Above & Beyond, Canada's Arctic Journal

Une des valeurs précieuses de la culture inuite est le respect des Aînés.

Imaginez ma surprise lorsqu’on m’a demandé de rencontrer les Aînés de l’Église Alliance à Arviat de constater que plusieurs d’entre eux étaient plus jeunes que moi; j’avais 25 ans. En consultant le dictionnaire, j’ai été désappointé de la définition qu’on donnait à « Aîné de l’Église ». On y évoquait seulement l’idée d’un ancien ou d’un membre du conseil de l’Église, mais non celle d’un ancien ou d’un membre du conseil « qui aurait des connaissances spéciales, étendues, des antécédents de haut niveau ». Presque 30 ans se sont écoulés et le « mot » me hante encore une fois. J’ai consulté des dictionnaires encore une fois et j’ai trouvé deux définitions : 1. un arbre avec des fleurs blanches qui produit des baies foncées et 2. « un vieillard, une personne assez âgée ». Par contre, un homme politique chevronné, un vétéran de la politique, est défini comme « une personne d’expérience, influente et assez âgée », voilà la définition que je cherchais.

L’idée romantique que je me faisais du mot « Aîné » est introuvable et j’ai l’impression que je ne suis pas le seul à la recherche d’une meilleure définition de ce mot « bien vivant et bien réel ». De plus en plus souvent dans le Nord, les Inuits et les Qablunaaq parlent d’Aînés en faisant référence à des personnes âgées de plus de 50 ou de 55 ans. Même les sociétés inuites chargées des revendications territoriales offrent des « prestations aux Aîné(e)s » plutôt que d’accorder des « prestations aux personnes âgées ».

Dans les journaux et les revues, les photos d’Inuits plus âgés indiquent pour identifier la personne « Aîné un tel ». En général, les photos de personnes canadiennes âgées indiquent plutôt le nom de la personne, notamment Docteur, Monsieur, Madame et le nom de la personne, mais jamais « Aîné Qablunaaq ». J’ai le sentiment qu’on présume qu’« Aîné Inuk » possède des connaissances, un savoir qui peut influencer et qu’il mérite qu’on le vénère et qu’on le respecte. Mais est-ce toujours le cas? Qui parmi les personnes âgées sont véritablement des « Aîné(e)s »?



En ce qui me concerne, même présentement, j’ai mon « Aîné Inuk », Marianno Aupilaarjuk de Rankin Inlet que je respecte. Il a reçu le Prix autochtone pour l’excellence, en raison de sa sagesse et de ses enseignements; je lui demande fréquemment des conseils. À mon avis, « Aîné » est un mot sans-patrie, sans appartenance. Je pense qu’il s’agit d’un vrai bon mot ayant une connotation particulière, le sens d’un statut bien mérité par la personne portant le titre; il reste cependant que ce mot a besoin d’une définition plus précise, claire, et qu’il devrait être utilisé dans un contexte approprié. Je crois que nous devons nous servir de nos organismes et comités pour reconnaître et vénérer nos véritables « Aîné(e)s ». Les récipiendaires de l’Ordre du Canada peuvent écrire « O.C. » suivant leur nom, d’autres personnes écrivent M.D., Ph.D., ainsi de suite. Les véritables « Aîné(e)s », avec un « A » majuscule, ne devraient-ils pas bénéficier d’une reconnaissance équivalente? Il devrait y avoir un Aîné(e) de l’art, un Aîné(e) de la musique, un Aîné(e) de la culture, etc. Peut-être pourriez-vous réfléchir à ce sujet et adresser un mot à votre membre de l’Assemblée législative (MAL), à votre commissaire aux langues ou au ITK et nous donner votre point de vue sur cette recherche utile concernant l’appellation d’Aîné(e).

Si on doit faire une utilisation de ce mot obsédant qui s’impose et à qui on doit donner un véritable sens, nous devrions demander qu’il soit inscrit dans les futures éditions des dictionnaires.

Aîné(e) : adj. un titre honorifique accordé à des personnes âgées ayant une vaste expérience et de grandes connaissances, généralement des personnes inuites (p.ex. atanaarjuag AIN).

Alors nous pourrions poser la question « que le véritable "Aîné(e)" se lève s’il vous plait! »

Jose A. Kusuak
Président, Inuit Tapiriit Kanatami

LES PHOQUES ET
L'ALIMENTATION SAINES DES INUITS

Traditionnellement, le phoque a constitué l’une de nos ressources primaires d’aliments traditionnels; tout au long de notre histoire, nous avons tiré notre moyen d’existence ou de subsistance de cette ressource. Il y a quatre espèces de phoque vivant dans les eaux côtières de notre territoire, mais, pour la majorité des collectivités, les deux espèces les plus importantes qu’on chasse pour se nourrir sont le phoque commun ou annelé, qu’on appelle netsik et le phoque barbu qu’on désigne sous le nom de udjuk. On chasse ces deux espèces comme aliment traditionnel à chaque saison de l’année et leur peau est utilisée de plusieurs façons. Jadis, la peau des phoques annelés ou marbrés servait à faire des tentes, à recouvrir les kayak et à fabriquer la partie supérieure des bottes traditionnelles en peau de phoque. La peau de phoque barbu servait à fabriquer des cordages et la semelle des bottes. Le gras des deux phoques était utilisé comme huile pour la lampe traditionnelle. À partir du milieu des années 1960, la peau des quatre types de phoques est devenue une source de revenu intéressante pour nos chasseurs, mais, au cours des dernières années, le mouvement anti-fourrure a eu des répercussions sur cette économie importante en arrêtant le commerce de ce produit provenant de la prise de cet aliment traditionnel.

Les habitudes de chasse peuvent varier d’un endroit à l’autre en fonction des facteurs environnementaux particuliers et suivant les différentes saisons, mais les mêmes principes fondamentaux s’appliquent à presque toutes les régions de chasse au phoque. Le phoque barbu, tout comme le phoque annelé ou marbré, n’est pas migrateur, mais les chasseurs expliquent que ces deux espèces sont portées à se déplacer et à changer leur aire de recherche de nourriture et leur zone de concentration (leur territoire) d’une saison à l’autre. Les chasseurs expliquent aussi que, même si la population des phoques annelés ou marbrés est plus forte (dense) que celle des phoques barbus, on les retrouve généralement ensemble. Bien que ces deux expèces soient réparties sur une grande étendue, les chasseurs savent identifier leurs emplacements saisonniers, des endroits connus parce que la chasse y est plus fructueuse.

En été (à la fin de juin jusqu’à la mi-août), les deux espèces sont dispersées partout sur les eaux côtières et les phoques se déplacent loin du rivage. Pendant cette période, il devient plus difficile d’en faire la chasse; les chances sont moins bonnes que la chasse soit fructueuse. De la mi août à la fin du mois d’août, les phoques commencent à se rapprocher des bords et des baies. À ce moment-là, les chasseurs expérimentés savent davantage à quel endroit précis ils se tiennent et ils peuvent suivre leurs habitudes de

déplacement. À mesure que l’automne avance, la répartition géographique devient encore mieux circonscrite. La chasse qui se déroule à l’automne a toujours été importante étant donné qu’elle assure l’approvisionnement de denrées pour se nourrir pendant l’hiver. Comme la zone d’eau libre est remplacée par la formation précoce de glace, les phoques se déplacent vers le large, du côté de la mer, restant dans les eaux libres et les eaux sans glaces; ils commencent à pratiquer leur « trou de respiration » caractéristique qu’ils maintiennent ensuite tout au long de l’hiver. La répartition des phoques le long de la glace de banc ou sous la banquise côtière permet d’établir les principaux mouvements généraux ou les contextes géographiques et écologiques qui inspireront nos choix (décisions) concernant la chasse d’hiver le long de la glace de banc ou au trou de respiration. Dans des zones adjacentes à la glace de banc où la nouvelle glace se forme continuellement pendant l’hiver, les deux types de chasse peuvent être faites à proximité immédiate. Dans le centre de l’Arctique, les étendues de banquises côtières sont beaucoup plus vastes et c’est à cet endroit que s’établiront de grands campements d’hiver sur la glace marine même afin de faire la chasse aux trous de respiration.

En avril et en mai de grandes fissures peuvent commencer à se faire dans certaines zones entraînées par l’effet des courants et des marées et des vents, ainsi que sous l’effet de la « chaleur » générée par l’allongement du jour dans l’Arctique. Au moment où ce changement

Partie du corps	Intestin	Foie	Nageoires	Petit lard (huile)	Petit maigre	Cervelle	Yeux
Excellente source (fournit 25 % ou plus des besoins quotidiens)	Protéines	Fer Protéines Vitamine A	Fer	Graisses Vitamine A Acides, gras Oméga-3	Fer Protéines Vitamine B	Fer Protéines	Vitamine A Protéines Fer
Bonne source (fournit 15-24 % des besoins quotidiens)	Fer	Vitamine C		Iron, Vitamin C		Graisses	
Source passable (fournit 5-14 % des besoins quotidiens)	Graisses	Graisses		Protéines	Graisses		

saisonnier se produit, nos chasseurs commencent à concentrer leur attention sur les phoques qui se déplacent sur la glace pour « se chauffer au soleil ». La chasse est beaucoup plus fructueuse. Jusqu’à tout récemment, on entreposait les phoques pris au printemps pour les besoins de nourriture des chiens pendant l’hiver. À mesure que la glace marine continue à se dégrader, la chasse du printemps laisse progressivement la place aux eaux libres et à la chasse d’été.

Ce que nous savons du phoque

Les Aînés nous disent que le phoque est un « aliment spécial » pour les gens de chez-nous. La viande (le petit maigre) de phoque et les organes nous gardent en bonne santé et nous aident à garder notre chaleur. On se sert aussi du phoque comme d’un remède pour soigner le corps et

l’âme et les préserver de la maladie. On mange presque toutes les parties du phoque. La peau et les autres parties du phoque sont utilisées pour faire des vêtements, comme des kamiks, de l’artisanat et également de l’huile pour brûleur.

Saviez-vous que

La viande de phoque (le petit maigre) mangée crue, congelée, bouillie, séchée ou par fermentation ou rassise (par maturation) constitue une excellente source de protéines. Nous avons besoin de protéines pour construire et réparer nos muscles, notre peau et le sang. Les protéines nous aident aussi à combattre la maladie.

Le foie, le petit lard et les yeux du phoque sont d’excellentes sources de vitamine A. On a besoin de vitamine A pour assurer la santé de la peau, des os et des dents. Cette vitamine aide aussi l’organisme à lutter contre la maladie.

La plupart des parties du phoque sont d’excellentes sources de fer. Le fer aide à assurer la santé du sang qui circule dans l’organisme pour nous fournir de l’énergie et aider la croissance normale. Un bon apport sanguin nous empêche d’être fatigués.

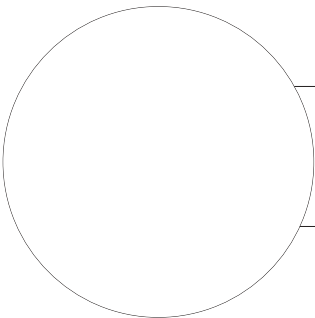
La préparation sécuritaire des aliments

La préparation sécuritaire des aliments

Le botulisme est un type d’empoisonnement des gens par la nourriture. Si des aliments ayant des bacilles de botulisme sont gardés à des températures chaudes dans un contenant hermétique, ces bacilles présentes dans les aliments peuvent devenir toxiques comme un poison.

Pour prévenir l’empoisonnement botulinique, la viande du phoque devrait être rassise (par maturation) dans un endroit très froid. La garder dans un contenant non hermétique. Si le procédé pour la maturation est de garder la viande dans l’huile, il faut brasser souvent pour que la viande maintienne un contact avec l’air. Demandez au centre de santé pour obtenir plus d’information.

S.V.P. voir page 41



Entrevue avec John

Bonjour, je m’appelle John « Evalugak »; je suis né et j’ai grandi à Cambridge Bay. Je vis maintenant dans la communauté de « Okoloto » et cela fait vingt-deux ans que je suis ici. Tout d’abord, j’aimerais remercier Giselle d’être venue s’entretenir avec des familles qui sont de la ville de Okoloto. J’aimerais raconter un peu mon histoire, d’où je viens, où je suis allé à l’école.

Je suis un Survivant d’un pensionnat qui était situé à Inuvik, T.N.-O., portant le nom de Stringer Hall. Avant de fréquenter ce pensionnat, j’avais toujours vécu avec mon grand-père dans les terres. Je suis né et j’ai été élevé dans la campagne au Nord et j’aime cette terre. Cependant, en 1959, le gouvernement m’a enlevé à mes grands-parents et ils m’ont emmené au pensionnat à Inuvik. À ce moment-là, je n’ai pas bien compris pourquoi on m’enlevait à mes grands-parents. Je n’ai absolument rien compris. En tout cas, là-bas à Inuvik au pensionnat, j’ai rejeté tout ce qu’on a essayé de me donner. Je me suis battu amèrement jusqu’au bout. J’ai eu beaucoup d’ennuis à cause de cela. J’ai rejeté tout ce qu’ils voulaient me donner. L’éducation qu’ils voulaient me donner; je n’ai jamais vraiment aimé cela parce que j’aurais voulu être avec mon monde, particulièrement avec mon grand-père que j’aimais très profondément.

Avant d’aller au pensionnat, je parlais ma langue, l’Inuktituk. À l’âge de neuf ans, l’Inuktituk que je parlais était très très bon. J’étais capable de parler à mes grands-parents, comprendre ce qu’ils avaient à me dire et, moi, en retour, je m’exprimais très bien. Aujourd’hui, je ne peux pas m’exprimer comme cela. Pendant mes années d’école à Inuvik, à Stringer Hall, si je parlais ma langue, on me donnait une claque sur la bouche. J’ai dû apprendre l’anglais. Même à l’école, j’ai bravé et j’ai échappé à tout ce qu’ils ont essayé de faire pour moi.

Et j’ai eu beaucoup d’ennuis. J’ai été battu souvent par d’autres enfants parce que j’étais très petit. À l’âge de neuf ans, je pesais seulement soixante-dix, quatre-vingt livres, ce qui est très très petit. En 1959, je suis allé à l’école là-bas et j’ai terminé mes années d’école à Inuvik en 1966 parce que j’ai eu beaucoup de problèmes et je ne savais pas ce qu’était la loi en ce moment-là. On m’a emmené à un endroit au Manitoba appelé le foyer pour garçons de Portage La Prairie; ce que je comprends aujourd’hui, c’est que c’était une sorte de prison pour les jeunes où il y avait des adolescents de races différentes et des sections différentes suivant les âges. J’étais dans la deuxième section parce que j’avais quinze ans. J’étais avec d’autres jeunes ayant causé et causant du trouble. Là encore, j’ai été mêlé à des batailles à cause du type de gars que j’étais et aussi de l’endroit. Il y avait beaucoup d’Indiens. Dans ce temps-là, les Indiens et les Esquimaux ne s’entendaient pas très bien. Quand ils ont découvert que j’étais Esquimau, je me suis trouvé mêlé à beaucoup de batailles et j’ai été battu souvent.

Même aujourd’hui, je ne comprends pas encore pourquoi on m’a enlevé à mes grands-parents. Je ne connaissais pas la loi à ce moment-là. Vous savez, on faisait une erreur en classe et les enseignants nous frappaient les mains, les mains ouvertes avec une règle. On avait des fessées. On était très souvent en punition. Il n’y avait rien à faire. Selon ce que je sais aujourd’hui, c’est presque la même chose qui se passe quand on est incarcéré, en prison. Tout au long de ma vie, j’ai eu beaucoup de troubles à cause de cela. J’ai défié tous les règlements, toutes les lois qu’on a essayé de m’imposer à l’école et j’ai souffert beaucoup aux mains des autres. À Stringer Hall, j’ai

complètement perdu ma langue et je ne pouvais rien comprendre une fois de retour à la maison pour l’été. Mais avant d’aller à Stringer Hall, je pouvais comprendre ce que mes grands-parents me disaient en Inuktituk. Une fois de retour à la maison, c’était difficile pour moi de saisir beaucoup de mots qu’on me disait dans ma langue.

L’abus dont j’ai été victime à Stringer Hall – je ne peux pas vraiment comprendre ce qui est arrivé. Des fois je ne comprends pas pourquoi j’ai été placé dans ce monde-là, un monde où je ne pouvais pas comprendre pourquoi j’avais été éloigné de ma culture avec laquelle j’étais familier, retiré de ma communauté où tout le monde était très très affectueux, aimant, et s’occupait de moi avec attention. Être enlevé à tout cela et être emmené dans un endroit où tout était complètement nouveau, inconnu, a fait de moi une personne que je ne voulais pas devenir. Je suis devenu plein de ressentiment envers les gens. Je suis devenu amer envers le système; c’est

Quand je suis retourné chez-moi à Cambridge Bay, je n’ai pu rien manger des aliments qu’il y avait là, la nourriture que j’ai essayé de manger. C’était dégoûtant de voir les gens manger de la viande sauvage crue.

pourquoi j’ai défié toutes les lois. J’étais rempli de haine. De la haine envers les gens. Je suis devenu solitaire, laissé à moi seul, du fait que je

n’ai jamais reçu d’aide des autres élèves, ni de quiconque. Je n’avais aucune pensée réconfortante. Je n’avais personne à qui m’adresser, aucune épaule où m’appuyer pour pleurer comme je le faisais avec mon grand-père. Si j’avais de la peine pour une raison ou pour une autre, au moins avec mon grand-père, il était là pour me consoler et me parler. À Inuvik, je n’avais pas cela. On était seul. On était laissé à nous-même, on devait se débrouiller et essayer de survivre du mieux qu’on pouvait.

Et il fallait passer au travers du système si on voulait survivre. J’ai été envoyé au Manitoba pendant quelques années où je suis devenu une personne complètement différente. Une fois ce séjour au foyer pour garçons de Portage La Prairie au Manitoba complété, tout à coup, ils ont viré de bord et ils m’ont placé dans une famille d’accueil car ils n’ont pas voulu que je retourne dans le Nord. J’ai encore résisté jusqu’au bout, jusqu’au moment où j’ai rencontré mes parents de famille d’accueil, des gens très compréhensifs et attentionnés. Une fois encore, je me suis retrouvé seul. Je restais avec des Blancs, je suis devenu Blanc à part entière. J’ai perdu complètement ma langue et ils ont essayé de m’enseigner le français. Je ne voulais pas apprendre le français. Dans mon coeur, je savais qui j’étais et d’où je venais. J’étais un Inuit. Je ne savais pas à qui m’adresser, je ne pouvais pas parler ma langue, j’avais complètement oublié comment parler ma langue. J’avais perdu ma culture. Avant j’avais l’habitude d’aller avec mon grand-père dans les terres. Maintenant, je ne savais plus rien de cela.

Je suis resté en Ontario pendant quelques années. Je ne sais pas trop. À cette époque-là, j’éprouvais beaucoup de solitude, beaucoup d’apitoiement sur moi-même et de désir ardent de retourner chez moi. C’était vraiment fort cette envie. Je voudrais bien avoir mon autobiographie qui me permettrait de revenir en arrière, mais cette autobiographie est là en dedans de moi. Je ne peux vraiment pas, je ne sais pas. Je sais que cette autobiographie est là dans la maison quelque part. Mon grand-père que j’aimais beaucoup, quand il était avec moi et moi avec lui, nous faisions beaucoup de choses ensemble, nous allions à la chasse dans les terres. Il me semble que je saute d’un sujet à un autre.

Je suis resté en Ontario pendant quelques années. Je ne sais pas trop. À cette époque-là, j’éprouvais beaucoup de solitude, beaucoup d’apitoiement sur moi-même et de désir ardent de retourner chez moi. C’était vraiment fort cette envie. Je voudrais bien avoir mon autobiographie qui me permettrait de revenir en arrière, mais cette autobiographie est là en dedans de moi. Je ne peux vraiment pas, je ne sais pas. Je sais que cette autobiographie est là dans la maison quelque part. Mon grand-père que j’aimais beaucoup, quand il était avec moi et moi avec lui, nous faisions beaucoup de choses ensemble, nous allions à la chasse dans les terres. Il me semble que je saute d’un sujet à un autre.

Quand il était à la maison avec moi, il me traitait bien, comme son propre fils, mais c’était mon grand-père. Lorsque j’ai fini par comprendre que j’avais été adopté, beaucoup d’idées me sont venues dans la tête. J’ai commencé à poser beaucoup de questions. Pourquoi est-ce que j’avais été adopté? Pourquoi est-ce qu’on m’avait donné? C’est à ce moment-là que je suis devenu adulte. Pendant toutes ces années, j’avais cru que mon grand-père était un parent biologique. Quand j’ai appris que j’avais été adopté, j’ai commencé à penser, parce que j’ai commencé à comprendre. Ayant vécu tant d’années dans le Sud, je commençais à penser comme un Blanc.

Je suis parti de l’Ontario pour retourner dans le Nord. La maison que j’habitais n’était plus la même. Mon grand-père avait beaucoup vieilli. Il était très courbé et il ne ressemblait plus à la personne que j’avais quittée. À ce moment-là, j’avais dix-sept ans et moi aussi j’étais complètement différent. J’étais devenu une personne très détestable, pleine de ressentiment envers tout, envers les Blancs, parce que c’était eux qui m’avaient enlevé et m’avaient éloigné des gens que j’aimais très profondément. Quand je suis retourné chez-moi à Cambridge Bay, je n’ai pu rien manger des aliments qu’il y avait là, la nourriture que j’ai essayé de manger. C’était dégoûtant de voir les gens manger de la viande sauvage crue. Je ne me voyais pas manger cela. Mon grand-père m’a demandé de manger avec lui. Il m’a parlé dans sa langue et je n’ai rien compris de ce qu’il me disait. Il a donc fallu que mon frère aîné, encore vivant, traduise pour moi. J’ai dû dire à mon frère: « Dis à papa que je ne comprends pas ce qu’il me dit ». Mon grand-père s’est mis à pleurer quand il a compris que j’avais perdu ma langue et que j’avais aussi perdu l’envie de manger de la façon dont lui mangeait la viande sauvage.

La nourriture que je voyais sur le plancher me paraissait vraiment dégoûtante parce que j’avais adopté les façons de vivre des Blancs où on mange avec un couteau et une fourchette. Retourner dans ma communauté, chez-moi, et revoir tout cela, la nourriture sur le plancher... j’étais habitué que la nourriture soit placée sur une table. De voir la façon de faire de ma propre communauté m’a dégoûté. Je ne pouvais pas vivre comme cela. Je ne pouvais pas manger la viande que mon grand-père essayait de me donner. Et il a pleuré. J’ai demandé à mon frère de lui expliquer pourquoi on mangeait comme cela. « Où est la table et où sont les couteaux et les fourchettes? » Mon grand-père a pleuré et ma belle-mère a commencé à crier après moi à cause de ce que je disais, de ce que je faisais; mon grand frère traduisait ce que je disais à mon grand-père. Je parlais à mon grand-père. Je n’aimais pas du tout ma belle-mère. Je ne me suis jamais bien entendu avec elle. Je ne l’ai jamais aimée.

Avant que je parte, ma belle-mère me faisait toujours subir des mauvais traitements. Elle m’a frappé plusieurs fois. Elle me battait quand mon grand-père n’était pas là. Mais au moment de mon retour à la maison, j’avais dix-sept ans et j’étais détestable. J’éprouvais beaucoup de haine. Depuis mon retour, ma belle-mère essayait de crier après moi. Je ne mangeais pas ce qu’ils essayaient de me servir et ma belle-mère se fâchait à cause de cela. Et elle s’emportait contre moi. Tout à coup je me suis retourné et je lui ai dit « Sors de la maison. Sors de la maison, je veux vivre avec mon grand-père ». Et elle a eu peur parce que je commençais à résister.

J’ai pris conscience de la force/du pouvoir que j’avais en moi, celui de blesser, de faire souffrir d’autres personnes, des personnes qui m’avaient fait

Je me foutais du système carcéral parce que je savais déjà comment c’était, ayant vécu à Portage La Prairie au Manitoba au foyer pour garçons. J’étais déjà habitué à ce système-là et aller dans une prison plus grande comme celle où les hommes étaient ne m’inquiétait pas. C’était comme aller chez-moi.

souffrir avant. Vous savez, rendre la pareille, prendre ma revanche. Et quand j’ai su que je pouvais battre d’autres personnes, j’ai cherché les personnes qui m’avaient fait souffrir et je les ai fait souffrir à mon tour. J’ai eu beaucoup d’ennuis à cause de cela. C’est dans ce temps-là que j’ai commencé à faire de la prison. La première fois que j’ai été en prison, c’est que j’avais violé la loi à Cambridge; je m’étais battu avec quelqu’un et j’avais pas mal blessé cette personne. Je l’ai envoyée à l’hôpital. C’est le type de pouvoir que j’ai réalisé avoir et je me suis senti bien.

Je me foutais du système carcéral parce que je savais déjà comment c’était, ayant vécu à Portage La Prairie au Manitoba au foyer pour garçons. J’étais déjà habitué à ce système-là et aller dans une prison plus grande comme celle où les hommes étaient ne m’inquiétait pas. C’était comme aller chez-moi. Une maison que je connaissais. Où il y avait des gens qui me comprenaient. On s’entendait bien parce qu’on se comprenait. C’était aussi un endroit d’où je ne pouvais pas m’évader. C’était un endroit où je devais être. J’étais à l’aise en prison. Je pense qu’on peut dire qu’à ce moment-là, j’ai été institutionnalisé parce que je ne pouvais plus m’entendre avec les gens de ma communauté.

Je ne pouvais pas m’adapter à leur façon de vivre. On avait besoin de bons emplois; on avait besoin d’être instruits. J’ai une bonne éducation, mais je ne m’en suis jamais servi. Je n’ai jamais pu garder un emploi trop longtemps parce que je me suis toujours mis dans de mauvais draps. Je n’aimais pas les patrons; ils me disaient toujours quoi faire. La supériorité qu’ils possédaient par rapport à moi, je n’aimais pas cela. Cela me rappelait trop Inuvik, où on me disait toujours de faire ceci et cela. Bien, je leur disais : « Va te faire foutre! Tu veux que ce soit fait? Fais-le toi-même et va te faire foutre. »

Mon mépris envers la loi, mon attitude de défi envers la loi / la justice était très forte. Je l’ai nourrie en moi. Comme je le disais, je ne pouvais plus m’entendre avec les gens de ma communauté. Je n’étais plus à l’aise là. Là avec d’autres personnes, des gens respectueux des lois, je suis devenu plein de ressentiment, plein de rancoeur. Je ressentais beaucoup de haine. Je n’éprouvais aucun amour, aucune affection. Tout ce que je pouvais avoir sous mon emprise, j’infligeais des torts. Beaucoup de femmes m’ont appartenu, mais je ne me suis attaché à aucune d’entre elles parce que c’était quelque chose que je ne pouvais pas contrôler. Vous savez, j’étais hors de prison peut-être un mois, six semaines, deux mois tout au plus. J’ai essayé de retourner dans ma communauté et je me suis encore mis dans le trouble. Je n’étais pas du tout bien à Cambridge, ni ailleurs. Le seul système que je connaissais, c’était celui à l’intérieur d’une prison; c’est pourquoi la prison est devenue mon chez-moi. Chaque fois que je retournais en prison, j’étais heureux d’être là. On me donnait trois repas copieux par jour. On me donnait des vêtements. J’avais ma propre chambre et j’étais avec des gens que je comprenais. Ils me ressemblaient. Ils avaient violé la loi et j’avais violé la loi.

Et cela a continué pendant des années et des années. Je suis retourné chez-moi à un moment donné, (je ne sais quel mois) en 1980 ou 1979. Je travaillais à Nanisivik, essayant encore une fois de voir où je pourrais aller. J’ai eu beaucoup d’autres emplois. Mais j’étais toujours congédié à cause de la colère que j’avais en moi. Je bravais toujours l’autorité. Je voulais être mon propre patron; je voulais être moi-même – parce que j’étais une personne

du genre macho. J’étais le genre de personne qui aimait contrôler. Et, c’est ainsi qu’en 1979, je crois, je suis retourné à Cambridge Bay. Et, peu après, j’ai commencé à penser : « Où est-ce que je m’en vais comme cela? Qu’est-ce que je fais? Qu’est-ce que je veux faire? Pourquoi est-ce que je suis dans ce monde? » J’étais un ivrogne et un drogué, et c’était dur, la combinaison des deux. J’avais besoin de drogue. J’avais besoin de boire pour oublier mon histoire de victime d’abus que j’avais refoulée en moi.

Quand j’étais à Stringer Hall en 1963, j’ai été agressé sexuellement. Je n’avais aucun contrôle. Je ne savais pas à ce moment-là ce qui m’arrivait. Je pensais bien que ce qui se passait n’était pas correct. Mais j’ai gardé cela pour moi. J’ai toujours caché cela, gardé cela secret en dedans de moi, ne disant à personne ce qui était arrivé car j’avais honte de cela. J’avais honte. Plusieurs années plus tard, j’ai compris que ce qui m’était arrivé était mal, m’avait fait du tort. Mais à ce moment-là, je n’ai rien pu faire à ce sujet-là parce que cette personne qui m’avait agressé avait été tuée. Je n’ai jamais donc pu faire face à cette personne et lui dire : « Ce que tu m’as fait était mal. Ce que tu m’as pris m’a causé beaucoup de torts. » Quand je parle de cela maintenant, cela soulage ma peine de parler à quelqu’un de cela. Cela me détend l’esprit et me donne un sentiment de paix d’être capable de parler de cela maintenant que je suis beaucoup plus vieux. Quand je me livre, je peux me laisser aller. Et quelquefois, vous savez, je pardonne à cette personne pour ce qu’elle m’a fait. Maintenant, aujourd’hui, cela peut aider une autre personne, c’est correct.

En 1980, j’ai essayé de me suicider à Cambridge Bay à cause de ce qui m’arrivait. Je ne savais plus quoi faire. Je n’avais personne à qui parler. Je ne savais pas comment aborder quelqu’un parce qu’on ne m’avait jamais appris à m’approcher de quelqu’un pour lui demander de l’aide. Beaucoup de gens me donnaient des conseils, mais je n’aimais pas cela du tout. Je voulais être le patron; j’aimais le contrôle que j’avais. J’aimais le pouvoir que j’avais sur les gens quand ils avaient peur de moi. Ça, j’aimais ça, parce que je pouvais contrôler les autres et les faire souffrir de la façon que je voulais.

Mais, en 1980, j’ai essayé de me suicider. Il y avait un pasteur à Cambridge à qui je pouvais parler. Il m’a demandé si j’avais des parents à Cotton Mine – à ce moment-là ça s’appelait « Cotton Mine » - et je lui ai dit que je connaissais des gens. Il m’a demandé : « Pourquoi est-ce que tu n’irais pas là? Vas-y, je vais payer ton voyage. » Je lui ai répondu : « Non, j’ai de l’argent. Je peux payer mon billet. » Mais non, il a payé mon voyage à Okoloto. Et je suis allé voir deux personnes avec qui j’avais été pas mal proche. C’étaient des cousins et ils venaient ici visiter de la parenté. Je me suis trouvé bien d’être avec eux. Au moins, ils connaissaient des gens à qui ils pouvaient me présenter.

C’est là que j’ai rencontré ma femme. Je pense que c’était ma première ou ma deuxième journée en ville. Et quelque chose a déclenché quand je l’ai vue, nous sommes allés chez elle.

Aujourd’hui, cet endroit ici, c’est un milieu sécuritaire pour ma famille car je suis une personne complètement différente. Je suis venu ici en 1980 et j’ai rencontré ma femme et nous avons commencé à sortir ensemble. Je pense que cela faisait six mois que j’étais en ville et elle et moi, on s’est marié. Je l’ai en fait persuadée de me marier parce que j’étais tombé amoureux d’elle. Elle était complètement différente des femmes avec qui j’étais sorti avant.

Je ne sais pas trop ce qui m’a attiré chez elle, mais je ne voulais plus la laisser aller. Elle a essayé de se sauver de moi, mais j’étais toujours capable de la retrouver et de la garder avec moi. À ce moment-là, nous étions heureux parce que j’avais essayé de cesser de boire quand on s’est marié. On n’a pas eu un grand party comme d’autres mariages. Il n’y avait pas d’alcool à notre mariage parce que j’essayais de cesser boire à ce moment-là.

Je me demandais : « Pourquoi est-ce que personne ne me comprend? » C’est parce que je n’étais pas bien. J’étais malade et plein de rancoeur, tellement plein de haine, ayant beaucoup de colère contre la société. J’ai alors décidé qu’il fallait que je fasse quelque chose.

Mais cela n’a pas duré longtemps. Une fois que j’ai eu un emploi en ville comme personne faisant l’entretien de logements et que j’ai commencé à faire de l’argent, j’ai recommencé à prendre beaucoup de boissons fortes. J’ai vraiment recommencé aussi à prendre de la drogue. Et je pense que, la première fois que je l’ai frappée, c’était pendant notre première année de mariage. J’ai été envoyé en prison pour cela. Je pense que c’était quelque chose comme six mois de prison. Mais, après avoir fait un autre séjour en prison, je n’ai pas pu comprendre pourquoi je devais retourner en prison. J’essayais de rester hors du système carcéral. Tout d’un coup, j’ai réalisé que j’étais un homme marié maintenant. Qu’est-ce que je faisais là? Mais, voilà, j’ai dû faire mon six mois. J’étais habitué à cela. Le temps a passé vite parce que je savais comment agir en prison. Je n’ai pas reçu d’aide – pas de services pour nous aider, pour traiter les problèmes d’alcool ou de drogue. J’y suis allé, j’ai juste fait mon temps, et je suis sorti.

Cela a continué pendant les dix premières années de notre mariage. Il y a eu beaucoup de violence. Je parlais de contrôle; j’aimais exercer mon contrôle sur ma famille. J’étais le chef, personne n’avait plus rien à dire à ce sujet-là. J’étais le chef. Il fallait agir selon mes règles, pas les leurs. Vous savez, chaque fois que je revenais à la maison, ma femme ne savait à quoi s’attendre. Elle savait que tôt ou tard quelque chose arriverait car il y avait toujours de la violence. J’avais un comportement très très violent envers ma femme à cause de mon passé, de tout ce qui m’était arrivé dans le passé. Je n’avais jamais traité cela. Je n’avais jamais pris le temps de comprendre pourquoi j’étais si violent. Plusieurs années plus tard, j’ai commencé à comprendre.

Chaque fois, je finissais en prison parce que j’avais agressé ma femme. Je finissais toujours en prison à cause de cela, parce que j’avais battu ma femme alors qu’on était soûl. Vous savez, maintes et maintes fois, ma femme a essayé de me laisser, mais je l’ai toujours fait changer d’idée en lui parlant, lui demandant de me revenir. « Je vais changer », que je lui disais. « Et te promets, je te promets, je vais changer. Je ne recommencerai plus. » Et pendant un certain temps, je me conduisais bien. J’essayais de suivre des cours pour m’aider à ne pas prendre d’alcool, ni de drogue, quelque chose comme cela. Et cela marchait pendant un bout de temps parce qu’il fallait que je fasse cela. Je m’ouvrais un peu plus sur des sujets qui me préoccupaient.

Mais il y avait beaucoup de choses que je cachais; beaucoup de violence dans mon passé et je ne voulais pas en parler. Je pense que c’était cela qui me faisait toujours souffrir et la seule pensée réconfortante, la seule chose qui me réconfortait, c’était l’alcool. En prenant de l’alcool, j’oubliais un peu, peut-être le temps d’une soirée. Le fil des mes pensées ne pouvait passer à d’autre chose. Et, voilà que soudainement, j’étais heureux de nouveau parce que je buvais et que j’oubliais.

Mais, vous savez, en bout de ligne, j’ai fini par rester sobre. Je suis devenu une personne très très tranquille et je ne faisais plus rien d’autre que ce qu’on s’attend normalement d’un bon mari – apporter de la nourriture sur la table, nourrir sa famille, et ainsi de suite. Ma femme vivait dans la peur à cause de la façon dont je l’avais traitée, à cause du contrôle que j’exerçais sur elle. Elle a vécu dans la peur pendant de nombreuses, nombreuses années. Et parfois, vous savez, je pensais que nous étions heureux parce que j’étais malade ici. Pendant toutes ces années, je pensais que nous étions heureux et je ne pouvais pas comprendre pourquoi, certains jours, je la surprenais en train de pleurer toute seule. Et, vous savez, j’allais vers elle et je

lui disais : « Qu'est-ce qui ne va pas? Diable, qu'as-tu maintenant? Pourquoi est-ce que tu pleures? Diable! qu'est-ce qui ne va pas? » Je n'étais pas capable de la soutenir. Je ne pouvais pas lui dire des paroles réconfortantes. C'était juste d'une voix dure, forte, que je lui disais : « Veux-tu bien me dire ce qui ne va pas? Pourquoi est-ce que tu pleures? Je ne veux pas voir cela, arrête-toi? » Et c'était tout. Elle s'arrêtait, mais elle refoulait sa peine parce que je la contrôlais.

Enfin, en 1995, je l'ai encore maltraitée et j'ai recommencé à boire. Je l'ai encore battue et, cette fois-là, je l'ai frappée gravement. Le tribunal m'a condamné à passer quatre ans dans un pénitencier fédéral. Cette fois-là, c'était majeur parce que j'avais toujours écopé de peine dans une petite prison comme le Centre correctionnel du Yukon où c'était une prison à sécurité minimale. Bien, la prison où je suis allé, c'était au pénitencier à sécurité maximale à Edmonton où les gros durs à cuire vont. Il y a beaucoup de meurtriers, mais savez-vous quelque chose? Je me suis trouvé bien là parce que c'était des gens comme moi – le type de personne que je peux comprendre et avec qui je peux bien m'entendre. Et une fois de plus, ma femme a dit, c'est fini, je n'en peux plus. Elle ne voulait plus de cette vie-là, elle ne pouvait plus accepter cette violence. Elle me l'a fait comprendre. Je lui écrivais beaucoup, souvent, lui demandant de me pardonner, la suppliant de me pardonner. J'ai beaucoup réfléchi en prison parce que j'y suis resté pendant quatre ans. J'étais seul mais je n'avais pas peur. Je m'ennuyais – non pas parce que ma famille me manquait – mais parce que j'étais seul.

Je me demandais : « Pourquoi est-ce que personne ne me comprend? » C'est parce que je n'étais pas bien. J'étais malade et plein de rancœur, tellement plein de haine, ayant beaucoup de colère contre la société. J'ai alors décidé qu'il fallait que je fasse quelque chose. J'avais besoin de travailler avec quelqu'un en qui j'aurais confiance. Je n'avais confiance en personne. Si on commence à faire confiance à une personne, puis qu'elle fait volte-face et qu'elle se met à parler de vous, on en vient à un point où on ne peut plus faire confiance à qui que ce soit. J'étais comme cela. J'ai pourtant rencontré quelqu'un en prison qui avait passé au travers des mêmes choses que moi. J'avais l'habitude de lui dire, de dire à mon ami : « Tu n'es jamais allé aussi loin que moi. Tu n'as pas fait ce que j'ai fait. Tu ne peux pas comprendre qui je suis. Tu ne peux pas comprendre ce que je vis. Et il m'a dit : « Oui, je pense que c'est vrai ce que tu dis. Tu veux être celui qui est en contrôle. » Je disais : « Non, je ne veux pas l'être. C'est juste que tu ne comprends pas qui je suis. Je veux dire, que tu ne me comprends pas. »

Il m'a conseillé d'aller suivre le cours sur la maîtrise de la colère, qui avait lieu à Saskatoon, une maison pour des gens ayant perdu la boule, c'est ce qu'on disait. J'ai dit à beaucoup de mes amis que c'était une maison pour les « fous », des cinglés, mais c'est aussi un endroit où on peut obtenir de l'aide, de l'aide efficace – de première classe, de l'aide pratique donnée par des professionnels, des gens qui savent de quoi ils parlent. Des gens qui peuvent vous donner des moyens avec lesquels on peut travailler.

J'ai pris ce cours-là. C'est un cours d'une durée de huit mois où on peut travailler sur soi-même. La première chose qu'ils ont fait, c'est de me demander d'écrire mon autobiographie, de raconter à partir du premier moment d'où remontent mes souvenirs jusqu'au moment présent, c'est-à-dire en prison alors que je suivais le cours de maîtrise de la colère. Ils m'ont donné un mois pour écrire mon autobiographie. Bientôt, j'ai commencé à prendre conscience de choses que je refusais vraiment de voir; c'est ce qu'ils voulaient, que je reconnaisse des choses pour que je puisse travailler au plus profond de moi-même.

Une fois l'autobiographie terminée, je l'ai remise à ma conseillère (ça s'est adonné à être une femme). Elle s'est tournée de bord et elle me l'a retournée en me disant : « John, je veux que tu la lises ce soir, en entier. Je veux que tu lises cette autobiographie et que tu l'apportes au groupe au moment de la séance de groupe demain matin. » Je l'ai écoutée. J'ai donc commencé à lire ma propre autobiographie. Pendant que je la lisais, j'ai

pleuré sur les choses que je comprenais et que je lisais. C'était moi qui avais écrit ce livre et il m'ouvrait beaucoup de portes. Je ne sais pas, mais j'ai ressenti quelque chose de réconfortant, de chaleureux. Et le lendemain, j'ai fait exactement ce qu'elle voulait que je fasse. J'ai partagé mon autobiographie avec le groupe. J'étais hésitant. J'étais réticent à présenter mon histoire à d'autres personnes. Mais ma conseillère m'a dit : « John, prends ton temps, lis-la si tu veux. Quand tu te sentiras à l'aise de le faire. » Et les autres étaient assis autour de moi, ils attendaient. J'étais assis, je tremblais, les larmes aux yeux.

Un de mes amis avec qui j'avais des liens, je me sentais proche de lui, est venu vers moi et il m'a dit : « John, c'est correct. C'est correct de pleurer. » J'ai commencé à lire mon autobiographie devant mes compagnons et ce geste m'a ouvert beaucoup de portes, non seulement pour moi, mais pour d'autres. Ils sont venus vers moi et ils m'ont dit : « Tu sais John? C'est moi. C'est ce que je suis. Tu as écrit l'histoire de ma vie. » Cette autobiographie a ouvert beaucoup de portes pour moi parce que j'ai commencé à apprendre comment travailler en mon for intérieur. Je savais dès ce moment-là et depuis ce temps-là que ce que j'avais fait était mal. Cela m'a ouvert le cœur. Cela a ouvert mes pensées, comment faire sortir tout ce mauvais et me débarrasser de tout cela. J'avais tellement hâte de revenir à la maison et de partager beaucoup de cela avec les autres. Ma femme m'avait écrit pour me dire : « Reviens à la maison, on va se donner une autre chance. »

Et je suis revenu à la maison. Je suis revenu dans une belle maison, auprès de ma femme et de ma fille. Mon fils était déjà à Tosca, dans le sud. Durant les années où ils ont grandi, je n'avais jamais touché à mes enfants avec les poings ou les mains. Ce que je leur avais fait, c'était de la violence verbale. Je leur ai fait beaucoup de torts comme cela. Mais jusqu'à maintenant, mon fils aime encore qui je suis, parce que je suis son père, le seul qu'il ait connu. Je leur ai fait des excuses, exprimé des regrets. À Yellowknife, nous avons eu des retrouvailles en famille, mon fils, ma fille, ma femme et moi. On a été capables de discuter ensemble à Yellowknife et, vous savez, c'est à ce moment-là que j'ai fait mes excuses, dit mes regrets à mon fils pour ce qui était arrivé, parce que je lui avais fait subir de la violence verbale. Je lui ai fait des fois une peur bleue avec mes paroles. Et j'ai encore aujourd'hui de la difficulté à oublier, à fonctionner, à cause de ce que j'ai fait. Je savais que ce que j'ai fait à mes enfants était mal. Je savais que ce que j'ai fait à ma femme, le fait de l'avoir battue avec les poings, était mal. Je le sais que c'était mal, j'ai réalisé après avoir suivi ce cours.

À mon retour à la maison, ma femme ne pouvait s'habituer à la personne que j'étais devenue. Elle ne savait pas trop comment agir avec cette personne-là. La première fois que j'ai commencé à parler ouvertement de certaines choses, elle s'est tout de suite éloignée de moi. Elle s'est détournée tellement rapidement : « Qu'est-ce qui ne va pas? À quoi veux-tu en revenir? Qu'est-ce que tu fais maintenant? » Elle était habituée à ce que je sois une personne à la voix forte, autoritaire, toujours en contrôle. Mais quand j'ai essayé de lui parler et de discuter avec elle, elle s'est détournée de moi. Elle a eu peur. Elle pensait que je mijotais quelque chose. Cela lui a pris beaucoup de temps pour s'habituer à cela. Cela lui a pris beaucoup de temps pour me laisser la prendre dans mes bras pour pleurer. Cela lui a pris beaucoup de temps pour s'habituer à s'asseoir près de moi et que je la tienne par les épaules pendant qu'elle pleurait et que je lui parlais. Encore aujourd'hui, elle est hésitante avec cela parce qu'elle était habituée de me voir dur, la voix forte, fâché. Elle ne pouvait pas s'habituer à ce que je sois devenu une personne qui parle avec une voix plus douce. Je ne m'exprimais plus en parlant très fort. Je n'étais plus autoritaire.

Je ne peux pas dire que ce mariage est parfait à 100 %. Ma femme et moi, nous avons des hauts et des bas. Mais maintenant, au moins, on peut se parler de ce qui arrive, de ce qui ne va pas. Vous savez, j'ai appris à dire à ma femme : « Écoute. J'ai besoin de temps pour moi, d'isolement. » Avant, je me fâchais contre ma femme. Je faisais juste sortir sans lui dire ce qui arrivait. Je partais, la laissant là, sans que je comprenne pourquoi je me

Avant-propos

Un grand nombre de jeunes Inuits s’enlèvent la vie laissant dans le deuil leurs ami(e)s, leur famille et leur collectivité. Le suicide chez les jeunes de l’Arctique canadien est un problème important et rien ne laisse prévoir que ce problème sera résolu prochainement.

Il y a présentement une abondance d’études de recherche et de documentation sur la question du suicide en général, mais celles-ci n’apportent pas de réponses, ni de véritables solutions. Toutefois, les Inuits ont commencé récemment à discuter de la question du suicide et de la prévention du suicide plus ouvertement; en effet, on observe un sentiment croissant d’urgence face à cette situation et de nécessité de prendre des mesures.

Le National Inuit Youth Council (NIYC) [le Conseil national des jeunes Inuits] a établi la prévention du suicide comme une des interventions prioritaires; les jeunes Inuits du Grand Nord prennent leurs affaires en main et ils assument la responsabilité du mieux-être de leurs pairs en menant divers petits projets et initiatives communautaires.

L’établissement du National Inuit Youth Suicide Prevention Framework [Cadre de travail national sur la prévention du suicide chez les jeunes Inuits] est l’aboutissement de nombreuses heures de recherche, de lectures et de discussions /d’échanges avec des ami(e)s, des particuliers, des organismes et des représentants gouvernementaux. C’est un point de départ pour le NIYC (conseil national des jeunes Inuits) et le Inuit Tapiriit Kanatami(ITK), ainsi que pour leurs partenaires, dans un processus d’examen sincère et approfondi de la question du suicide chez les jeunes Inuits.

Chose certaine, dans l’ensemble du Nord, de bonnes initiatives sont en train de se concrétiser, mais il y a encore beaucoup d’efforts à faire pour empêcher les gens de mettre prématurément fin à leur vie. Il faut plus de recherche ciblée pour mieux comprendre le phénomène du suicide selon la perspective inuite et pouvoir prendre les mesures qui s’imposent. Il faut que notre société fasse de petits changements pour amener les personnes à mieux comprendre la valeur personnelle qu’elles représentent, leur importance face aux autres et la contribution ou participation qu’elles peuvent apporter à la collectivité – les aider à donner un sens à leur vie. Les jeunes Inuits et les Aînés inuits doivent échanger ensemble; grâce à ce dialogue, on s’assurera que la sagesse et l’humilité inhérentes à l’esprit inuit soient transmises de génération en génération pour que notre peuple recouvre sa fierté, sa sérénité, celle d’un peuple si intimement lié à la terre et à toutes ses richesses. Il nous faut reconnaître notre capacité d’agir et nos aspirations visant à prendre nos affaires en main, tout en établissant des rapports et des partenariats avantageux avec d’autres personnes, des relations harmonieuses avec les familles, les collectivités, les gouvernements, les organisations et avec toutes autres institutions. Comme société, nous devons cesser de tout calculer – et apporter toute l’aide nécessaire aux autres dans l’intérêt de la vie en général, toujours et partout.

Le suicide est un problème existentiel – il n’existe pas de solution unique qui puisse s’adapter à toutes les personnes – chacun de nous a sa propre vie à vivre, ses propres croyances, de même que des croyances communes, ainsi que sa compréhension particulière de son rôle dans « l’ordre des choses ». Nous demandons aux gouvernements de soutenir les petits projets et les initiatives communautaires qui fournissent aux jeunes des moyens adaptés, qui leur sont propres, et qui leur permettent de profiter de la vie. Nous demandons tout particulièrement à Santé Canada de continuer à offrir de l’aide à Inuit Tapiriit Kanatami et au National Inuit Youth Council pour leur permettre de s’attaquer au problème du suicide.

« La prévention du suicide n’est pas la responsabilité exclusive des organismes ou des gouvernements. Elle incombe aussi à la population qui doit en discuter et prendre des mesures en conséquence. Les organismes et les gouvernements doivent sensibiliser les gens à la question, mettre des ressources à leur disposition, et les aider à prendre les mesures qui s’imposent pour le mieux-être de tous. »

Travailler à l’élaboration de ce cadre de travail a été une expérience bien instructive, souvent agréable et parfois frustrante. Nous espérons que ce cadre de travail contribuera de façon positive à la démarche vers des collectivités en santé.

Le Cadre de travail national sur la prévention du suicide chez les jeunes Inuits

Introduction

Ce document décrit le travail et la recherche entrepris par Qikiqtani Inuit Association (QIA) pour le compte de Inuit Tapiriit Kanatami et du National Inuit Youth Council, relativement au National Inuit Youth Suicide Prevention Project [Projet national de la prévention du suicide chez les jeunes Inuits]. Il présente aussi des renseignements généraux sur l’historique du projet, sur la gestion et la coordination du projet, ainsi que des recommandations sur des mesures à prendre pour la prévention du suicide chez les jeunes Inuits. Toute question ou commentaire relatif aux efforts entrepris ou se rapportant au rapport comme tel peut être communiqué à Qajaaq Ellsworth. Vous trouverez les coordonnées de Qajaaq Ellsworth à la fin de ce rapport.

Contexte

Le National Inuit Youth Council (NIYC) travaille en collaboration avec Inuit Tapiriit Kanatami (ITK) à l’élaboration d’une stratégie nationale de prévention du suicide chez les jeunes Inuits. QIA a conclu une entente avec ITK pour permettre à QIA d’obtenir des fonds qui serviront à l’embauche d’un coordonnateur de la stratégie nationale de prévention du suicide chez les jeunes Inuits (embauche sous contrat de 2 personnes) et à l’élaboration du cadre de travail sur la prévention du suicide chez les jeunes Inuits. Le travail entrepris par QIA dans le cadre de ce projet est réalisé pour le compte de ITK. Cette entente engage QIA à fournir des produits livrables et à respecter certaines exigences en matière de rapport et de contrôle financier. Ce rapport/cadre présente les résultats du travail effectué dans le cadre de cette entente pendant la période de novembre 2002 au 31 mars 2003.

Objectifs

Voici les objectifs établis dans l’entente entre ITK et QIA :
Embaucher un coordonnateur du projet national de prévention du suicide chez les jeunes Inuits qui travaillera sous l’autorité du conseil national des jeunes Inuits. Les tâches (fonctions et attributions) du coordonnateur sont les suivantes :

- S’assurer que le coordonnateur du projet national de prévention du suicide chez les jeunes Inuits participe aux réunions du NIYC (conseil national des jeunes Inuits);
- S’assurer que les coordonnateurs des services à la jeunesse participent à la formation et aux ateliers axés sur la prévention du suicide;
- Examiner les données disponibles en matière de suicide dans les collectivités inuites;
- Valider le projet de rapport (rapport préliminaire) « Suicide Prevention in

- Inuit Communities – A review of Capacity, Best Practices and Recommendations for Closing the Gap [Une étude de la capacité, des meilleures pratiques et des recommandations visant à combler les lacunes]
- Diffuser des renseignements sur le suicide et la santé mentale aux coordonnateurs des services à la jeunesse, aux Aînés et aux organismes régionaux/nationaux;
 - S'assurer que la prévention du suicide est une question qui sera discutée à la National Inuit Elder and Youth Conference [à la conférence nationale pour les jeunes et Aînés inuits];
 - Étudier les liens entre la prévention du suicide et les questions touchant l'administration de la Justice;
 - Collaborer avec les associations régionales inuites;
 - Consulter les jeunes, les Aînés, les travailleurs de première ligne et les gouvernements;
 - Élaborer un cadre de travail pour le projet national de prévention du suicide chez les jeunes Inuits.

Les activités entreprises

Établissement d'un contrat avec 2 personnes pour diriger le travail et en assurer la coordination. Des efforts ont d'abord été déployés pour l'embauche d'une personne occupant le poste de coordonnateur du projet national de prévention du suicide chez les jeunes Inuits, mais comme cette mesure s'est avérée insuffisante, nous avons donc dû embaucher sous contrat deux personnes pour accomplir les tâches décrites précédemment. Lisa Stevenson et Pierre Wolfe sont les deux personnes embauchées pour effectuer le travail.

Le conseil national des jeunes Inuits a été l'hôte de la conférence nationale des Aînés et des jeunes Inuits qui s'est tenue à Inukjuak, Nunavik, les 11-14 mars 2003. Des délégués représentant les jeunes et les Aînés provenant des collectivités inuites se sont rassemblés à Inukjuak pour la conférence avec des membres du conseil national des jeunes Inuits, un membre de l'équipe de coordination du projet de la prévention du suicide, du personnel de l'Organisation nationale de la santé autochtone (ONSA) et d'autres invités et intervenants (présentateurs, conférenciers). De nombreuses questions ont été discutées, notamment des questions touchant le suicide, la prévention du suicide, la santé mentale. ONSA a fait un exposé suivi d'une période de discussion en petits groupes sur la question du suicide. On a demandé aux délégués de proposer un ordre de priorité de recherche sur le suicide et la prévention du suicide. Les priorités de recherche proposées par les délégués sont présentées et décrites plus en détail à la section Ordre de priorité de recherche du présent document.

Atelier circumpolaire sur la prévention du suicide. Du 12 au 14 mars 2003, environ 40 personnes du Nunavut, du Groenland (Kalaallit

Nunaat), de Nunavik, des Territoires du Nord-Ouest et de l'Alaska se sont réunies à Iqaluit pour discuter des progrès réalisés par les programmes de prévention du suicide dans la région circumpolaire. Des chercheurs et des professionnels de la santé du sud du Canada, de l'Angleterre et de l'Australie se sont joints à ces délégués. Financée par Nunavummit Kiglisiniartiit (la section de l'Évaluation et de la Statistique du ministère des Affaires ministérielles et intergouvernementales du Gouvernement du Nunavut), cette rencontre visait à :

- rassembler des praticiens /practiciennes de la région circumpolaire ayant de l'expérience en matière de prévention du suicide;
- identifier et faire une synthèse des programmes de prévention du suicide fonctionnant actuellement dans la région circumpolaire;
- discuter des questions concernant l'administration, la gestion et l'évaluation des programmes de prévention du suicide adaptés à la culture;
- identifier parmi les programmes de prévention du suicide les « pratiques exemplaires/meilleurs modèles » qui répondraient aux besoins au Nunavut;
- identifier des méthodes d'évaluation applicables à des programmes de prévention du suicide.

Les discussions ont porté sur les programmes et la gestion de programmes qui se sont avérés productifs, efficaces, dans les diverses régions inuites de l'Arctique. Voici les points saillants de ces discussions :

- Certains participants étaient d'avis que des sources de financement non concurrentielles réussissaient assez bien à amener les collectivités à présenter des demandes de financement.
- Ce ne sont pas tous les projets qui étaient identifiés comme des initiatives visant la « prévention du suicide »; par contre, les programmes axés sur le mieux-être communautaire correspondent au cadre d'initiatives en matière de « prévention du suicide ».
- Les collectivités qui ont accepté la responsabilité de prendre des mesures de prévention du suicide et les assument présentaient une fréquence de suicide plus faible que celle des collectivités ayant peu ou pas de projets.
- Il nous manque présentement des critères d'évaluation efficaces et fiables de programmes de mieux-être communautaire et de leur rôle dans la prévention du suicide.
- Certaines nations/pays n'ont pas établi de stratégies de prévention du suicide malgré la recommandation de l'Organisation mondiale de la Santé à l'effet que tous les pays doivent se doter d'une stratégie nationale de prévention du suicide.
- Bien que des intervenants et des organismes présentent des hypothèses sur la question du suicide, il existe très peu de connaissances (données) solides, basées sur les résultats, qui permettent d'avoir des vues communes sur la ques-

- tion et de prendre les mesures qui s'imposent.
- Il y a un manque de documents d'information et de promotion qui auraient principalement pour but de venir en aide aux jeunes, de leur permettre d'acquérir une meilleure compréhension de la question du suicide et des connaissances accrues sur les habitudes saines de la vie quotidienne.
- On élabore présentement au Groenland des documents qui seront intégrés au système scolaire.
- La musique populaire et à grande diffusion, etc. s'est avérée un moyen efficace de sensibilisation pour les jeunes et de modification des attitudes envers la question du suicide auprès des collectivités inuites.
- On a observé que la formation en prévention du suicide est plus efficace si elle tient compte des besoins affectifs des participants et si les discussions (échanges)/ateliers traitent de la question du chagrin face à la perte de proches.
- La formation en prévention ne peut être qu'un événement ponctuel – il faut donc insister sur le besoin d'un appui soutenu et d'un suivi à la formation pour que celle-ci soit efficace.
- Il est nécessaire de convoquer régulièrement les travailleurs de première ligne à une rencontre afin de réduire /d'éviter chez ces travailleurs les cas d'épuisement professionnel et le sentiment d'isolement, ainsi que de promouvoir le partage avec eux de nouvelles connaissances.
- Les gouvernements doivent accorder plus d'importance aux connaissances et aux pratiques traditionnelles et les intégrer aux systèmes officiels.
- Pour que les initiatives inuites de prévention du suicide soient efficaces, il faut que les Inuits évitent le mode de pensée colonial et l'approche du système bureaucratique pour les questions courantes (de la vie quotidienne).
- Le financement, en soi, ne pose pas toujours de problème. Un des plus grands obstacles à l'élaboration et à la mise en oeuvre d'initiatives de prévention du suicide efficaces est l'absence d'une vision claire au niveau du gouvernement et le fait qu'il y a beaucoup de points de vue et d'opinions différentes sur la source véritable des problèmes et sur la façon de les aborder. Il est difficile de faire cheminer les intervenants pour qu'ils en viennent à s'entendre sur une vision commune.
- Le système officiel – les écoles, les services sociaux et les services de santé et la police – devrait se considérer comme un réseau de soutien auprès du système principal, informel, que forment la famille et la collectivité.
- Les questions concernant les répercussions intergénérationnelles (peines, affliction ou traumatismes transmis de génération à génération) influent sur l'environnement des jeunes, contribuant à le rendre instable pour les jeunes. La dislocation/désintégration de la famille peut, par ricochet, provoquer le suicide dans des générations subséquentes.
- Il faut élaborer et appliquer des indicateurs, adaptés à la culture, de « jeunes à risque ».

S.V.P. voir page 41

Les participants à cette rencontre étaient d’avis que les discussions et les exposés ont été très profitables. Cependant, l’impression générale qui se dégageait de la rencontre, c’était que les travaux réalisés n’étaient qu’une amorce des efforts à venir. Les délégués ont demandé qu’il y ait plus de rencontres circumpolaires organisées, des rencontres qui seraient axées sur la question de la prévention du suicide; ils ont recommandé la mise sur pied d’un réseau circumpolaire de travailleurs de première ligne et de décideurs/de responsables d’élaboration de politiques.

Colloque (table ronde) des guérisseurs/conseillers traditionnels – les 31 mars et 1er avril 2003, Pangnirtung, Nunavut
Facilitateurs : Abraham et Meeka Arnakak

Les participants au colloque(financé et organisé par le département de la santé du Nunavut) provenaient de nombreuses collectivités de la région de Baffin, Nunavut. Facilités par deux Aînés de Pangnirtung, les participants ont débattu de méthodes, d’approches de guérison particulières aux Inuits, des modalités visant à traiter les souffrances psychologiques. Deux des principaux thèmes de la rencontre ont permis de traiter de la pertinence d’avoir recours aux métaphores inuites se rapportant à la maladie et à la guérison (p.ex. un gamutik, une métaphore liée à la famille et une cache pour la viande, une métaphore pour représenter la dissimulation, « l’enfouissement » des sentiments), ainsi que le recours à l’expression « traiter en parlant » (par la parole) dans le cas de problèmes affectifs, au lieu « d’appliquer, de se servir de médication ». Voici les sujets de discussion récurrents à ce colloque :

- Questions touchant l’égalité hommes /femmes (égalité des sexes). Tout particulièrement la façon dont les hommes se sentent de plus en plus au cours des dernières années humiliés, ont un complexe d’infériorité et, aussi, le besoin de traiter leur épouse avec délicatesse « comme du cristal »;
- La possibilité qu’il y ait transmission à travers les générations de la souffrance psychologique;
- La coutume inuite en matière de préparation spirituelle et psychologique à la mise au monde et à la vie future d’un enfant alors qu’il est encore un fœtus (dans l’utérus);
- 1) Le préjugé culturel marqué du système de justice actuel. Dans le système judiciaire, en séparant la victime et l’accusé (le prévenu) et en permettant à une tierce partie d’intervenir en parlant au nom de la victime, enfreint ou rompt de façon intrinsèque la croyance inuite voulant que les disputes ou les litiges se résolvent en face-à-face; 2) le préjugé du système judiciaire contre les hommes.

Voici certains commentaires extraits de la conférence :

[TRADUCTION]
« Depuis les années 1960, les femmes bénéficient d’un statut supérieur à celui des hommes... les femmes rabaissent, dénigrent les hommes beaucoup trop, les femmes se considèrent supérieures aux hommes. Il faut faire davantage ressortir les qualités des hommes, leurs forces. Si les femmes étaient plus fières de nous... Les femmes jouissent d’une meilleure réputation, sont plus en évidence (ont plus de prestige). Les femmes doivent être plus élogieuses à l’égard des hommes, manifester de la reconnaissance envers eux.

« Si nos parents ont vécu des événements terribles, sont passés à travers des temps difficiles, nous (les enfants) on peut en avoir gardé les effets à l’intérieur de nous-même. Nos ancêtres, nos oncles, nos cousins, s’ils ont eu une vie vraiment difficile, on peut en subir les effets, porter ce lourd fardeau. »

« On entend très peu parler de cela aujourd’hui. On ne touche même pas le ventre des femmes enceintes. On nous a enlevé cela. Nous planifions [auparavant] alors que notre enfant était encore dans l’utérus. D’après nous, plusieurs aspects ont été laissés de côté. Les parrains et marraines imaginaient, planifiaient mentalement, comment l’enfant serait élevé, grandirait. Les personnes étaient formées à partir du sein de leur mère. C’était en inuit Qaujimajatuqangit. »

« De nos jours, les couples sont contraints d’être séparés; les tribunaux leur disent de ne pas se rencontrer. La façon de faire inuite consiste plutôt à rapprocher les couples pour qu’ils arrivent à mieux s’entendre. Les tribunaux n’aident qu’un seul côté. Même si une des personnes peut mentir. Comme aboutissement, on en arrive à des idées suicidaires. »

« Les gens croient qu’ils ne sont pas assez bons (capables). Des idées suicidaires n’ont pas de raison d’être (ne sont pas nécessaires). On est coïncés entre deux mondes, la façon inuite et la façon Qallunaaq. »

« Les façons de faire inuites et Qallunaaq sont très différentes. Selon la loi Qallunaaq, on ne parle pas à la personne qu’on a blessée. Cette façon de faire mène au suicide. Quand on nous dit de ne pas parler, on écoute. Il vaut mieux parler de ses problèmes et essayer de les surmonter. »

« Ma jeune fille pleurait. J’ai pensé que, si elle pleurait, elle avait une bonne raison de le faire. Je l’ai laissée pleurer. Je suis allé à l’aéroport chercher quelqu’un. Mon fils m’a demandé de venir avec moi et il m’a dit que ma fille (sa soeur) avait tenté de se suicider. Elle pensait que personne ne l’aimait. Notre vie a tellement changé rapidement que même l’amour pour nos enfants est en train aussi de disparaître. »

« La terre entière est influencée par le soleil. Le soleil en assure la bonne marche. Même si on vit dans l’Arctique, nous aussi, on a le soleil. Les gens qui souffrent, qui sont tourmentés, le soleil brille aussi pour eux. Le même soleil brille pour les gens malades (souffrants) et les gens en bonne santé. C’est la même chose dans le cas de l’amour. »

« J’avais l’habitude de retenir mes larmes. La gorge serrée, mais les larmes ne sortaient pas. Un noeud dans l’estomac. Pleurer, c’est un bon moyen de s’auto-traiter. Qalunaaq dit : "Ne pleure pas si tu parles". Les Inuits reconnaissent que le premier langage qu’on exprime, ce sont des pleurs. Quand on se sépare de sa mère, qu’on devient une personne à part entière, qu’est-ce qu’on emporte avec soi? Rien. Quel est le premier langage au moyen duquel on s’exprime? Les pleurs. »

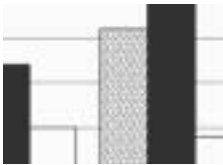
Voici les documents consultés :

1. Working together because we care; un rapport final des forums de discussion régionaux sur la prévention du suicide dans les Territoires du Nord-Ouest
2. Cultural Continuity as a hedge against suicide in Canada’s First Nations. Transcultural Psychiatry
3. Inuit Suicide and Economic Reality
4. Risk Factors for Attempted Suicide Among Inuit Youth: une enquête communautaire
5. Unikkaartuit: Meanings of Well-Being, Sadness, Suicide, and Change
6. Inuit Concepts of Mental Health: Uitsalik/Nuliatsalik et Uuttullutaq
7. First Nations and Inuit Suicide Intervention Training: Best Practices
8. A Framework for Prevention [Un cadre de travail sur la prévention] : Establishing a National Suicide Prevention Program
9. Inuit Specific Mental Wellness Framework
10. 2002 Suicide Prevention in Inuit Communities: A Review of Capacity, Best Practices and Recommendations for Closing the Gap
11. Acting on What We Know: Preventing Youth Suicide in First Nations

Pour obtenir plus d’information ou si vous avez des questions ou si vous voulez nous faire parvenir des commentaires, communiquez avec :

Raurri Qajaaq Ellsworth
Regional Youth Coordinator,
Qikiqtani Inuit Association
P.O. Box 1340
Iqaluit, Nunavut
XOA OHO
867.975.2384 (P)
979.3238 (F)
qiayouth@nunanet.com (adresse électronique)

Suicide dans les Territoires du Nord-Ouest — Quelques faits et chiffres



Un extrait de Suicide in the Northwest Territories - A Descriptive Review, un projet conjoint entre : Sandy Isaacs et Jamie Hockin, Laboratoire de lutte contre la maladie (LLCM), le Service de santé Wellington-Dufferin-Guelph; Susan Keogh,

ministère de la Santé et des Services sociaux et Cathy Menard, Bureau du coroner en chef, toutes deux du gouvernement des Territoires du Nord-Ouest.

Le ministère de la Santé et des Services sociaux (MSSS) a invité le LLCM à travailler conjointement à l’examen de données et à l’identification de sous-groupes de la population qui seraient le plus à risque de suicide, de même qu’à déterminer et à décrire les circonstances entourant les cas de suicide. Le rapport a été présenté au MSSS le 31 mars 1998.

Définition et statistiques

Dans ce rapport, le suicide est défini comme suit : Le cas où une personne s’enlève la vie avec l’intention arrêtée de le faire.

En 1992, le taux annuel estimatif de suicide pour l’ensemble du Canada était de 13 personnes par 100 000 habitants. Le taux annuel moyen de suicide dans les Territoires du Nord-Ouest pour les onze années, soit de 1986 à 1996, était de 41,3 personnes par 100 000 habitants.

Le taux annuel moyen de suicides au Nunavut est de 77,4 personnes par 100 000 habitants. Le taux annuel moyen de suicide pour l’Ouest des Territoires du Nord-Ouest est de 20 personnes par 100 000 habitants.

Les taux de suicide par région

Voici le classement des taux de suicide chez les hommes et les femmes dans chacune des régions :

1. La région de Baffin détient le taux de suicide chez les hommes le plus élevé, notamment 133,9 personnes par 100 000 habitants et le taux de suicide chez les femmes le plus élevé, notamment 47,1 personnes par 100 000 habitants.
2. La région de Kitikmeot se situe au deuxième rang ayant chez les hommes un taux de 130,2 personnes par 100 000 habitants; le taux de suicide chez les femmes se situe à 20,5 personnes par 100 000 habitants.
3. La région de Keewatin présente un taux de suicide chez les hommes de 75,5 personnes par 100 000 habitants et un taux de suicide chez les femmes de 16,1 personnes par 100 000 habitants.
4. La région d’Inuvik a un taux de suicide chez les hommes de 40,7 personnes par 100 000 habitants et un taux de suicide chez les femmes de 9 personnes par 100 000 habitants.

5. La région de Fort Smith a un taux de suicide chez les hommes de 29,7 personnes par 100 000 habitants et un taux de suicide chez les femmes de 6,2 personnes par 100 000 habitants.

Appartenance ethnique et sexe

Les Inuits sont aux prises avec le taux de suicide le plus élevé, soit 79,3 personnes par 100 000 habitants.

Les Dénés se situent au second rang avec un taux de suicide de 29,3 personnes par 100 000 habitants.

On trouve au troisième rang les populations d’autres origines ethniques (incluant les Métis) avec un taux de suicide de 14,8 personnes par 100 000 habitants.

Le taux de suicide, soit de 118,6 personnes par 100 000 habitants, chez les hommes au Nunavut est trois fois et demie plus élevé que celui des femmes qui se situe à 33,8 femmes par 100 000 habitants.

Le taux de suicide chez les hommes de la région de l’Arctique de l’Ouest est deux fois plus élevé que celui des femmes, soit 32 hommes par 100 000 habitants comparativement au taux de 16,8 femmes par 100 000 habitants.

Analyse annuelle

Une analyse des données sur une période de 12 ans, c’est-à-dire de 1985 à 1996, indique que le taux de suicide au Nunavut est en hausse. Les taux de suicide annuels ont été calculés par tranche de trois ans sur une période de 12 ans.

Nunavut

Selon Tim Neily, le coroner en chef du Nunavut, 107 personnes résidentes du Nunavut se sont suicidées depuis l’établissement du territoire du Nunavut, soit la période de 1999 jusqu’en mai 2003. Les chiffres (2003) émis par le gouvernement du Nunavut indiquent que le taux de suicide au Nunavut, soit de 79 personnes par 100 000 habitants (entre 1986 et 1996), était six fois plus élevé que le taux national en 2003 établi à 13 personnes par 100 000 habitants.

Voici les taux annuels de suicide au Nunavut par

tranche de trois ans :

- 48,7 personnes par 100 000 habitants de 1985 à 1987;
- 66,7 personnes par 100 000 habitants de 1988 à 1990;
- 75,1 personnes par 100 000 habitants de 1991 à 1993;
- 85,5 personnes par 100 000 habitants de 1994 à 1996.

L’Ouest des Territoires du Nord-Ouest

Les taux annuels de suicide pour la région de l’Ouest des Territoires du Nord-Ouest se présente comme suit :

- 18 personnes par 100 000 habitants de 1985 à 1987;
- 26,4 personnes par 100 000 habitants de 1988 à 1990;
- 18,6 personnes par 100 000 habitants de 1991 à 1993;
- 12,7 personnes par 100 000 habitants de 1994 à 1996.

Les personnes âgées entre 15 et 19 ans représentent 56 des 78 personnes qui se sont suicidées (73 %). Voici la répartition :

- 20 personnes du groupe d’âge 15 à 19 ans (26 %);
- 20 personnes du groupe d’âge 20 à 24 ans (26 %);
- 16 personnes du groupe d’âge 25 à 29 ans (21 %).

Appartenance ethnique

Les Inuits présentent le risque de suicide le plus élevé avec 68 suicides (87 %). Les personnes d’autres origines ethniques, incluant les Métis, ont signalé six suicides (5 %). Les Dénés représentent trois cas de suicide (4 %). On ne connaît pas l’origine ethnique d’une des personnes s’étant suicidée.

Cause de décès

Dans 49 des cas de décès (63 %), la pendaison a été le moyen utilisé pour commettre le suicide. Les armes à feu ont été utilisées dans 27 cas de suicide (35 %).

Suicide dans les Territoires du Nord-Ouest — Quelques faits et chiffres

csuite de la page 20...



Les ami(e)s et les membres de la famille sont très conscients que la personne suicidaire souffre de troubles émotifs, mais ils ne sont pas nécessairement sensibles au fait qu’elle est réellement à risque de se suicider. Le suicide doit être envisagé comme le résultat d’une accumulation de plusieurs facteurs liés à l’environnement de la personne et à ses traits caractéristiques.

La surdose a été la cause du décès de deux cas de suicides (3 %).

Les comportements précédant immédiatement le suicide

Les enquêtes de la GRC et du coroner sont les sources d’information sur les comportements documentés des personnes avant qu’elles ne se suicident. Au cours de ces enquêtes, on procède à des entrevues auprès des personnes ayant connu les personnes décédées, notamment des membres de leur famille, de la parenté et des amis. Dépendant de l’étendue d’une enquête, il se peut que certains comportements ou certaines situations ne soient pas présentés dans les rapports [des enquêteurs].

Dans 68 cas des suicides (88 %), on remarque un comportement inhabituel chez la personne ou indiquant que la personne est en état de crise au cours des 24 heures précédant le suicide.

Les comportements présentaient les caractéristiques suivantes :

- des troubles émotifs ou un état dépressif dans 31 cas (40 %);
- la consommation d’alcool ou de drogues dans 24 cas(31 %);
- l’intention exprimée de se suicider dans 21 cas(27 %);
- l’agressivité dans 15 cas(19 %).

On rapporte d’autres types de comportements, notamment le retrait social, la décision de ne pas aller à l’école ou au travail, la difficulté de faire ses adieux, des tentatives de suicide, la manifestation de signes de colère, le sentiment d’être fatigué(e) ou d’être malade ou encore, l’apparence d’être exceptionnellement heureux/heureuse, l’acquisition de moyens pour se suicider, un calme inhabituel, se défaire de ses biens et la recherche de secours.

Discussion et conclusions

Le Nunavut est confronté à un taux de suicide grandissant si on compare ce taux de fréquence à celui de la région de l’Ouest des T.N.-O. Le taux de suicide établi à 79 personnes par 100 000 habitants au Nunavut au cours de la période 1986-1996 est six fois supérieur au taux national actuel qui est de 13 personnes par 100 000 habitants. Les Inuits présentent le plus haut taux de suicide des territoires du Nord-Ouest et ils représentent 85 % de la population du Nunavut.

Les hommes, âgés entre 15 et 29 ans, sont le plus à risque; ces données correspondent à l’état de la situation des autres populations au Canada, y compris les populations autochtones.

On a observé que, dans 36 % des cas de suicides, il y avait chez la personne un sentiment de détresse provoqué par l’éclatement de la famille, la rupture de relations interpersonnelles et d’autres troubles relationnels.

L’intoxication alcoolique est observée dans 33 % des cas de suicide. Ce rapport a fait ressortir le fait que la maison n’est pas nécessairement un refuge sûr pour les personnes à risque de se suicider. La méthode utilisée le plus souvent pour se pendre est la barre dans les placards de la chambre à coucher; d’autres moyens que la barre servant à suspendre les vêtements sont aussi utilisés.

Les ami(e)s et les membres de la famille sont très conscients que la personne suicidaire souffre de troubles émotifs, mais ils ne sont pas nécessairement sensibles au fait qu’elle est réellement à risque de se suicider. Le suicide doit être envisagé comme le résultat d’une accumulation de plusieurs facteurs liés à l’environnement de la personne et à ses traits caractéristiques.

Résoudre des problèmes comme le chômage, la pauvreté, la sous-scolarisation, l’absence de possibilités et la perte de l’identité culturelle peut diminuer le taux de suicide et peut aussi résoudre d’autres problèmes, notamment les actes criminels, la violence familiale, la consommation excessive de l’alcool et des drogues qui contribuent à la fréquence de suicides.

Il est nécessaire de continuer les efforts de sensibilisation et de formation au niveau de la collectivité qui permettent de mieux identifier les personnes à risque de se suicider. Les membres de la famille et les ami(e)s ont besoin d’outils les aidant à reconnaître l’état d’une personne à risque de se suicider. Il faut pouvoir identifier plus rapidement les personnes à risque de se suicider. Les membres de la collectivité doivent pouvoir agir immédiatement [auprès d’une personne à risque de se suicider] avec ou sans la participation des services d’urgence.



AVEC LE MONDE ENTIER, LIBÉRONS-NOUS CORPS ET ME

La cinquième conférence Healing Our Spirit Worldwide en 2006

<http://www.healingourspiritworldwide.com/>

Notre énoncé de mission

Venus de partout dans le monde entier, les peuples autochtones célébreront nos forces spirituelles et nos valeurs culturelles. Comme membres de familles, de collectivités et de nations autochtones, nous partagerons nos solutions axées sur la guérison des souffrances liées à la dévastation causée par l’oppression politique et culturelle, la résolution des problèmes dont les manifestations sont l’abus des substances psycho-actives, la violence et l’aliénation. En tant que peuples unis, nous élaborerons une convention établissant notre intention de collaborer avec les gouvernements pour faire reconnaître notre droit à l’autodétermination et pour qu’ils nous aident à guérir de l’intérieur nos nations.

« L’abus des substances psycho-actives, la violence conjugale et l’oppression portent atteinte à notre corps, mais ils font un tort encore plus grave – ils tuent notre âme. »

[Anna Whiting Sorrell,
Confederated Tribes of Salish & Kootenai]

Mouvement mondial

C’est la vision d’une personne qui est à l’origine du mouvement Healing Our Spirit Worldwide, la vision de mettre sur pied un forum international et un mouvement centré sur les problèmes causés par la consommation excessive d’alcool et de drogue et sur les programmes établis dans les collectivités autochtones du monde entier. Maggie Hodgson, une femme originaire de la Première Nation des Carriers, a commencé ses activités de protagoniste du projet auprès du International Congress on Alcohol and Addictions (ICAA) et auprès de l’Organisation mondiale de la santé à la fin des années 1980. Dès 1990, le ICAA a intégré à son programme une voie spéciale réservée aux questions autochtones sur la lutte contre les dépendances (toxicomanies) à leur Conférence de Berlin. Grâce à la participation des peuples autochtones du Canada, de la Nouvelle-Zélande et de l’Australie, ce forum a donné lieu à un débat devenu la pierre angulaire du mouvement international de la guérison. La planification de cet événement a commencé en 1991, le Nechi Institute on Alcohol and Drug Abuse Education et l’Association autochtone nationale des directeurs des centres de traitement étant les organismes hôtes de la conférence; ils ont invité

également le National Association for Native American Children of Alcoholics à être hôtes conjoints de cette conférence. Cet événement a pour désignation Healing Our Spirit Worldwide [TRAD. Avec le monde entier, libérons-nous corps et âme]. La première rencontre qui a eu lieu à Edmonton en 1992 a attiré 3300 personnes venant de 17 pays du monde. Et la célébration de nos réussites, de nos programmes et de notre histoire a commencé. La rencontre suivante s’est tenue en 1994 à Sidney en Australie, la troisième en 1998 à Rotorua, Aotearoa (Nouvelle-Zélande). Les événements dans le cadre de Healing Our Spirit Worldwide ont été inspirés par un mouvement culturel et spirituel célébrant la ténacité et la résilience des peuples autochtones du monde entier dans leur lutte contre l’abus de l’alcool et des drogues. La quatrième conférence de Healing Our Spirit Worldwide, tenue en septembre 2002 à Albuquerque, au Nouveau-Mexique, a permis d’élargir cette vision en y intégrant des questions relatives à la santé et à l’exercice des pouvoirs en fonction de l’abus de l’alcool et des drogues.

La cinquième conférence de Healing Our Spirit Worldwide (HOSW) se tiendra du 6 au 11 août 2006 au Canada. Les peuples autochtones du Canada se sont réunis en 2002 à la conférence HOSW et le Chef Austin Bear (Sask.), Allen Benson (Alberta), Maggie Hodgson (Alberta) et Rod Jeffries (Ontario) ont été choisis pour diriger les activités du Canada dans le cadre de la planification et de la mise sur pied de la cinquième rencontre. En conséquence, le International Indigenous Council for Healing Our Spirit Worldwide [Conseil autochtone international pour la conférence HOSW] a été créé. Cette nouvelle organisation a pour objectifs principaux, en plus de la planification et de la mise sur pied de la Rencontre de 2006, d’accroître le rayonnement – diffusion de renseignements – à l’échelle internationale auprès des Autochtones des pays en développement, de poursuivre les efforts ratifiés par la convention de 2002 et d’être une voix internationale pour tout ce qui touche les questions et les programmes en matière de santé et de guérison.

L’histoire des peuples autochtones du monde n’est pas complète si on passe sous silence la lutte contre l’abus d’alcool et d’autres drogues, de même que les problèmes de dépendance et des aspects s’y rattachant. Encore plus importants sont les mouvements de guérison que les Autochtones ont entrepris dans le but de rétablir les personnes, les familles, les collectivités et les

nations aux prises avec les effets tragiques de l’oppression et de l’abus d’alcool et d’autres drogues.

En 2004, un Sommet aura lieu à Adelaide, Australie, pour discuter de l’évolution, de la démarche continue du développement de la Convention de Healing Our Spirit Worldwide touchant l’abus des substances psycho-actives.

Déclaration de la Convention :

[TRADUCTION] Nous faisons la déclaration solennelle qu’une convention a été établie entre les peuples autochtones du monde pour les besoins d’évolution, de prospérité, de conservation et de renforcement des collectivités autochtones du monde. Nous, les peuples autochtones du monde et les dirigeants tribaux venant de l’ensemble des États-Unis, sommes venus à la quatrième conférence de Healing Our Spirit Worldwide pour confirmer solennellement les droits suivants :

Nous voulons continuer à vivre notre vie selon les façons traditionnelles de nos ancêtres grâce à nos valeurs de respect, d’intégrité et d’honneur. Nous devons maintenant préparer nos nations pour les Septième générations suivantes.

Nous appuyons nos frères et nos soeurs dans leurs efforts traditionnels de guérison.

À travers les générations actuelles et les futures générations, nous maintiendrons et nous assurerons notre intégrité et notre droit à l’autodétermination, la protection des droits de la personne des peuples autochtones du monde.

Nous lançons un appel pressant aux gouvernements pour qu’ils adoptent des mesures permettant aux Autochtones de jouir pleinement de leurs droits, fondés sur l’égalité et la non-discrimination, avec leur participation à part entière et en toute liberté à tous les secteurs de la société; nous leur demandons de reconnaître officiellement l’identité et les droits des Autochtones et d’adopter, de concert avec eux, les mesures juridiques et administratives nécessaires pour faciliter, protéger et assurer l’exercice des droits de la personne et des libertés fondamentales.

Le HOSW invite les nations souveraines et le forum permanent autochtone de l’Organisation des Nations Unies à se réunir avec les peuples



autochtones lors de leur conférence internationale sur les questions autochtones dans le cadre du système des organisations des Nations Unies pour débattre des préoccupations relatives à la santé et aux droits de la personne, au développement économique et social, à la culture, à l’environnement et à l’éducation. [A/CONF.157/24, (Part I), chap. III, sect. II.B, para. 32.]

La cinquième rencontre de Healing Our Spirit Worldwide présentera l’histoire de cette lancée, de cette impulsion croissante émanant du monde entier. La rencontre de 2006 sera une célébration de la santé et de la guérison des peuples autochtones du monde entier.

Par le passé, les thèmes suivants ont fait partie des ateliers et des débats des dernières rencontres:

- Prévention et traitement des dépendances
- Questions/problèmes relatifs aux pensionnats et à la guérison
- Surmonter les effets de l’oppression culturelle et du colonialisme
- Traumatisme et honte
- Système de santé publique et prévention de la maladie
- Cultures, arts autochtones et remèdes/herbes curatives ou moyens pour la guérison autochtone
- Spiritualité, santé et guérison
- Questions et défis relatifs à l’exercice des pouvoirs et à l’autodétermination en matière de santé et de guérison
- Recherche, évaluation et formation
- Enfants et familles autochtones
- Répercussions de la lutte antidrogue et des guerres sur les populations autochtones
- Sexualité et prévention de la violence et de l’abus sexuel
- Voie ou cheminement réservé aux Aînés
- Voie ou cheminement réservé à la guérison des jeunes
- Santé mentale et mieux-être

Guérison à partir de l’intérieur

La conférence Healing Our Spirit Worldwide permet aux peuples autochtones du monde entier de se réunir dans le but de concentrer les efforts sur les problèmes comme l’abus des substances psycho-actives, les soins/services de santé, la guérison traditionnelle et le leadership. Cet important rassemblement est l’unique événement mondial permettant de mettre en relief ces préoccupations cruciales qui ont des répercussions sur la vie quotidienne des peuples autochtones partout dans le monde.

S.V.P. voir page 42

LE SPORT PRÉVIENT LE SUICIDE CHEZ LES JEUNES

Sport prevents young Aborigines from killing themselves
[Le sport empêche les jeunes Aborigènes de s’enlever la vie]
de Karen Balling Radmer

Jusqu’en 1960, le suicide chez les Aborigènes était un phénomène inconnu. Le suicide ne faisait pas partie de la culture, ni de la tradition, et les Aborigènes n’avaient même pas de mot dans leur langue pour le nommer. Aujourd’hui, les Aborigènes détiennent le taux de fréquence de suicide le plus élevé au monde chez les enfants. Colin Tatz, professeur au Australian Institute for Holocaust and Genocide Studies en Australie [l’institut australien d’études sur le holocauste et le génocide], a étudié le phénomène et il souligne trois facteurs de risque : l’abus sexuel ou la violence sexuelle à l’endroit des enfants, l’obsession (ou dépendance) importante du cannabis et l’absence de sport. « Le sport a plus de valeur auprès des Aborigènes qu’auprès d’autres segments de la population, dit-il. »

Colin Tatz aborde ainsi la question : « Le taux de suicide est calculé par segment de 100 000 personnes de la population. Dans le cas de la Nouvelle-Zélande qui détient le plus haut taux (de suicide), le taux est de 19-20 hommes et de 7-8 femmes par 100 000 personnes. Chez les Aborigènes [de ce pays], le taux est de 128-148 personnes. C’est complètement en dehors du graphique. »

Entre 1996 et 1999, il a entrepris plusieurs études (enquêtes) sur le terrain, examinant sous tous ses aspects le lien entre le sport et la délinquance juvénile et le suicide chez les collectivités autochtones. Il a constaté que la culture et la société autochtones avaient été presque détruites, laissant ainsi des vides, des lacunes, en matière de rituels, de croyances et de valeurs. L’espérance de vie est très courte, se situant à environ 50 ans. Ce qui veut dire qu’il n’y a pas d’Aîné(e)s au sein de cette société pour transmettre les traditions.

Colin Tatz poursuit : « J’ai constaté que le taux de suicide chez les enfants âgés de moins de 14 ans était de 130 jeunes par 100 000 habitants. C’est un taux épouvantable. Il y a des cas d’enfants aussi jeunes que 8 ans. Je ne comprends pas la formation d’idées d’autodestruction chez ces enfants. Certains de ces enfants ont dit qu’ils n’en pouvaient plus de vivre cette vie-là et qu’ils allaient tenter leur chance ‘ de l’autre côté ’. Mais j’ai constaté aussi que, dans les régions où il y avait une bonne promotion des sports, les taux de suicide et de délinquance juvénile diminuaient. »

Selon Colin Tatz, « les Aborigènes attachent plus d’importance au sport que d’autres segments de la population en raison du fait qu’une bonne partie de la société autochtone est " orphelin de père ". Il n’y a plus d’Aînés, très peu de mariages chrétiens, aucune croyance qui tienne et beaucoup trop de funérailles. Les rites ont tout simplement disparu.



Par contre, le rituel associé au fait de faire partie d’un sport/de pratiquer des sports demeure inchangé. Le sentiment d’appartenance, les rites autour des sentiments de fraternité, de loyauté et de discipline existent toujours dans le sport. »

Colin Tatz ajoute : « Si un enfant autochtone est renvoyé de son équipe de football, c’est la fin du monde pour cet enfant. » J’ai examiné plusieurs cas d’enfants qui, à un moment donné, jouissaient d’une carrière au football. On observe qu’il y a des cas de suicide plutôt en dehors de la saison de football ou par suite du renvoi d’un enfant de l’équipe (groupe) de sport. Je ne prétends pas que le sport empêche le suicide, mais, là où il y a d’importantes activités sportives, on constate une diminution des cas de suicide et de délinquance. »

On pourrait se demander si le sport est en quelque sorte une « formule magique ». Colin Tatz fait valoir ce qui suit : « Il y a des observations solides qui semblent l’indiquer. Si des enfants font partie d’une équipe, que ce soit en tant que joueur, entraîneur, amateur de sport (partisan), porteur/porteuse d’eau, ou remplissant quelque autre fonction, ils n’essaient pas de se tuer. Le problème, c’est que plusieurs équipes de sport autochtones sont exclues des compétitions, prétendument pour des questions de violence (de comportements violents) ou de grossièretés de la part de leurs partisans. Il faudrait souligner tout de suite que les équipes autochtones gagnent presque toujours. »

M. Tatz croit que les fonds gouvernementaux affectés au sports devraient être accrus.

En conclusion, voici ce que Colin Tatz ajoute : « Je recommande qu’on investisse dans les sports. Ceci est important surtout en ce qui concerne les filles à qui on ne fait pas vraiment de cadeaux (qui ne sont pas favorisées). Pour chaque tranche de mille dollars dépensés pour les sports, seulement cent dollars sont affectés aux sports destinés aux filles; le taux de suicide chez les filles va en augmentant. Auparavant, elles prenaient des comprimés, mais maintenant elles se pendent. Se pendre est un geste de confrontation, de défi – on est mis directement en présence du geste – et elles le font à la vue de tous. La pendaison est associée à l’oppression coloniale des Blancs. Pour cette raison, une bonne partie de l’art autochtone représente maintenant des scènes de pendaison. »

S.V.P. voir page 42

Entrevue avec Ernie

Bonjour. Depuis un peu plus de cinquante-cinq ans, je dois vivre, composer avec ma souffrance, des choses que j’ai subies au pensionnat dès l’âge de dix mois jusqu’à quinze ans. Pendant de nombreuses années, j’ai supporté la peine de ne pas avoir connu mes parents, je me suis tourné vers l’alcool, l’alcoolisme, j’ai essayé de me suicider à deux reprises et j’ai continuellement essayé de fuir. C’était la seule façon que j’avais trouvée de pouvoir supporter ma souffrance, jusqu’à ce que je prenne conscience que j’allais bientôt manquer de souffle. Parce que j’ai eu soixante ans en octobre, j’ai décidé de m’arrêter. Et maintenant, j’ai commencé à dresser un inventaire des événements de ma vie. Dans ce retour sur ma vie, j’ai découvert que j’avais été certainement victime d’abus, mais que je n’avais jamais traité cela de la bonne façon. J’ai aussi trouvé que, pendant bien des années, j’avais été battu par les religieuses. Il y avait tellement d’affaires; j’ai donc pensé à ce projet de la Fondation autochtone de guérison et j’ai pensé aussi qu’il devait y avoir d’autres anciens élèves qui avaient fréquenté les pensionnats ici à Kugluktuk, des personnes qui avaient les mêmes problèmes que moi, à vivre, à composer avec la souffrance.

Pendant dix mois, j’ai fait mes devoirs. Je suis allé voir des Aînés. Ils ont trouvé que c’était une bonne idée, on m’aiderait. J’ai donc retrouvé deux anciens élèves plus jeunes que moi. « Ernie, je veux t’aider. Je suis allé au pensionnat. J’ai beaucoup de souffrances, je suis très affligé, mais je veux guérir. » C’est ainsi qu’on a pris l’initiative de se réunir à quelques reprises, et nous avons décidé, bien, c’était aussi bien de téléphoner à Lina et à Monica. Elles sont venues à Kugluktuk et elles nous ont aidés à établir notre programme. À l’aide de ce programme, nous espérons que les anciens élèves ayant fréquenté le pensionnat à Aklavik ou à Inuvik pourront prendre conscience qu’ils peuvent faire subir certains effets des abus dont ils ont été victimes du temps de leurs études, les transmettre à leurs enfants sans le savoir. C’est mieux d’essayer en premier lieu de les traiter. De cette façon, on protège l’avenir de nos enfants. On protège leur innocence et on doit leur donner de l’amour.

Quant à moi, le fait d’avoir grandi dans un pensionnat dès l’âge de dix mois jusqu’à l’âge de quinze ans, ce que j’ai manqué le plus, d’après ce que je pense, c’est que quelqu’un me dise « je t’aime ». C’est ça le plus dur. Je pense que ce qui rend encore plus difficile de donner de l’amour à quelqu’un, ce n’est pas tant le fait de n’avoir jamais été aimé dans son enfance que le fait d’avoir été victime d’abus, car on n’a jamais, jamais appris à s’aimer soi-même. On trouve cela

tellement plus difficile d’aimer même sa femme et ses enfants étant donné qu’on ne nous a jamais dit au pensionnat le mot de quatre lettres « aime ». La raison qui explique cela, c’est qu’il y avait trop d’enfants : les religieuses ne pouvaient pas se consacrer à un enfant en particulier, on était traité comme un numéro. J’avais le numéro cinquante-neuf. J’avais le numéro le plus élevé car j’étais le plus jeune. Graduellement, j’ai baissé au numéro trente-deux. Au moment où on fermait les portes, j’en étais rendu au numéro trente-deux.

Le programme établi par la Fondation autochtone de guérison – on aurait dû avoir ce type de programme en place depuis bien longtemps, vous savez. Mais c’est mieux de commencer quelque part. C’est mieux de commencer maintenant que de ne jamais aborder ces problèmes et les inquiétudes, les craintes que nous avons eues au moment où nous étions de jeunes enfants, des petits enfants innocents qui grandissaient. Vous savez, on fuyait. Ou on maltraitait; comme moi, j’ai battu ma femme parce que j’avais toujours été battu par une religieuse. Maintenant je commence à réaliser que j’agissais mal. Ce n’est pas bien de faire des choses contre la loi de la nature ou contre la société. Ce n’est pas dans notre culture de faire ces choses-là. C’est pourquoi je pose le premier geste en disant que je veux guérir, à commencer par moi-même. Je dois tout d’abord me guérir moi-même avant de parler de mon expérience au pensionnat à mes enfants. Ils savent que j’y suis allé, mais je dois être honnête envers eux. Je dois me faire confiance. Mais d’abord et avant tout, je pense que je dois m’aimer moi-même et ensuite, en aimant, le reste viendra, le monde va s’ouvrir. C’est de cette façon que je dois aborder cela, à partir de moi. Je ne peux pas parler pour les autres anciens élèves. Je ne peux parler que de moi.

Il faut pardonner. Dans mon cas, il faut que je pardonne à mon père parce qu’il nous a abandonnés, il nous a laissés au pensionnat. Il ne nous a jamais écrit de lettre. Jamais dit « Je t’aime ». Et, mon dieu, j’ai soixante ans et je ne l’ai jamais entendu dire : « Ernie, je t’aime. » Quand est-ce que je vais entendre ces mots importants qui font briller les yeux? Vous savez, comme un phare. Il faut que je les entende; maintenant il est âgé de quatre-vingt treize ans. Il ne les a pas encore prononcés. Je ne vais pas aller le supplier, mais je peux certainement lui pardonner parce que j’ai appris quelque chose de cette session donnée par Monica, quelque chose qui m’est restée. Je dois comprendre que des gens d’ailleurs ont vécu la même situation. Leur souffrance et leur peine sont pareilles aux miennes, ils veulent partager de quelle façon ils s’en sont sortis.

Comme certains d’entre eux le disent, on ne peut jamais mettre un terme à cette démarche vers la guérison, mais au moins, ici à Kugluktuk, on va commencer à faire ce cheminement. Et, lentement, vous savez, des familles se développeront en santé. Je pense que la chose la plus importante pour moi, à l’heure actuelle – chacun a sa propre opinion sur la vie – mais selon moi, je pense qu’avec l’amour, on peut reconquérir beaucoup de choses. C’est ce que je pense.

Il ne suffit pas que de pardonner. Il ne suffit pas que de faire un quelconque geste. Il faut croire en Dieu. Je crois en Dieu, mais je crois aussi que la chose la plus importante, c’est l’amour de soi, l’amour qu’on a pour sa femme, l’amour pour ses enfants. On transmet cela à nos enfants, à notre collectivité, particulièrement aux gens qui ont besoin d’aide. Beaucoup de gens dans notre collectivité, tout ce dont ils ont besoin, c’est de quelqu’un qui met ses bras autour de leurs épaules et leur dit : « Je me soucie de toi. Je compatirai (à ta douleur). Je t’aime comme personne. » Mais il faut être sincère, parler sérieusement. C’est l’essentiel. L’amour peut s’exprimer de plusieurs façons – mais si on applique l’amour de la bonne façon, on peut réparer beaucoup de torts qu’on a faits à Kugluktuk. Vous savez, comme on ne savait pas qu’on faisait tort aux gens, si on apprend à s’aimer, à aimer notre conjoint et nos enfants, à aimer Dieu, on va, notre collectivité aura une chance de bien se développer et de s’épanouir.

Oublions le pensionnat. En effet, le pensionnat, c’est maintenant une partie de notre passé qui n’aurait pas dû arriver. Mais dans ce temps-là, à cette époque-là, c’est comme cela qu’ils ont réglé cela. On ne peut pas continuer à jeter le blâme, à s’en prendre à la société, vous savez. C’est un événement qui est arrivé, mais il faut examiner tous les aspects. Il faut voir cela du côté positif. On a eu le meilleur système d’éducation où les religieuses et les prêtres nous enseignaient. Les religieuses et les prêtres dans cette école-là, ils n’ont jamais fait pression sur nous. Il fallait qu’on réussisse notre cinquième année. Il fallait qu’on réussisse notre sixième année, jusqu’à la neuvième année. Si on échouait, ils étaient là pour nous aider, mais il fallait doubler. Je suis très fier du système d’où je viens. Ce système d’éducation était le meilleur du monde. Maintenant, personne n’est à la hauteur, pas même à l’époque de l’ordinateur. Si l’ordinateur cesse de fonctionner, est-ce que cela signifie la mort du cerveau? De nos jours, le système éducatif, je pense que le gouvernement devrait sérieusement examiner la façon dont on enseigne, particulièrement les maths, la lecture et l’écriture. Ce n’est pas au moyen de l’ordinateur qu’on apprend, car on

Entrevue avec Ernie

suite de la page 24

n’apprend pas à penser. On ne se sert pas des talents, des dons que Dieu nous a donnés. Donc tenons compte de ces choses-là. C’est ce que le pensionnat m’a donné – cette capacité de me servir de mon talent. Je savais qu’il me fallait faire et réussir toutes les années – d’une année à l’autre, sachant que je devais le faire par moi-même.

Cependant le pensionnat a eu aussi de mauvais côtés, vous savez. Je suis content que le gouvernement et l’Assemblée des Premières Nations vont essayer de nous aider à Kugluktuk à traiter les problèmes qu’ont les anciens élèves, les anciens élèves du régime des pensionnats, parce que nous sommes tous de bonnes personnes. C’est juste que, pour une raison ou pour une autre, nous avons vécu des choses qui n’auraient jamais dû arriver.

Je suis allé voir les Aînés il y a longtemps. Je sais que, comme société, on est porté des fois à laisser les Aînés seuls et à juste leur verser une pension.

Selon moi, ce n’est pas les considérer les Aînés avec respect. Ce programme va permettre de les traiter avec le respect qu’ils méritent. Ils ont beaucoup de sagesse, de savoir, d’assurance et d’amour – toutes ces qualités qui nous font défaut quand on est jeune.

Tout d’abord, je suis allé voir les Aînés parce que je voulais qu’ils me racontent leur histoire, comment ils ont survécu dans le passé; comment ils aimaient, comment ils avaient élevé leurs enfants de la façon selon laquelle on est supposé de le faire. Je suis donc allé voir sept ou huit Aînés pour former un bon groupe central. Certains d’entre eux sont très bons en matière de counselling familial. D’autres sont très bons pour conseiller, dire de quelle façon ils ont réussi à cesser de boire. Certains d’entre eux ont une grande connaissance de la vie dans la nature; les habiletés associées à la vie dans la nature sont très importantes. J’ai donc choisi un bon groupe d’Aînés, très bons dans la plupart des domaines. Certains sont plus forts dans des aspects comme

de conseiller sur la vie familiale et l’abandon de l’alcool. Ils sont désireux de partager ces choses avec nous et ce sont de ces sujets-là que nous avons besoin d’entendre parler, qu’eux nous en parlent. Il faut miser sur nos forces. Maintenant, ce n’est pas ce que nous faisons.

C’est donc très important que ce programme repose sur la sagesse des Aînés. Je leur ai d’abord demandé à eux. Je n’ai pas dit d’en faire partie. Je leur ai demandé : « Seriez-vous assez bons de nous aider? On a besoin de vous maintenant car, quand vous serez partis, c’est nous qui allons vous remplacer. » On a besoin de vos connaissances, de votre confiance/assurance, de vos capacités, de la langue – tout ce qui fait qu’ils sont ce qu’ils sont en tant que personnes. C’est pourquoi je suis entré tout d’abord en contact avec les Aînés. Et c’est la façon que nous allons procéder du début jusqu’à la fin, que les Aînés jouent un grand rôle dans ce programme que nous allons démarrer à Kugluktuk.

AKUNNIQ PLANNING REGION [PLANIFICATION RÉGIONALE AKUNNIQ] : ENTREVUES AVEC DES AÎNÉS D’IGLOOLIK

Entrevue avec Nathan Qamaniq, Aîné d’Igloolik – le 26 octobre 2000

L’entrevue avec l’Aîné Nathan Qamaniq a eu lieu à sa maison. Les questions écrites par Peter Mannilaq ont été posées par Jayko Aooloo. Pour obtenir cette histoire et d’autres histoires, consultez le site suivant : <http://npc.nunavut.ca/eng/regions/akunniq/elders.html>

Nathan : J’ai vécu principalement dans la région de Iglujuaq, Kangisukjuaq, Kangisimajuk, Qaggiuyaq et de Siuralik. (l’inlet de Steensby est situé à la pointe nord-ouest de l’île de Baffin).

J’ai remarqué des changements dans la région d’Igluqjuaq pendant que je vivais chez les Ipilee et, encore chez nous (les Qamaniq), pendant qu’on vivait avec d’autres familles dans la région. Le principal régime alimentaire de cette époque était composé de produits du pays, de la nourriture traditionnelle, notamment le phoque, le morse et le caribou; on pêchait très peu dans ce temps-là.

Le 27 juillet 2000

Jadis connue sous le nom de « Spence Bay »... il s’agit toujours d’une baie! Le nom « Taloyoak »... signifie la voie de passage des caribous, là où il y a un endroit masqué... (là où les chasseurs se cachaient derrière des caches de fortune et

attendaient que les caribous commencent à traverser... en fait, ils retournaient au sud ayant laissé leurs terrains de mise bas et leurs quartiers d’été).

Cependant... J’allais quand même chasser des lagopèdes qui sont abondants tôt à l’automne.

Je me souviens d’être allé deux fois à l’intérieur des terres; à ma souvenance, je n’y suis allé que ces seules fois et à un intervalle d’un ou de deux ans. Je me souviens que mon beau-frère et trois autres hommes étaient venus avec moi.

Le printemps, on s’adonnait principalement à la pêche et on prenait le temps de profiter avec la famille du temps chaud; on chassait aussi l’ours blanc (polaire). L’été, par contre, on passait une grande partie de notre temps à chasser le morse et, lorsque la température était idéale pour le faire, on les entreposait dans des caches, les préservant pour l’hiver.

Tout au long de l’année, le principal régime alimentaire était principalement composé de phoques, de morses et de caribous.

À partir du moment où les gens ont commencé à

s’établir à l’endroit connu maintenant sous le nom d’Igloolik... on aurait dit qu’on avait plus de difficulté à chasser le caribou et à se procurer de la viande de caribou; j’ai remarqué que les gens de la collectivité semblaient en consommer moins... se pourrait-il que plus de personnes les chassaient en plus grand nombre? J’ai remarqué aussi que la viande ne se conservait pas aussi longtemps.

Quand les quotas sur la chasse aux animaux sauvages ont été annoncés à la collectivité, il n’y a pas eu de problèmes... et il y a eu des bandes d’étiquetage allouées aux chasseurs d’ours blancs qui n’étaient même pas toutes utilisées pendant la saison de chasse. Mais maintenant cette façon de procéder fait en sorte que d’autres personnes peuvent ne pas pouvoir tenter leur chance de chasser l’ours blanc pendant cette période.

Il me semble qu’il existe dans chaque personne vivant dans la collectivité d’Igloolik deux types d’attitudes du point de vue culturel.

Je remarque aussi qu’il semble y avoir beaucoup plus de morses dans la région de Baffin qu’il y en avait il y plusieurs années... et de plus, deux types différents d’espèce... une espèce de grande taille et une de plus petite taille.

Je ne suis pas du type à parler beaucoup et sans arrêt... je suis comme ça... Je sais que je vais me rappeler de plus de choses du passé une fois que vous aurez quitté...(des rires!!!).

Entrevue avec Monica

J’étais auparavant la rédactrice des propositions; à ce moment-là, le Conseil de développement social du Nunavut avait obtenu du financement de la FADG pour mon poste. Ce que je faisais, c’est que j’allais dans les collectivités et, avec Lena Ellsworth, je demandais si je pouvais aider des groupes dans le cadre du processus d’élaboration ou de préparation de propositions, comme ce que nous faisons maintenant. Cependant, quand ce conseil a été dissous, on a mis sur pied un département de NTI. C’est pourquoi maintenant on m’a confié un nouveau dossier, celui des pensionnats.

Comme au moment où on allait dans les collectivités, on a l’impression que leurs problèmes sont les mêmes; des problèmes comme l’alcoolisme, la colère, l’isolement, les tendances suicidaires, le syndrome de stress post-traumatique et ainsi de suite. Mais ici, l’incarcération est un problème plus courant que dans les autres collectivités. Je suis toujours revenue à la maison, ressentant cette peine, et je me demande toujours, « Comment puis-je aider? » J’aimerais être en mesure d’aider parce que je suis aussi une Survivante des pensionnats. Je suis allée au pensionnat de 1958 à 1964 à Chesterfield Inlet. J’avais sept ans quand j’y suis allée. Avant d’aller au pensionnat, on avait un campement d’hiver et on errait jusqu’au printemps et à l’été allant de campement en campement, selon la disponibilité des animaux que mon père et mes frères chassaient.

J’avais trois frères. On sortait en groupes, comme mon père était toujours sorti avec son frère. On avait toujours des cousins qui nous accompagnaient. Je me souviens que j’étais la seule fille de la famille. J’avais une soeur qui était décédée quand j’avais 2, 3 ou 4 ans. Je me rappelle quand elle est décédée. Je suis devenue la seule fille de la famille, aussi j’étais traitée de façon particulière. Ma mère était fière de ma longue chevelure parce que j’étais une fille. Elle me faisait des vêtements de fille, elle me montrait comment coudre parce que, moi et ma cousine, on avait l’habitude de jouer à la poupée. En ce temps-là, on avait des poupées de bois et ma mère coupait des patrons et on les cousait. On cousait le haut ou le corsage et les pantalons. Et on planifiait aller au campement suivant, ce qui était notre prochaine maison et ainsi de suite.

Je pense qu’on n’a jamais fini de coudre parce que je ne me rappelle pas être allée au campe-

Je suis toujours revenue à la maison, ressentant cette peine, et je me demande toujours, « Comment puis-je aider? » J’aimerais être en mesure d’aider parce que je suis aussi une Survivante des pensionnats

ment suivant. (Rire) C’était toujours plaisant; mon frère le plus âgé m’avait donné un dé à coudre quand j’ai eu... peut-être 10, 11 ou 12 ans.

Cependant, quand je suis allée au pensionnat, cela a été pour moi une expérience complètement différente de cette vie-là. Je n’avais jamais entendu parler du monde extérieur. Je ne l’avais jamais imaginé. Nous avions un prêtre qui était un commis à la Compagnie de la Baie d’Hudson, mais c’était tout en ce temps-là. Peut-être qu’un agent de la GRC était venu une fois, il y avait bien longtemps de cela. On avait l’habitude d’aller en avion à Chesterfield Inlet et d’atterrir sur l’eau. Donc on est allé là et je me souviens avoir vu une religieuse pour la première fois avec son costume... cet étrange vêtement et tout. Je ne savais pas qui elles étaient. Je n’ai jamais... elles étaient les seules personnes que nous voyions, vous savez, on allait au lit et elles étaient les premières personnes qu’on voyait quand on se réveillait. C’est ainsi que j’ai longtemps pensé qu’elles ne dormaient pas, qu’elles n’avaient pas de cheveux, ou qu’elles n’allaient pas à la salle de bains – ou rien de cela.

Il y avait tout un groupe de filles, nous étions en haut. Le dortoir des filles était en haut et celui des garçons en bas. Quand nous mangions, un côté de la salle, c’était juste des filles et de l’autre, c’est là que les garçons s’assoient pour manger. On n’avait pas la permission de parler aux garçons. Mais il y avait cette religieuse, elle était... elle disait qu’elle était une Crie de la Saskatchewan; elle était un professeur. Elle enlevait son voile et elle avait de longs cheveux et elle nous enseignait comment danser. Elle disait que les Cris dansaient avec leurs pieds près du sol et elle chantait et nous racontait des récits/histoires. À ce moment-là, elle était la meilleure enseignante que j’avais.

Elle était humaine. Elle avait des sentiments. Elle riait et elle chantait, et elle dansait, elle était normale. (Rire) C’est elle qui m’a enseigné, que si on sent qu’on peut faire quelque chose, ou si on a peur de faire quelque chose, on devrait se dire «

Je peux le faire, je dois le faire, je le ferai. » Pendant la période où je grandissais, cette devise est devenue la mienne. Quand j’avais peur, cela m’aidait.

Les autres religieuses ne ressemblaient pas toutes à cette religieuse-là. J’ai eu un autre enseignant, un homme, qui nous faisait subir de la violence verbale. Il avait l’habitude de nous appeler des petites nigaudes et des sacrées imbéciles, des niaiseuses. « Cesse de faire cela sinon je te pends par un ongle d’orteil », disait-il. Je me souviens qu’un jour, il s’est tellement fâché – c’était un prof de maths et il continuait à interroger cette fille... et elle était tellement... il criait à tue-tête, et, bien sûr, cette fille avait peur. Elle était par conséquent complètement paralysée. Et cela l’a mis encore plus en colère. En tout cas, il a regardé autour de lui, et je pense que la première chose qu’il a vue a été cette brosse à tableau. Il l’a attrapée et il lui a lancé; elle n’a pas bougé ou bronché, mais j’ai vu du sang s’écouler goutte à goutte sur sa main. La brosse avait frappé une de ses jointures. Elle n’a même pas pleuré; elle est juste restée assise, paralysée, sur sa chaise.

Je me rappelle qu’il avait attrapé un garçon et qu’il l’avait secoué et tiré contre le mur. Je pense qu’il y avait quatre niveaux dans notre classe; il s’est trouvé qu’un des frères de cet élève était dans le niveau le plus avancé. Il s’est donc levé et il est allé vers l’enseignant et ils ont presque eu un affrontement. L’enseignant s’est donc calmé un peu. Il y a plusieurs histoires comme celles-là. On était aussi accoutumé à se mettre en ligne pour être frappés avec une règle si on... je ne sais pas, je pense que c’était parce qu’on n’avait pas fait notre devoir ou quelque chose comme cela.

On retournait chez nous seulement les étés. Et les enseignants nous collaient notre gomme sur le nez s’ils nous prenaient à mâcher. On n’avait pas la permission de mâcher de la gomme à l’école. On nous collait la gomme sur le nez et on nous faisait tenir debout en face de toute la classe et on nous ridiculisait. Ils nous mettaient un bonnet d’âne et ils nous faisaient mettre debout devant toute la classe juste pour nous faire honte. Pour une raison ou pour une autre, on s’assoit

Entrevue avec Monica

suite de la page 26

dans un coin pendant je ne sais trop combien de temps. Et à la résidence, on nous administrait pour rien des corrections avec une courroie.

Je me rappelle le premier jour à l’école; on nous avait dit par l’intermédiaire d’un interprète qu’on ne nous laisserait pas parler à moins qu’on parle en anglais et, bien sûr, on a très peu parlé pendant cette première année parce que le seul mot anglais qu’on connaissait, c’était hello! On pouvait parler à l’extérieur pendant les récréations ou en dehors de l’école; on était obligé de parler anglais seulement à l’école.

La religieuse crie m’avait permis une fois, moi et mon frère, de jouer aux cartes (au valet), c’était vraiment gentil. Mais, à part cela, nous n’avions pas la permission de parler aux garçons, même à nos frères. Mais, pendant la sixième année que j’étais là, nos frères pouvaient nous visiter pendant quinze minutes tous les dimanches après-midi. Bien, que peut-on se dire en 15 minutes? Et, en plus, si on est soumis à des conditions et si on nous a dit que... enfin, que nous n’avions pas la permission de parler aux garçons. Ils avaient fait pénétrer cela dans notre esprit. On se sentait honteuse même à parler à son propre frère.

Je me rappelle que nous rentrions à la maison pendant l’été; un garçon s’est moqué de moi et de mon frère parce que nous étions ensemble. Tout ce qu’il disait, c’est que nous étions comme des amis de coeur tous les deux. Cela vous montre jusqu’à quel point on était rendu à tout fausser, dénaturer. J’avais un cousin – j’ai un cousin – avec qui j’ai grandi et nous étions de très bons amis. Peu importe où nous allions, on se tenait par la main. Je me souviens qu’une religieuse nous a dit que seuls les amoureux se tenaient par la main. Cela a pratiquement changé notre amitié. Nous n’étions plus aussi proches après cela.

Je me rappelle qu’on nous servait du gruau le matin. Mais je devrais vous dire que mon mari, qui est plus âgé que moi, est allé au pensionnat au moment où on construisait la résidence, ce n’était pas complètement fini à ce moment-là. Je me souviens qu’il m’a dit qu’on leur servait seulement une tranche de pain et de l’eau pour la journée. Une tranche de pain et de l’eau, c’est tout ce qu’ils avaient pour toute la journée.

Je ne sais pas comment ils ont fait pour survivre. Mais je pense qu’ils ont dû commencer à nourrir les élèves quand la résidence a été terminée. En ce qui nous concerne, nous avions d’habitude du gruau chaque matin, sauf le dimanche. Ce jour-là, on avait des Corn Flakes, et je pensais que c’était un festin. Ce que je n’aimais pas, c’était des têtes de poisson qui étaient passées la date,

Nous étions le produit ou l’aboutissement du régime des pensionnats, moi et lui. Nous ne savions pas comment nous aimer ou comment nous respecter. Personnellement, je ne savais rien au sujet de la vie. Quelqu’un a dû m’enseigner à être jalouse parce qu’une dame invitait mon mari chez elle.

avaient perdu leur fraîcheur, et goûtaient très mauvais.

Elles étaient bouillies dans l’eau. Je n’aimais vraiment pas cela. Et ce qui me faisait vomir, c’étaient ces fèves avec, c’était huileux, du porc je pense, avec du gras. Je détestais aussi les sardines en ce temps-là.

Quand je retournais chez moi, mon oncle avait l’habitude de me taquiner en me disant que j’étais devenue une petite fille blanche, je pense, que c’était parce que je me comportais différemment – comme les Blancs. Vous savez, on devient conditionnée à vivre de cette manière-là; on se moque ensuite de nous et les liens /l’attachement disparaissent. Les liens avec nos parents étaient disparus. Il n’y avait presque plus de communication et on ne parlait pas de notre expérience parce que c’était trop souffrant. Nos parents ne nous ont jamais vraiment parlé à ce sujet.

Après que j’ai quitté le pensionnat, je suis allée à Chesterfield Inlet pendant six ans. Trois ans à Churchill et deux ans à Winnipeg. D’autres personnes qui n’avaient jamais fréquenté Chester pensaient qu’on nous enrégimentait aussi, que c’était aussi strict. Mais pour nous, pas du tout. Quelle liberté!

Je me suis mariée en 1969 – j’ai été forcée de me marier. Nos parents avaient arrangé notre mariage.

Nous avions un problème d’alcool. Il y avait beaucoup de violence, toutes sortes de types de violence. Vous savez, il n’y avait pas d’amour. Nous étions le produit ou l’aboutissement du régime des pensionnats, moi et lui. Nous ne savions pas comment nous aimer ou comment nous respecter. Personnellement, je ne savais rien au sujet de la vie. Quelqu’un a dû m’enseigner à être jalouse parce qu’une dame invitait mon mari chez elle. Sa tante m’a dit que cette dame amenait mon mari chez-elle; j’ai répondu « Oh! ». Elle a dit, « Eh bien? Est-ce que tu vas faire quelque chose? »; je lui ai répondu, « Je ne sais pas » et elle a ajouté, « Bien, j’y vais avec toi. » Je me sentais toute excitée parce qu’on allait courir après cette femme. Elle m’a dit, « Pousse-la quand on sera près d’elle et empoigne ton mari. » Je me suis mise à rire. J’ai suivi ce qu’elle m’avait dit, j’ai poussé la femme et attrapé mon mari pour le ramener à la maison. Il était soûl; je

n’avais jamais vu quelqu’un soûl, excepté quand j’étais à Churchill, alors que je retournais à la maison après avoir gardé des enfants. Je ne savais pas que mon mari buvait.

Nous avions mené une vie très protégée dans la résidence. On n’avait donc aucune idée de ce qu’était une vie de famille. J’ai donc ramené mon mari chez sa mère dont la maison était tout près de là. Il a commencé à parler, ensuite il s’est mis à pleurer et j’ai pleuré avec lui. Sa mère m’a dit, « Ne prends pas cela difficilement; tu sais, il ne fait que parler d’un sujet qui le préoccupe vraiment ». C’était la première fois qu’il avait parlé de cela. « Il pleure, mais tu n’as pas à pleurer avec lui », m’a-t-elle dit – ou quelque chose comme cela. De toute façon, il s’est endormi et j’ai commencé à lire; ma belle-mère m’a dit, « Tu peux retourner à la danse si tu veux, il dormira toute la nuit ».

C’est ainsi que je suis retournée à la danse; comme j’allais à la salle de bains, j’ai vu la dame en question et je me suis excusée de l’avoir poussée. Cela vous montre jusqu’à quel point j’étais naïve au sujet de ces affaires-là. C’était probablement parce que je ne ressentais pas d’amour pour lui; c’est pour cela que je n’étais pas jalouse. Quoi qu’il en soit, je pense qu’ils sont devenus des amants et je ne savais pas comment agir dans cette situation-là.

Je n’avais aucune capacité d’adaptation. Quand la situation est devenue vraiment difficile, grave, j’ai tenté de me suicider. Après quelque temps, je n’ai plus été capable de supporter cette violence; j’ai donc avalé 22 comprimés de valium et j’en suis presque morte. On a dû me faire un lavage d’estomac. Une travailleuse sociale est venue me voir et elle m’a demandé si je voulais lui parler. J’ai répondu que non, je ne voulais rien dire. Pourtant je le voulais, mais, dans ces cas-là, je devenais émotive, je ne faisais qu’avaler ma salive et cela allait mieux. Je ne pouvais plus parler, je refusais de dire quoi que ce soit. C’est ce que j’ai fait et elle a dit « Oh! Tu peux pleurer ou crier ou faire tout ce que tu veux, du moment que tu laisses ça sortir ». Alors j’ai commencé à parler, à pleurer, à parler de ceci, de quelque chose d’autre, des événements survenus il y a bien longtemps et au sujet... c’est tout sorti, pas en ordre chronologique, parce que c’était plein de n’importe quoi, de rebuts, de mauvais que j’avais refoulé depuis des années.

Après cette bonne séance de pleurs et de paroles,

Entrevue avec Monica

je pouvais voir clair, prendre conscience, et je pouvais écouter, alors qu’auparavant, j’étais comme... je ne pouvais voir seulement par une petite fente, une fente très étroite. Maintenant, j’étais consciente des choses autour de moi. J’ai donc décidé que je ne pouvais plus vivre cette vie-là. J’ai quitté mon mari.

Mais la situation s’est aggravée. Je suis venue à Ottawa. J’y ai passé 6 mois. J’y ai travaillé, mais j’avais laissé 2 de mes enfants et j’en avais pris un avec moi. Mais j’étais comme... j’avais de la peine pour mon... peu importe que les choses allaient mal, cet homme était le seul que j’avais connu. Donc, je lui téléphonais parce que je me sentais peinée. Il me répondait que « lui aussi, il était peiné; je t’ai maltraitée... reviens à la maison ». Il me disait, « Reviens à la maison et tu mangeras une volée ». Alors je répondais, « Alors, oublie cela, laisse faire ». Je buvais encore plus, j’étais devenue alcoolique parce que tout ce que je faisais, c’était de boire, de travailler, de boire, de travailler, c’est tout : travailler pour boire.

Un jour... la veille, je m’étais tellement soûlée que j’ai senti que j’allais perdre la carte, et peut-être perdre l’esprit. Ce qui allait m’arriver, c’était que je serais mise en prison, dans une cellule de dégrisement, ou un videur ou un gorille me jetterait à l’extérieur d’un bar et je mourrais de froid. Ou quelque fou m’agresserait et j’en mourrais ou... cela vous montre à quel point j’ai eu peur à ce moment-là de perdre l’esprit. C’est vraiment à cette extrémité-là que je me suis rendue.

Heureusement, d’une façon ou d’une autre, j’ai pu me rendre à la maison. Je ne sais pas de quelle façon j’avais pu le faire. Mais rendue là, j’étais à la maison et j’étais tellement dégoûtée de ma conduite, de moi, que j’ai pensé que je ne voulais jamais plus être comme cela. « Si mon père me voyait, comme il serait désappointé de mon comportement. » L’Église, vous savez, c’était comme si je l’avais trahie. C’est ce que je pensais, j’avais trahi l’Église et mon peuple. J’avais l’impression, oh! Je me souviens du prêtre qui nous disait au catéchisme que Jésus était venu sur terre pour sauver les pécheurs. Alors j’ai pensé que je devrais prier, l’idée m’est venue de prier. Je me suis rappelée une phrase que j’avais lue une fois. « Si on va dans un placard, si on prie en secret, le Père te récompensera. » Va donc dans un placard et prie. Même si j’étais seule dans mon appartement, je suis allée dans ma chambre et j’ai commencé à prier. Comme mon patron m’avait dit de faire des progrès/de changer d’allure ou de prendre la porte, je n’avais pas payé mon loyer. J’étais 3 jours en retard et le propriétaire m’avait dit que si je ne payais pas mon loyer, le lendemain, je serais expulsée. Comme je n’avais pas d’argent, que mes amis étaient partis, comme je n’avais plus rien, j’avais frappé le fond, j’étais au plus bas. C’était comme si Dieu m’avait coïncée dans un coin d’où

je ne pouvais plus trouver d’issue, sauf de lever les yeux et c’est ce qui s’est passé. Alors je suis allée dans ma chambre et j’ai prié. Je lui ai dit, « Je suis venue à Ottawa déterminée à remédier à mes problèmes, à refaire ma vie, mais voilà, j’ai gâché toute l’affaire. S’il vous plaît, mon Dieu, venez dans mon coeur et arrangez les choses pour moi! » C’est la prière que j’ai faite.

Je pleurais et je priais, une simple prière. Après cela, je suis sortie à l’extérieur et je pouvais voir le ciel pour la première fois. Il m’a semblé que, pour la première fois dans ma vie, il y avait un vaste monde, si bleu, si brillant, un vaste monde qui était là et que j’avais ignoré, dont je n’avais fait aucun cas. Je me suis reculée et j’ai pris conscience à quel point mon appartement était sale; je n’avais jamais vu cette saleté auparavant. C’était comme si mes yeux s’ouvraient.

De nos jours, les gens parlent du fait d’avoir été sauvés, mais moi je ne savais pas ce que c’était. Être sauvé, c’était un concept que le prêtre ne nous avait pas enseigné, sauf une fois qu’on est décédé, on sera sauvé. Pourtant, ce n’est pas seulement un concept qu’on nous a enseigné, c’est possible d’être sauvé sur terre.

Je me rappelle avoir ressenti la paix, mais je ne me souviens pas que j’ai eu le sentiment d’avoir été sauvée. Je me rappelle avoir eu un sentiment de paix car j’avais tellement eu peur de mon mari, peur de mes parents, peur de l’Église, peur de la société parce que j’avais laissé mon mari. Je me sentais tellement coupable à cause de cela. J’avais l’impression que je ne pourrais plus me présenter devant qui que ce soit. Maintenant que tout cela était parti, je me sentais en paix. J’ai ressenti un tel sentiment de paix que c’était comme, je ne sais pas, je ne peux pas le décrire. C’était comme s’il y avait eu un grand vent et qu’il avait cessé de souffler.

J’ai décidé de prendre un bain. J’ai fait le ménage de l’appartement et j’ai commencé à chanter des hymnes. J’en chantais un et puis je m’en rappelais un autre; c’était comme d’essayer de rattraper tout le temps perdu, le temps que j’avais gaspillé. Je me suis sentie tellement heureuse.

Donc, j’ai pris un bain et j’ai décidé d’aller travailler. En route vers l’arrêt d’autobus, je suis passée devant une librairie et il y avait des livres en vente sur une table. Je n’ai pas pu résister. Dans le passé, j’avais l’habitude de lire des histoires vécues, parce que personne ne m’avait parlé de la vie. Je ne savais rien de la vie et tout ce que je savais, je l’avais appris des livres.

J’ai donc pris un livre. On avait écrit au sujet d’une femme qui se trouvait dans les montagnes Appalaches. Elle était allée là pour enseigner et une femme plus âgée, une chrétienne, était son guide, sa conseillère. Cette femme posait les questions que j’avais toujours posées – par exemple, si

Dieu est amour, laisse-t-il les choses arriver? Pourquoi ceci, pourquoi cela? On avait répondu à certaines questions et, justement, la dame avec qui je travaillais aux Affaires indiennes et du Nord, son père était un ministre. Je lui ai donc demandé une simple question et elle m’a expliqué certaines choses. À ce moment-là, il y avait aussi un homme avec qui je travaillais qui enseignait l’Inuktitut à l’Université d’Ottawa et qui était parti en vacances à l’extérieur. J’ai donc pris sa place. J’enseignais les jeudis soirs à l’université. Elle était une de mes étudiantes. Nous avons donc décidé d’aller chez elle pour souper et, après souper, nous irions à l’université.

Comme elle préparait le repas, je me suis assise et, sur la table de salon, il y avait un petit livre. J’ai commencé à lire; on parlait d’une jeune fille de 17 ans qui avait essayé de se suicider, d’un pasteur qui lui demandait pour quelle raison elle avait tenté de se suicider. Elle lui disait que personne ne l’aimait, qu’elle était allée d’un foyer d’accueil à un autre, que personne ne se souciait d’elle, ne l’aimait. Le pasteur lui répondait : « Je connais quelqu’un qui t’aime. » « Oui, qui? », « Jésus! », « Qui est-ce? », « C’est lui qui t’aime tellement qu’il est mort pour toi. C’est ainsi que, si tu es malade ou si tu vis dans le péché, tu sais, il te pardonnera tes péchés et il guérira tes souffrances, de sorte que tu n’auras plus à souffrir. Il est déjà passé à travers les pires souffrances pour toi, pour que tu sois guérie. » Wow! Quelles paroles révélatrices pour moi.

Quand j’ai prié, j’ai prié ce Dieu-là parce que je gâchais tellement ma vie. Je lui ai demandé de changer ma vie. Il a commencé immédiatement à faire des changements dans ma vie. D’une façon ou d’une autre, l’argent est venu. Je pense que c’était une prime de départ parce que cela faisait six mois que j’avais quitté mon emploi et que je m’étais enfuie.

Ma guérison avait commencé, consciemment ou non. Elle avait bel et bien commencé. Donc, quand j’ai eu ce montant d’argent, j’ai payé toutes mes factures et il me restait suffisamment d’argent pour retourner chez-moi. Alors qu’auparavant, j’avais si peur de mon mari et de tout, j’ai décidé de faire face à la situation, d’affronter mon... d’affronter tout ce qui pourrait survenir, de prendre mes responsabilités. Alors je suis retournée à la maison. Bien sûr, vous savez, on avait tous les deux peur. Je me suis assise sur le divan en face de lui. Je ne savais pas par où commencer. Il y avait tant de choses à dire et j’avais peur de ce qu’il allait faire. Je l’ai regardé et j’ai senti qu’il ressentait la même chose que moi : il avait les mêmes sentiments, les mêmes larmes. J’ai ressenti de la compassion à son égard. Je suis allée vers lui et je me suis assise sur ses genoux et je l’ai serré dans mes bras et nous avons pleuré. Nous avons juste pleuré. Après nous avons commencé à parler... [fin de l’entrevue]

INUITS DU NORD QUÉBÉCOIS INCARCÉRATION

Extrait de l’ÉTUDE SUR L’ADMINISTRATION DE LA JUSTICE APPLIQUÉE AUX INUITS DU NORD DU QUÉBEC

http://www.psepc-ppcc.gc.ca/publications/abor_policing/NorthernQuebecSurvey_e.asp

INTRODUCTION

L'administration de la justice dans les collectivités autochtones du nord du Québec est une question qui préoccupe beaucoup de gens depuis fort longtemps. Les organismes de services sociaux, le personnel des établissements correctionnels, les travailleurs sociaux autochtones et non autochtones, les procureurs et les juristes remettent tous en question la validité et le fondement moral de ce système qui prétend assurer une justice égale à une partie de la population canadienne dont les valeurs, les traditions et la culture sont sensiblement différentes de celles du reste de la population.

Les Inuits eux-mêmes ignorent souvent à quelles conséquences ils s'exposent lorsqu'ils s'engagent dans l'engrenage du système canadien de justice. Leur mode de vie traditionnel n'a aucun lien avec le caractère contradictoire du système judiciaire. Et même si les délinquants sont le plus souvent dépassés par les procédures dans lesquelles ils se trouvent engagés, ils ne peuvent presque jamais compter sur les services de spécialistes inuits.

De plus, les Inuit se retrouvent la plupart du temps aux prises avec le système judiciaire alors qu'ils sont hors de leur collectivité. Qu'ils soient emmenés loin des lieux du crime, détenus dans un établissement à Amos, au Québec, conduits dans une collectivité inuite voisine pour comparaître en justice ou transférés dans un établissement correctionnel du sud du Québec, les délinquants inuits se trouvent rarement dans un milieu familial lorsqu'ils doivent affronter le système judiciaire. Par conséquent, ils doivent se familiariser non seulement avec les rouages complexes du système de justice pénale, mais aussi avec des préoccupations humaines simples, mais pourtant difficiles.

Il serait de toute évidence fallacieux de prétendre que l'administration de la justice dans la région de la baie d'Hudson et de la baie d'Ungava assure le même traitement équitable que celle qui a cours dans les régions du sud du Canada. Cette attitude ne révélerait qu'une ignorance ou une méconnaissance profonde de cette question.

Même si les délinquants non autochtones qui vivent dans le Sud n'ont généralement pas eux non plus une connaissance approfondie du système de justice, ils ont du moins la chance d'en

apprendre le fonctionnement sans être retirés du milieu géographique où ils sont habitués de vivre. Les délinquants du Sud ne sont pas exposés à des facteurs déstabilisants comme un changement radical du régime alimentaire et du climat, des niveaux de bruit énervants et des lieux surpeuplés et inconnus. Les délinquants inuits, eux, doivent subir ces conditions et d'autres aussi difficiles. On peut comparer cette situation au choc culturel que subirait un délinquant de Montréal qui serait transporté et incarcéré à Calcutta après avoir été condamné. Bien que cette comparaison puisse paraître tirée par les cheveux, elle présente quelques analogies avec la situation que vivent les délinquants inuits.

Les Inuits du nord du Québec possèdent des caractéristiques culturelles et des traditions qui leur sont bien spécifiques, des modèles de comportement social distincts et un sens de l'harmonie communautaire dont les habitants du Sud n'ont à peu près aucune idée.

Vouloir appliquer le principe de la justice égale pour tous dans la prestation des services judiciaires et correctionnels offerts aux Inuits constitue proprement un déni de justice. Comme la juge Rosalie Silberman Abella l'explique dans le rapport final de la Commission sur l'égalité en matière d'emploi (Ottawa, octobre 1984), [TRADUCTION] «ne pas tenir compte des différences ou refuser de les respecter constitue une pratique discriminatoire et la négation du principe d'égalité». En ne reconnaissant pas la nécessité de changer et d'améliorer le système actuel, on perpétue la situation inéquitable dans laquelle ce peuple isolé et jovial se trouve depuis des années.

À la maison Waseskun, une maison de transition pour les ex-détenus autochtones de sexe masculin située à Montréal, on se soucie particulièrement de cette situation, sans doute à cause des interventions directes déjà effectuées auprès des délinquants inuits engagés dans le système de justice. Des recherches ont montré que les délinquants inuits semblaient vivre des expériences particulièrement négatives au cours de leur incarcération. Comme les détenus inuits sont très peu nombreux dans certains établissements, ils subissent les effets néfastes de l'isolement, car ils ne peuvent presque pas communiquer en raison des barrières linguistiques. Leurs habitudes alimentaires traditionnelles sont profondément modifiées, et ils ne peuvent bénéficier des programmes

et des services comme les rencontres des Alcooliques Anonymes. De plus, la situation géographique des établissements correctionnels les prive de tout contact avec leur famille et leurs amis.

Pour répondre, dans une certaine mesure, aux besoins des résidents éventuels et, dans une perspective plus immédiate, pour chercher des solutions aux difficultés très réelles auxquelles sont exposés les Inuits qui sont aux prises avec la loi, la maison Waseskun souhaite mettre en lumière les contradictions majeures qui existent dans l'administration de la justice appliquée aux Inuits du nord du Québec.

Ce rapport présente les conclusions d'une brève étude portant sur deux collectivités inuites du Québec, Kuujjuaq et Kuujjuarapik, qui sont situées respectivement sur les rives de la baie d'Ungava et de la baie d'Hudson. L'étude a permis d'examiner plusieurs aspects de l'administration de la justice dans son application à la population de ces collectivités et, plus particulièrement, aux délinquants qui sont en conflit avec le système de justice canadien. Les observations et les conclusions contenues dans l'étude mènent à des recommandations concrètes soumises au Solliciteur général.

CRIMES ET CHEFS D'ACCUSATION

Les infractions les plus fréquentes sont l'introduction par effraction, les voies de fait et les agressions sexuelles et, dans une moindre mesure, les infractions relatives aux drogues. Les crimes contre les biens, pour la période concernée, se sont élevés à 75 tandis qu'il y a eu 41 crimes contre la personne. Il a été établi que presque tous les crimes commis avaient un rapport quelconque avec l'alcool ou la drogue. En effet, les délinquants étaient sous l'influence de l'alcool ou de la drogue quand ils ont commis leur crime, ou les crimes ont été commis pour obtenir de l'alcool, de la drogue ou de l'argent pour s'en procurer.

Le travailleur judiciaire a également fait observer que la consommation d'inhalants était à la hausse.

On recueille maintenant des données distinctes concernant les jeunes contrevenants et les délinquants adultes, mais les formulaires de compilation pour le programme d'assistance

para-judiciaire ne faisaient pas la distinction dans les années précédentes. Cependant, la compilation manuelle des dossiers du travailleur social a permis de recueillir les données présentées au tableau 3, qui montrent qu'un peu plus de 10 % des cas traités au bureau du travailleur judiciaire étaient des jeunes contrevenants.

FACTEURS AGGRAVANTS

Certains facteurs communs à tous les délinquants autochtones contribuent à l'accroissement de l'activité criminelle chez les Inuits.

Le taux de chômage élevé, le peu d'activités récréatives et sociales, la consommation élevée de drogue et d'alcool et l'instabilité socio-économique qui en résulte sont tous des facteurs qui exercent une influence sur le taux de criminalité.

Les antécédents de violence familiale sont aussi un facteur aggravant, car un grand nombre de délinquants ont subi les sévices de parents alcooliques durant leur enfance. La dislocation des structures familiales et le déplacement des collectivités amènent également les délinquants à choisir le crime comme exutoire à leur frustration et à leur hostilité.

En outre, l'instruction est un facteur qui est à l'origine de deux conclusions contradictoires. D'une part, beaucoup de délinquants ont un niveau de scolarité très peu élevé car souvent les jeunes abandonnent tôt l'école. D'autre part, le travailleur judiciaire et l'agent de probation ont fait remarquer que les délinquants le plus souvent inculpés d'infractions graves pour trafic de drogues avaient un niveau de scolarité plus élevé que la moyenne (secondaire I et II).

Le travailleur judiciaire et l'agent de probation avaient une même explication à l'augmentation du nombre de cas d'agression sexuelle et de violence conjugale, qui est un phénomène plus récent. À leur avis, il n'y a pas vraiment d'augmentation de la fréquence de ce type de crime, mais plutôt du nombre de cas qui sont déclarés. Une campagne de sensibilisation menée au cours des derniers mois et des séances d'information pourraient avoir incité un grand nombre de victimes à porter plainte. De plus, on a souligné qu'à la suite d'un changement d'attitude récent chez les policiers, ces derniers peuvent avoir encouragé un plus grand nombre de femmes à porter plainte. La combinaison de ces éléments nouveaux pourrait donc être en partie la cause de l'augmentation que l'on observe dans ce domaine.

SENTENCES ET PEINES

Toutes les personnes-ressources consultées considèrent que dans une large mesure les peines

imposées sont réalistes et qu'elles tiennent toujours compte de la nature du crime. Elles s'inquiètent toutefois du fait que les peines imposées pour un même crime, dans le Nord et dans le Sud, ne sont pas équivalentes. Cette question sera abordée un peu plus loin. Les statistiques montrent que la majorité des sentences prévoient des amendes de restitution, des travaux communautaires ou une condamnation avec sursis. Dans le cas des peines d'incarcération, leur durée est la plupart du temps inférieure à deux ans et elles sont donc purgées dans des établissements provinciaux. Les négociations de plaidoyer sont également très fréquentes et entraînent des peines qui permettent aux délinquants de demeurer dans leur collectivité.

Les adultes condamnés à l'incarcération sont le plus souvent transférés au centre de détention d'Amos, tandis que les jeunes contrevenants sont envoyés au centre de réception pour jeunes contrevenants de Val d'Or. Pour la période couverte par l'étude, le nombre de cas de jeunes contrevenants traités au centre de Val d'Or s'élevait à 28 ou 30.

Au moins une personne-ressource a fait remarquer que les juges itinérants de la cour de circuit étaient sensibilisés aux besoins des délinquants et qu'ils imposaient des peines en conséquence.

Certaines personnes consultées doutent fortement de l'efficacité des peines comportant la participation à un programme de soutien ou à divers autres services comme les Alcooliques Anonymes ou le counseling individuel.

En ce qui concerne l'équivalence des peines imposées dans le nord et dans le sud de la province, certaines personnes ont souligné qu'en raison de la nature même du système, les peines imposées dans le Nord sont moins sévères que celles qui auraient été imposées aux mêmes délinquants s'ils avaient été jugés dans le Sud. Cette observation se trouve confirmée par les remarques d'Inuits qui sont originaires des collectivités du Nord, mais qui travaillent dans les villes du Sud. À leur avis, les peines imposées dans le Nord pour des crimes graves ne sont qu'une «tape sur la main». D'autres observations confirment que les habitants des collectivités du Nord éprouvent certaines craintes parce que de présumés fauteurs de troubles ou des individus qu'ils considèrent comme des «délinquants dangereux» retournent dans la collectivité et constituent une menace pour leur sécurité. Cette question a été soulevée à l'occasion d'une discussion portant sur les coûts exorbitants qu'entraîne la cour de circuit. Comme il est très difficile de rassembler l'accusé et les témoins à une date déterminée, les audiences et les procès sont souvent reportés, quand la poursuite n'est pas tout simplement rejetée. Le défaut de

comparaître est si fréquent que la cour a mis sur pied un programme de remboursement des frais de déplacement afin que les délinquants se présentent devant la cour. Le défaut de comparaître entraîne habituellement l'émission d'un mandat d'amener, qui s'ajoute à une liste d'infractions déjà longue. Il semble que ce programme de remboursement ait été créé dans un souci d'efficacité.

En raison des frais administratifs qu'entraînent les séances de la cour, il semble qu'on en soit venu à accélérer quelque peu les procédures. Les cas sont traités rapidement, surtout quand les accusations s'accumulent.

Le fait que les peines soient moins sévères, que ce soit parce que les juges sont «sensibilisés» ou «compatissants» ou parce que cette solution est plus pratique, entraîne des conséquences négatives pour la population des collectivités. Il faudrait mener une recherche plus approfondie pour trouver réponse aux questions suivantes :

- Les délinquants savent-ils ce qui se passe en cour?
- Les juges traitent-ils les cas de manière expéditive afin d'éviter des dépenses supplémentaires?
- Le rejet et le retrait des causes compromettent-ils l'application de la justice?
- Les sentences répondent-elles aux besoins des victimes?
- Le système judiciaire répond-il aux besoins des délinquants?
- Le système judiciaire répond-il aux besoins des collectivités?

Rappelons encore une fois que les travailleurs judiciaires de ces régions estiment que les sentences sont appropriées, mais ils croient aussi que les réponses à ces questions permettraient d'obtenir un meilleur tableau de la situation. On reconnaît en général que les personnes qui participent à l'administration de la justice chez les Inuits du nord du Québec font de leur mieux dans le cadre d'un système lourd et presque mené au petit bonheur. On affirme d'ailleurs que c'est le système, et pas nécessairement les individus, qui doit être évalué et modifié de toute urgence. Déjà, lorsque l'arrivée de la cour de circuit est imminente, les habitants des collectivités parlent de la «cour du cirque».

CONCLUSIONS

Au cours de la réalisation de la présente étude, nous avons relevé un certain nombre de contradictions dans l'administration de la justice dans le nord du Québec. Il faudra donc répondre d'abord à certaines questions avant de préparer des propositions concrètes en ce sens. Il reste beaucoup de recherches fondamentales à effectuer dans ce domaine.

Une chose est certaine, c'est que le système actuel d'administration de la justice est lourd, encombrant, incontrôlé et coûteux, et il ne correspond pas aux normes en vigueur dans les régions du sud. De nombreuses déclarations publiques ont déjà posé ce diagnostic et la plupart des personnes concernées estiment que la situation doit être corrigée le plus rapidement possible.

Les méthodes utilisées actuellement dans l'application de la justice desservent les intérêts des délinquants, des victimes et des collectivités inuit en général. Leurs effets néfastes peuvent être observés à toutes les étapes du processus.

Depuis le moment où un Inuit entre en conflit avec la loi jusqu'au moment où il quitte l'établissement correctionnel, il doit se conformer à un système qui lui est étranger, qui n'est pas conçu pour lui. De plus, les politiques et les pratiques actuelles du système de justice pénale servent mal les intérêts des victimes et des collectivités.

Le système judiciaire britannique, complexe et contradictoire, a été importé dans un territoire éloigné et peu peuplé, où des peuples autochtones vivent isolés du reste du Canada, dans des conditions socioéconomiques très difficiles, mais en conservant les caractéristiques culturelles qui leur sont propres. Ce système ne permet pas d'assurer convenablement la paix et la sécurité dans les collectivités inuites.

Voici un aperçu des contradictions les plus flagrantes :

1. Bien qu'un faible pourcentage seulement des 6 000 personnes qui vivent dans le Nord ait des démêlés avec la loi, l'administration de la justice entraîne des dépenses excessivement élevées.
2. Lorsqu'un individu commet une infraction et qu'un membre de la collectivité porte plainte contre lui, la victime et le délinquant se retrouvent souvent en présence l'un de l'autre quelques heures seulement après l'incident, parce qu'ils vivent dans de petites localités. Cette situation est contraire au maintien de rapports sociaux harmonieux, mais les exemples sont pourtant nombreux.
3. Lorsque le différend qui oppose le plaignant et le délinquant se règle avant la visite de la cour itinérante, il semble redondant et inefficace de poursuivre la procédure judiciaire.
4. Lorsqu'un délinquant a infligé des blessures graves à un autre membre de la collectivité, il apparaît contradictoire de lui imposer une peine qui, aux yeux de la collectivité, semble exprimer de la compassion pour le délinquant et de l'indifférence pour la victime.

5. Lorsque des infractions criminelles sont commises dans les grands centres urbains, il semble qu'elles entraînent souvent des peines sévères. Cependant, lorsque des infractions semblables sont commises dans de petites localités, où les conséquences peuvent être ressenties plus vivement, les peines sont moins sévères. Le fait que le coupable ait un emploi régulier ou fréquente l'école ne devrait pas avoir d'incidence sur la sévérité de la peine.
6. Les victimes, notamment les femmes battues, ne devraient pas se retrouver en présence du délinquant après son arrestation.
7. La procédure judiciaire contradictoire, qui convient à une culture donnée, ne devrait pas être imposée à une autre culture dont les valeurs, les traditions et les croyances sont différentes, voire opposées.
8. La Charte canadienne des droits et libertés garantit le droit d'être jugé dans un délai raisonnable à la suite d'une infraction. Des décisions récentes de la Cour suprême du Canada portant sur cette clause ont d'ailleurs eu des conséquences pour le système judiciaire de l'Ontario. Certaines causes ont été renvoyées parce que les retards étaient exagérément longs. Ce principe suivant lequel la justice différée est souvent un déni de justice a donné à penser que le système judiciaire de l'Ontario pouvait avoir besoin d'une révision en profondeur. Il pourrait bien en être de même pour les pratiques qui ont cours au nord du Québec.
9. Bien que des études aient déjà démontré que les visites des membres de la famille et des amis ont des effets bénéfiques sur les détenus, les Inuits qui sont incarcérés dans les établissements du Sud sont privés de ces visites.
10. Les jeunes contrevenants nécessitent des services de soutien et de counseling adaptés aux particularités de leur culture. Les stratégies d'intervention actuelles sont de toute évidence inefficaces si l'on considère les taux de récidive.
11. Les ordonnances de la cour qui obligent les délinquants inuits à assister aux réunions des Alcooliques Anonymes, à trouver un emploi stable ou à suivre un programme scolaire ne sont pas réalistes et relèvent d'une attitude paternaliste.
12. Les ordonnances de travail communautaire qui ne prévoient pas de méthodes de surveillance efficaces sont également une contradiction.
13. Il est inadmissible qu'on affecte des employés non inuits dans ces régions sans leur donner des cours approfondis de sensibilisation aux différences culturelles.
14. Il est contradictoire que la population en

général reconnaisse l'existence de problèmes dans le système de justice alors que les personnes qui y travaillent ne partagent pas cette opinion.

15. Bien que l'un des objectifs du système de justice soit d'assurer la paix et la sécurité, les membres de la collectivité se sentent menacés par la présence des délinquants qui attendent leur procès ou d'ex-détenus auxquels on offre très peu de services pour favoriser leur réinsertion sociale.
16. Les ordonnances de la cour qui obligent les ex-détenus remis en liberté sous condition à subvenir à leurs besoins dans les grands centres urbains et leur interdisent de retourner dans leur localité avant un long délai sont un moyen infaillible de perpétuer le cycle de la récidive.
17. Normalement, la primauté accordée à la précision de la procédure, au decorum, au rituel, aux formalités et au protocole est l'un des fondements du système judiciaire. Ces éléments contribuent au respect qu'inspire la magistrature, encouragent le souci du détail et renforcent la confiance à l'égard du processus judiciaire.

Ce portrait de la justice diffère entièrement de celui qu'on observe dans le Nord, où des personnes descendent de l'avion, s'installent, rendent des jugements, plient bagages et repartent, jusqu'à la prochaine visite. Il ne faut pas s'étonner alors que ce système n'inspire aucun respect, provoque la méfiance et produise des résultats négligeables. En fait, si l'objectivité et l'impartialité sont vraiment des principes fondamentaux de ce système, les délinquants devraient être prévenus qu'ils s'exposent à des conséquences graves et à des peines imposées par des personnes qu'ils connaissent, qu'ils respectent et qu'ils comprennent.

Comme nous l'avons mentionné précédemment, il ne s'agit là que des contradictions les plus visibles révélées par l'étude. Il ne fait aucun doute qu'il en existe d'autres.

En résumé, les contradictions que présente l'administration de la justice sont la source même du problème. En outre, la question est extrêmement complexe et elle exige des solutions réalistes.

Toutes les parties intéressées devront collaborer étroitement à la recherche de solutions innovatrices pour renouveler les structures en place. Le gouvernement du Canada, celui du Québec et les Inuits doivent s'efforcer de trouver des solutions de remplacement efficaces afin de transformer le présent régime d'administration de la justice. Les personnes qui possèdent des connaissances et des compétences de première main devraient également participer à ce processus. Le groupe de consultation idéal devrait être composé au moins des personnes suivantes :

INUITS DU NORD QUÉBÉCOIS INCARCÉRATION

- des juges qui ont siégé à la cour de circuit,
- des procureurs de la Couronne et des avocats de la défense,
- des agents de probation et des agents de libération conditionnelle,
- des travailleurs judiciaires et des agents de liaison,
- des travailleurs sociaux et des professionnels de la collectivité,
- des représentants des victimes et des délinquants,
- des représentants des services de police,
- des dirigeants municipaux locaux,
- des conseillers spirituels et des représentants du milieu de l'éducation,
- des spécialistes de la lutte contre la toxicomanie,
- des Aînés.

Comme ce problème est très concret et qu'on reconnaît de façon générale son existence, il y a de bonnes chances qu'on lui trouve une solution.

En apportant des améliorations dans des domaines concrets de la vie quotidienne comme l'éducation, la santé et la justice, il sera possible de définir avec plus de précision des notions abstraites comme l'autonomie, l'autorité légale et

la fierté. Compte tenu du climat politique actuel, toutes les parties qu'intéresse l'administration de la justice ont tout à gagner à instaurer un système judiciaire qui assurera la paix et la sécurité dans les régions du nord, dans un contexte d'équité et d'intégrité.

Nous proposons ci-dessous un modèle qui pourrait servir de point de départ à la discussion :

* Un réseau de tribunaux serait établi dans les collectivités et les territoires et il serait administré et contrôlé par un organisme consultatif tripartite. Ces tribunaux entendraient les causes concernant les infractions mineures au Code criminel.

* Un mandat clairement défini autoriserait les tribunaux locaux à entendre la preuve, à déterminer la responsabilité et à prononcer des sentences qui se limiteraient à des amendes, à la restitution et au travail communautaire.

* Ces tribunaux seraient secondés par du personnel de gestion et de bureau chargé d'assurer la responsabilité fiscale et de vérifier l'exécution des peines de travail communautaire.

* Les adultes, les jeunes et les Aînés de la collectivité devraient répondre devant ces tribunaux des infractions relevant de leur compétence.

* Le système judiciaire actuel continuerait de s'occuper des crimes graves et des récidivistes.

* La cour de circuit cesserait d'exister et les auteurs de crimes graves relèveraient des bureaux, des cours et des centres de détention qui existent actuellement à Amos et à Val d'Or.

* Il faudrait coordonner le transfert des accusés et prévoir une ou des cellule(s) de détention provisoire(s) dans chaque collectivité. La responsabilité de ces lieux pourrait être confiée aux autorités locales, comme les agents de la sécurité publique.

* Les centres de réception et de détention éloignés, à Amos et à Val d'Or, devraient engager du personnel inuit et disposer de services d'interprétation. Tout le personnel non autochtone devrait suivre des cours intensifs de sensibilisation aux différences culturelles.

* Les établissements correctionnels fédéraux et provinciaux devraient offrir des programmes et

S.V.P. voir page 43

Lena Ellsworth, Coordinatrice – Soutien communautaire, Nunavut

Je suis née à Iqaluit au moment où on l'appelait Frobisher Bay. Ma mère, Rosie Naulaq, est aussi originaire de cette ville.

J'ai une belle fille âgée de neuf ans.

Avant de venir travailler à la Fondation autochtone de guérison, j'avais rempli les fonctions de secrétaire administrative à Nunavut Tunngavit Incorporated, tout comme à Northwestel, où j'étais représentante au centre d'appels. J'ai aussi agi en tant que conseillère à Innuusiqsiurvik Treatment Center à Iqaluit.


Poèmes extraits de Songs are Thoughts [Pensées en chansons]

[TRADUCTION]

LE CHANT DE LA MÈRE

C'est tellement tranquille dans la maison,
La paix règne dans la maison;
La tempête de neige gémit à l'extérieur,
Et les chiens sont couchés, roulés en boule, le museau sous la queue.
Mon petit garçon dort sur le rebord,
Il est couché sur le dos, respirant la bouche ouverte.
Son petit ventre protubérant –
Serait-ce étrange si je me mettais à pleurer de joie?

Anonyme



PAROLES

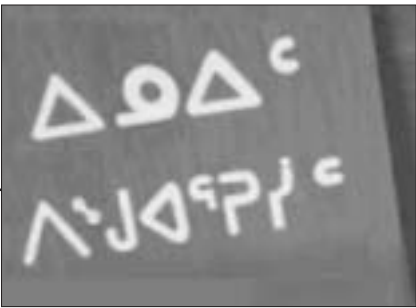
Amai-ja-ai, ja-ai, ai-ja,
Je suis un homme timide –
Une personne qui parle doucement –
Qui ne s'adonne jamais à la moquerie,
N'accablant jamais les autres de paroles méchantes.
C'est ma façon de faire,
Je suis ainsi fait,
Amaja-ja.
Des paroles causent de l'agitation,
Des paroles apportent la paix,
Des paroles expriment la vérité,
Et des paroles racontent des mensonges,
Amaja-ja-ja!

Anonyme (Umanatsiaq)

Source : SONGS ARE THOUGHTS: POEMS OF THE INUIT
[PENSÉES EN CHANSON : POÈMES INUITS]

Édités avec l'avant-propos de Neil Philip
Illustration de Maryclare Foa

ORCHARD BOOKS (New York)
ISBN 0-531-06893-5



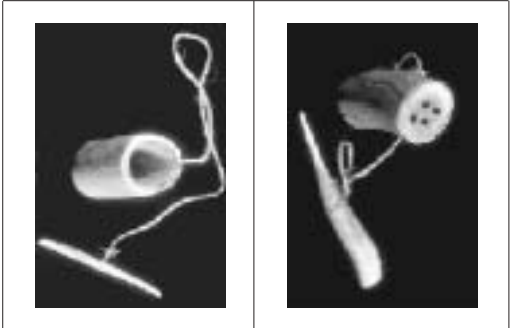
<http://www.ahs.uwaterloo.ca/~museum/vexhibit/inuit/english/inuit.html>

Bilboquet inuit

Comme indiqué sur la page principale concernant les Jeux inuits, la version inuite du bilboquet est une adaptation du jeu européen largement répandu. Dans la langue des Inuits, la population de Repulse Bay l'appelle Iyaga, alors que d'autres groupes inuits peuvent avoir un autre nom pour ce jeu. À titre d'exemple, le dessin à gauche (Gouvernement du Canada : ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien, 1975, #QS-8050-000-BB-A1), représente une femme inuite jouant avec ce jeu; Sorosilutoo est l'artiste qui l'a fait et il a intitulé son dessin Ilukitatuk. Cet artiste est originaire de Cape Dorset.



Les sculpteurs inuits font occasionnellement du matériel de jeu (des jeux) à partir de la demi-ramure du boeuf musqué, mais plus fréquemment de l'humérus d'un phoque. Normalement, on perce à l'aide d'un burin (un marteau piqueur) un trou décalé à l'une des extrémités du morceau d'os « cible », afin d'y attacher une pièce tressée de corde de tendons (de nerfs). L'autre extrémité de la corde est attachée à un éclat d'os sculpté en forme de longue épingle. Le joueur en faisant tourner l'os « cible » dans les airs essaie de le faire se poser sur l'extrémité (la pointe) de la longue épingle. Les deux photos suivantes représentent deux types différents de ce jeu. Celui de gauche montre un ossement « cible » qui a un seul grand trou dans lequel l'épingle peut transpercer la « cible ».



Jeux inuits de saut sur couverture

Le dessin suivante représente le jeu inuit de saut sur couverture. C'est un jeu que l'on joue

souvent aux festivals et à d'autres célébrations inuites, ce qui rappelle un jeu de compétition non inuite pratiqué à l'aide d'une trampoline. Sorosilutoo a fait ce dessin et il l'intitule Qumuaqataijut. Cet artiste vient de Cape Dorset.



La photographie de gauche a été prise en 1978 au Canada, dans les Territoires du Nord-Ouest, et elle représente la version de ce jeu qui vient de l'île de Holman, et à qui on a donné le nom de Nalukauq. La « couverture » servant à ce jeu est généralement faite de peau de phoque ou de peaux de morse et donc, ces peaux peuvent résister au martèlement (au choc) qui se produit chaque fois qu'un joueur retombe après un « saut ». En général, ce jeu consiste à faire des parties (des tours), le gagnant étant celui qui rebondit le plus haut. Le musée n'a pas le matériel requis pour ce jeu dans sa collection; toutefois, le musée possède un nombre d'impressions (d'estampes) et de photographies illustrant ce jeu, comme le jeu décrit ci-après.



Jeux de balles/ballons inuits

De nombreux jeux de balles (de ballons) – provenant d'ailleurs ont été adaptés par les Inuits. Le dessin ci-dessous est un jeu de balle inuit.



C'est un croquis de Sorosilutoo et il s'intitule Ajutatut. Cet artiste inuit vient de Cape Dorset (Gouvernement du Canada : ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien, 1975, #QS-8050-000-BB-A1). Ce croquis semble illustrer une modification de ce qui pourrait être le jeu de lacrosse, joué par des peuples autochtones du sud du cercle polaire arctique.

Peut-être à cause du manque de bois dans l'Arctique, les joueurs inuits tiennent des paniers sans manches en bois – des paniers pour attraper la balle. Une modification qui rappelle celle du jeu de pelote basque. En 1993, Iyola Kingwatsiak (venant aussi de Cape Dorset) a créé cette gravure sur pierre qui y est associée, l'intitulant Tossing Game. Lancer la balle est exactement ce qu'on fait dans le jeu de pelote basque. Cette gravure sur pierre originale mesure 51" x 79" et la pierre a des tons de noir et d'orange.



La gravure sur pierre suivante a été réalisée par Napachee, la fille de Pitseolak – elle est aussi une artiste inuite célèbre de la coopérative de Cape Dorset. C'est un type semblable de jeu faisant partie du groupe de jeux de balles. Créée en 1967, cette impression de gravure sur pierre est dans des tons de vert, de bleu et de noir.



Dans l'ouvrage Pictures Out of My Life, Oxford University Press, 1971, voici les propos que Pitseolak a tenus au sujet du jeu de balle :

[TRAD.] C’est de cette façon qu’on a joué ce jeu – nous lançons une balle par dessous et essayions de l’attraper avec une raquette en peau de phoque. On appelle cette raquette Autuk. La balle était faite de peau de caribou et rembourrée avec quelque chose. On avait l’habitude de jouer souvent ce jeu, même en hiver. C’était un bon jeu, mais on ne le joue plus maintenant; on suit la tendance ailleurs dans le monde.

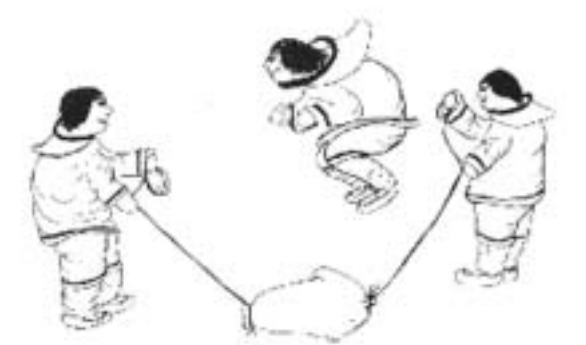


La gravure sur pierre, en haut, réalisée par Tikitu Qinnuayuak (Cape Dorset), imprimée en 1990, et intitulée Aqijut, mesure originaiement 28" x 62" et elle a comme tons du bleu, du brun et du rouge. Les Inuits jouent beaucoup d’autres jeux de balle, des jeux en cercles, avec partenaires ou multiples joueurs. Sur l’île Holman, tout comme à d’autres endroits, les Inuits jouent depuis longtemps un type de jeu de football (soccer) connu sous le nom de Akraurak ou Aqijut qu’ils mentionnent dans certains de leurs mythes. (F.H. Eger, Eskimo Inuit Games, Vancouver: X-Press, 3e édition, page 58).

Le ballon rond est fabriqué de cuir, rembourré de cheveux, de mousse, de plumes, de rognures de bois ou d’ossements de baleine. Deux équipes de joueurs se font face, une certaine distance les séparant. La balle est projetée entre les lignes jusqu’à ce qu’elle passe dans un camp de joueurs. C’est alors que tous les joueurs courent pour botter ou donner un coup de pied, projeter le ballon dans le but de leur adversaire.

Jeux inuits de sauts

Le dessin suivante représente un jeu inuit de saut. C’est un croquis réalisé par Sorosilutoo et il est intitulé Kilaujatut. Cet artiste inuit vient de Cape Dorset (Gouvernement du Canada : ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien, 1975, #QS-8050-000-BB-A1).



Au sujet du jeu de saut illustré, voici ce que Pitseolak a décrit :

[TRAD.] Nous jouions beaucoup de jeux. L’un

d’entre eux était l’Illupik – sauter au-dessus de Avatuk, le flotteur (ou le radeau) en peau de phoques dont se servent les chasseurs pour attacher les harpons dans l’intention que les phoques restent à la surface de l’eau une fois qu’on les a tués. J’entends encore les jeunes de Cape Dorset essayant de sauter l’Avatuk aux réunions du club des jeunes. (Pitseolak, Pictures Out of My Life, Oxford University Press, 1971.)

En 1970, Sorosilutoo a créé une gravure sur pierre de 18" x 24", qui a été imprimée en brun, en vert et en noir. Elle illustre un type plus complexe de jeu de saut – ce que de nombreux enfants non-inuits connaissent partout en Amérique du Nord comme le double saut à corde (saut à deux cordes), un jeu de saut à la corde très populaire.

Il est à noter que le musée n’a pas d’Avatuk dans sa collection!



Il y a un certain nombre d’autres jeux inuits de saut. À titre d’exemple, sur l’île Holman, un jeu de saut appelé Nauktak demande qu’un joueur se couche par terre les pieds contre une barrière, indique l’endroit où le dessus de sa tête touche, se lève ensuite et se met en position accroupie contre la barrière et essaie de sauter à la marque sur le sol. Qijumik Akimitaijuk Itigaminak est un jeu de saut demandant aux joueurs de tenir leurs orteils et d’essayer de sauter aussi loin que possible tout en continuant à tenir leurs orteils.

Certains jeux de saut sont combinés à un coup de pied. Dans le jeu de l’île Holman appelé Aratsiaq, une cible (comme un morceau d’ossement ou de fourrure) est suspendue à une hauteur donnée. Selon l’Association des jeux du Nord, un joueur ne peut pas être éloigné de plus de 10 pieds de la cible quand il fait un saut. Au départ du saut, le joueur a les deux pieds ensemble sur le sol; il saute pour donner un coup de pied à la cible suspendue avec un seul pied. La cible doit être nettement frappée par un pied et l’atterrissage doit être sur le pied qui a frappé la cible. L’équilibre doit être maintenu à l’atterrissage. Or le jeu se joue en parties, chacun à tour de rôle. L’ordre de l’entrée au jeu des participants est déterminé par un tirage au sort, un ordre maintenu tout au long du jeu. La cible est élevée de quelques pouces à chaque partie et les joueurs sont éliminés s’ils ne réussissent pas à frapper (un coup de pied) la cible. Tout joueur peut « refuser

» de sauter, se désister au moment où la cible est élevée au prochain niveau. Dans le jeu Akratcheak, un joueur saute et essaie de donner un coup avec les deux pieds à la cible et de retomber sur ses pieds en position debout.

Jeu inuit de la cible courante

Au départ, ce jeu était un jeu pour parier; il était joué par deux ou plus de deux hommes pendant les longs hivers. C’est parfois un jeu comportant des risques de se blesser les mains; c’est pourquoi en général les joueurs portent d’épaisses mitaines pendant qu’ils jouent!

Le rapprochement des joueurs tant du côté de la cible qu’entre eux explique d’une certaine façon le risque de blessures que ce jeu peut comporter. Au moment où la cible tourne, les joueurs essaient de la frapper chacun à son tour – l’un tout de suite après l’autre!



En 1978, un ensemble a été acheté par l’intermédiaire d’un négociant qui l’avait acquis pour le compte du musée auprès de la coopérative inuite dans le Nord du Canada. L’ossement « cible » mesure 12,4 cm de longueur x 1,5 cm de largeur. Il y a un trou de 0,4 cm de diamètre qui est ciselé au centre et à chaque extrémité. Des bouts de tendons (de nerfs) sont attachés aux trous percés à chaque extrémité. Chacune des trois « lances » ont des manches en bois d’environ 35 cm de longueur. Un bout d’ossement taillé en pointe (d’environ 8 cm de longueur) est attaché à l’extrémité de chaque manche avec des tendons, faisant en sorte que chaque lance mesure approximativement 40 cm de longueur. En se servant des tendons à chaque extrémité, l’ossement cible est suspendu dans le haut d’une hutte (cabane) ou d’une maison de neige (igloo?) et ancré au sol/au plancher. Au moment où il tourne, les joueurs essaient de planter (d’un coup sec) la lance dans le trou du centre. Le matériel de jeu ne comprenait aucun règlement, mais les sources d’information sur le terrain indiquent que les règlements varient d’un groupe à l’autre!

Jeu inuit de jonglerie

Sur l’île de Holman, les jeux de jonglerie sont connus sous le nom de Illukisaaq ou Illukitaq. Le but de ce jeu est de garder au moins trois objets en l’air aussi longtemps que possible.



Normalement, le jeu commence avec deux objets, un troisième est ajouté, et peut-être quatre ou même plus de quatre objets. Un joueur adroit peut essayer de jongler d’une seule main avec tous les objets. Il arrive qu’un chant/une chanson accompagne la « jonglerie ». Deux ou trois jongleurs peuvent être en compétition l’un contre l’autre.

Pendant les mois d’été, à l’extérieur durant la journée, un jongleur dans une compétition peut utiliser de petites pierres ou de petits ossements pour se pratiquer. L’hiver, des balles spéciales pour jongler sont utilisées pour ce jeu. Les balles de jongleurs achetées en 1979 d’une coopérative inuite pour le compte du musée ont été fabriquées de cuir de caribou; ce sont des sphères plates, cousues à la main, chacune mesurant 8 cm de diamètre. On ignore de quoi elles sont rembourrées.

Bola inuite



Une bola (boulet) était au départ une arme dont se servaient dans le passé de nombreux peuples autochtones de l’ensemble des Amériques. Alors que les peuples du sud fabriquaient leurs bolas (boulets) à l’aide d’une grande diversité de matériaux locaux, les Inuits faisaient leurs bolas à partir de tendons et d’ossements. On faisait tourner les bolas

au-dessus de la tête et on les lançait dans les pattes de l’animal dans le but d’empêtrer l’animal et de l’empêcher de s’enfuir. N’étant plus utilisée par les peuples autochtones pour les besoins de la chasse, la bola est encore utilisée parfois par les Gauchos pour le regroupement des troupeaux de vaches dans la partie sud de l’Amérique du Sud.

“Ilukitatuk” par Sorosilutoo, Cape Dorset

En 1973, une bola inuite a été achetée de la coopérative de l’Arctique, le nom étant Kiipooyaq. Si on l’étend jusqu’au bout, elle mesure 22 cm de longueur. Les trois bouts d’ossements taillés en inclinaison ont chacun un trou à une extrémité et ils sont suspendus à l’aide d’une cordelette de chanvre tissé, attachée et passant par le trou. Les trois bouts de chanvre tissé sont attachés ensemble aux autres extrémités en faisant une anse qu’on utilise comme une sorte de manche.

Une autre bola, achetée en 1979 pour le compte du musée, est faite de deux ossements d’environ 4,8 cm de longueur par 3 cm de largeur et de 1,3 cm d’épaisseur. Un petit trou est percé dans les extrémités étroites de chaque ossement et un bout de chanvre tissé est attaché dans chaque trou. Les deux autres extrémités de cette cordelette de chanvre sont nouées ensemble pour faire en sorte que la bola ait une longueur de 86,5 cm.

Il semble qu’il y a deux façons de jouer avec ce matériel de jeu. Selon la première méthode, la cible comme un morceau de bois est suspendue et on fait tourner la bola en visant la cible. La deuxième méthode est entièrement différente; ce jeu distinct à l’île Holman s’appelle Chuk Chuk. Selon cette méthode, un joueur tient les deux extrémités de chanvre attachées dans une main, et les ossements de l’autre main. Puis en laissant aller un bout d’ossement, la main tenant la cordelette de chanvre fait tourner cet ossement en direction de gauche à droite. Quand il est prêt, le joueur lance le deuxième bout d’ossement, l’envoyant de droite à gauche, tout en maintenant la direction du premier ossement. Enfin, selon la version des trois ossements, le troisième ossement est lancé et tous les trois doivent se déplacer dans leur propre arc sans empiéter sur celui des autres. Le gagnant est le joueur qui peut faire cela. Pour compliquer le jeu, on peut prendre diverses positions du corps, comme de maintenir le mouvement au-dessus de la tête du joueur ou tenir le bout du noeud de la cordelette de chanvre entre les dents et bouger la tête de haut en bas. (F.H. Eger, Eskimo Inuit Games, Vancouver : X-Press, page 108.)

Casse-tête inuit en forme de fourche

Acheté en 1979 d’une coopérative inuite dans l’Arctique, ce casse-tête n’est pas un jeu traditionnellement joué par les Inuits. C’est un produit fabriqué à des fins commerciales dans d’autres parties du monde.

L’os dorsal sculpté est une partie aplatie du bois d’animal (d’un cerf) mesurant 4 cm de longueur par 10,5 cm de largeur. Trois trous ont été percés dans cet os et une lanière en cuir nouée d’une largeur de 1 cm a été croisée en passant par les trous. Un bout rond de bois d’animal a été enfilé en travers des zigzags, des croisements. L’objectif

du jeu est de déplacer les deux bouts ronds de bois sur la même boucle sans avoir à défaire la lanière en cuir nouée.

Jeux inuits de souque-à-la-corde



Une gravure sur pierre intitulée Nushuraoto a été créée par Pitseolak en 1968. Cette impression de gravure sur pierre originale est en bleu et blanc et elle mesure 17" x 24,5". Elle représente un jeu de lutte à la corde comme il est joué à Cape Dorset. C’est un jeu représentatif des jeux de souque-à-la-corde comme ils sont joués partout dans le monde et il peut ne pas être indigène, ni associé à la culture inuite.

À l’opposé, une gravure ci-dessous sur pierre provenant aussi de Cape Dorset, a été créée par Sorosilutoo et elle s’intitule Nusutinguatut ou Ear Tugging (Gouvernement du Canada : ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien, 1975, #QS-8050-000-BB-A1). Elle dépeint un type de jeu de souque-à-la-corde qui semble être particulier à la culture inuite.



Cette compétition de Ear Tugging semble figurer dans une séquence d’un film de l’Office national du film du Canada produit en 1983 qui portait sur les jeux inuits et s’intitulait Northern Games. Une cordelette de cuir souple est attachée autour de l’oreille de chaque participant; les joueurs peuvent commencer dans la même position, mais, en tirant avec effort ou en luttant, leurs positions changent.

Une autre photo des Archives nationales du Canada montre un autre type de jeu inuit de « souque-à-la-corde », connu sous le nom de Ac Sa Raq. Dans ce jeu, les participants commencent par s’asseoir par terre les uns en face des autres, les jambes droites, les pieds placés contre les pieds de leurs adversaires. Le but est de tirer l’adversaire pour le soulever de terre.





L'accessoire ou l'instrument dont les participants au jeu se servent pour ce jeu de souque-à-la-corde est illustré à gauche. Parfois, cet accessoire est fait en bois ou il est fabriqué en utilisant un bois d'animal ou l'ivoire du morse, relié au moyen d'une courte lanière. Cet instrument sur la photo porte le nom de Aksalak et cette représentation vient de Igloolik, de l'île de Baffin (E.H. Mitchell, Canadian Eskimo Artifacts, Ottawa : Canadian Arctic Producers, 1970).

À droite, c'est la photo d'un Aksalak provenant de la collection du musée. Cette photo a été prise en 1973 par Gyta Tirearnab et elle a été achetée par le musée auprès d'une coopérative inuite dans l'Arctique de l'Est.



L'instrument mesure approximativement 8 cm de longueur par 9 cm de largeur et il est fabriqué de deux bouts d'ossements ciselés, rattachés ensemble par une pièce rigide de cuir. Cette peau brute d'animal (cuir) d'une largeur de 8 cm enveloppe chaque ossement en laissant au milieu une rainure (un creux) et elle est collée. C'est une séparation de 5 cm entre les ossements.



L'illustration de 1972 à gauche montre un jeu de souque-à-la-corde à l'aide d'un Aksalak comme celui de la collection du musée. La gravure sur pierre a été réalisée par Kalvak, un artiste de l'île Holman, et elle

a été imprimée, grandeur 18" x 24", dans des tons de brun.

Dans cette version du jeu, un homme et une femme sont debout sur un pied, les mains derrière le dos, et chacun tient un ossement de l'Aksalak entre les dents. Le but est de tirer son adversaire jusqu'à ce qu'il tombe contre l'autre personne. Cette version du jeu n'est généralement pas considérée comme une démonstration de force – mais plutôt on le joue comme un jeu visant à plaire à l'autre, ou comme activité sociale.

Un autre jeu de souque-à-la-corde de l'île Holman est décrit sur cette représentation à droite d'une gravure sur pierre réalisée en 1966 par Akourak. L'impression de gravure sur pierre est en noir et elle mesure 23,5" x 19,5". Sur cette illustration, les adversaires sont en position assise,

les pieds se touchant, tenant un bois d'animal. Comme dans les autres jeux de souque-à-la-corde, le but est de tirer l'adversaire pour l'amener à traverser une ligne désignée.



Chasse arctique



Ce jeu acheté en 1973 par le musée est produit dans les Territoires du Nord-Ouest depuis les années 1960 pour être vendu dans les boutiques touristiques qui offrent de l'art et des artifacts inuits. C'est une version du jeu standard européen « à trois rangées » (row game) connu sous le nom de Three Man Morris et, en Amérique du Nord, sous celui de Tic-Tac-Toe.

Comme la photo le montre, le matériel est présenté dans une boîte colorée mesurant 4,3 cm de longueur par 9,5 cm de largeur et 10,2 cm de hauteur représentant deux Inuits vêtus d'un parka d'hiver, jouant ce jeu dans la neige! Les informations sur la boîte sont en français et en anglais.

La planche à jouer mesurant 19,5 cm de longueur par 20,5 cm de largeur) est en cuir brunâtre avec des coins arrondis. Neuf carrés sont marqués sur la surface en noir. Chaque carré présente un dessin stylisé d'un animal rappelant diverses gravures sur pierre inuites. Imprimés sur un coin de la planche se trouvent le nom du fabricant et la date du dépôt légal. Une lanière en cuir(49 cm de longueur par 1 cm de largeur) a été placée dans la boîte pour permettre d'attacher la planche une fois qu'on l'a roulée. Le jeu comprend six ossements de bois d'animal qu'on utilise comme pièces de jeu. Chacun a 3,5 cm de diamètre et 0,6 cm d'épaisseur. Sur trois de ces pièces, les dessins des animaux sont tracés en noir et, sur les trois autres, des dessins similaires sont en rouge. Une feuille de directives en français et en anglais a été ajoutée à cette boîte.

Jeu de pari et casse-tête inuit avec des ossements

Acheté en 1973 par le musée auprès d'une coopérative inuite de Pelly Bay, ce jeu est original, particulier. On l'appelle Inukat ou jeu de pari avec des ossements. Ce sac est fait de cuir de caribou et il a 21,5 cm de longueur par 16,5 cm de largeur. Sa texture est rugueuse. C'est un sac plus large du bas que du haut et il est de forme conique, ayant 11 cm de largeur à l'encolure. Les côtés sont cousus à la main. La lanière qui attache le sac est de 43 cm de longueur et elle est reliée à un des côtés cousus.

Ce sac comprend environ 41 ossements d'animaux – certains viennent des phoques, d'autres d'oiseaux. Avec les ossements, on trouve une autre lanière mesurant 63 cm de longueur et 5 cm de largeur, attachée à un noeud coulant à une extrémité. On donne des directives avec ce jeu. En fait, ce jeu semble être un mélange de « casse-tête » et de « repêchage ».

La façon de jouer ce jeu

Dans E.H. Mitchell, Canadian Eskimo Artifacts, Ottawa : Canadian Arctic Producers, 1970, Père Van de Velde, un missionnaire jésuite belge et ethnologue qui a vécu de nombreuses années chez les Inuits dans l'extrême Arctique, décrit ce jeu de Inukat. La description qu'il en fait est presque identique à l'impression que le musée a obtenu de cet objet. Voici la description du Père Van de Velde :

[TRAD.] Ce jeu comprend un sac d'ossements mélangés, les plus courants étant des ossements du tarse des nageoires des phoques, des ossements du tarse d'oiseaux et d'ours polaires.

Ce jeu a plusieurs variations, dont l'une d'entre elles est de former de petits tas d'ossements, permettant à plusieurs joueurs d'être participants. Au signal, les joueurs répartissent leurs ossements en rangées et entreprennent de reconstruire l'anatomie osseuse d'une nageoire arrière de phoque. La chance et l'habileté en zoologie démontrées en réunissant en premier la nageoire d'un phoque déterminent qui est le joueur gagnant. Les ossements tarsiens autres que ceux du phoque sont autorisés, mais le jeu devient compliqué du fait qu'on n'admet pas l'utilisation de certains ossements.

Une forme populaire de ce jeu d'ossements consiste à insérer dans l'extrémité ouverte du sac une lanière mince avec un noeud coulant. L'ouverture du sac est tenue fermée avec les doigts, et inversé, le noeud coulant est ensuite tiré serré. Celui qui peut extraire le plus grand nombre d'ossements contenus par le biais du noeud est le gagnant. Tous les ossements sont identifiés par des noms fictifs et, selon les versions du jeu, ils ont des valeurs précises.

Jeux

L'exemplaire de la lithographie suivante est intitulé Inugaktuuk (jeu d'ossements) et cette lithographie a été réalisée par Mayoreak Ashoona (Cape Dorset) en 1993. L'original mesure approximativement 56" x 76" et il est imprimé noir sur blanc. Au-dessus du dessin, on voit une rangée d'autres outils utilisés pour la chasse. Même si l'exemplaire du musée, en ce qui a trait au matériel de jeu, provient de la Pelley Bay, ce jeu semble être assez courant partout dans l'Arctique.



Jeux de fléchettes (de dards) inuits

Dans les trois-quarts du monde non inuit, dans les bistrots et les tavernes, de nombreuses personnes mettent à l'épreuve leurs habiletés en lançant une fléchette, un petit projectile empenné, muni d'une pointe, contre une cible attachée à un mur. Ces fléchettes, projectiles empennés, marquent une évolution depuis les flèches – comme l'arc et les flèches!

À l'opposé, un jeu de fléchettes inuit a évolué à partir d'une autre source; il est joué assez différemment des jeux de dards en usage dans les bistrots et les tavernes. Dans l'attirail d'instruments traditionnels qu'utilisait le chasseur inuit, il y avait un certain nombre d'outils servant à percer des trous. Un, entre autres, était le Niortut – une flèche faite de bois de caribou ayant une pointe fabriquée à l'aide d'un os de caribou ou d'ours polaire, mais, plus tard, la pointe a été effectuée à l'aide d'une pièce de métal comme un clou. L'extrémité supérieure de la flèche était en fuseau pour être ajustée à un os, « un embouchoir en os »– le Kingmiark. Un outil semblable était le Puttu – servant à faire des trous dans une matière dure. Un troisième outil, le Kikiadlaksit, était utilisé tout particulièrement pour percer des trous dans le raccordement bout à bout et le blocage d'une charpente de kayak. (E.H. Mitchell, Canadian Eskimo Artifacts, Ottawa : Canadian Arctic Producers, 1970).



Cette photographie (à gauche) montre un Niortut. Il a été acheté en 1979 par le musée auprès d'une coopérative inuite. Le Niortut mesure 16,5 cm de longueur, 3,1 cm de largeur et 1,5 cm d'épaisseur. L'information obtenue avec l'objet indique que, s'il est utilisé dans le contexte d'un jeu traditionnel inuit, voici ce qui se produit. Un autre objet est placé au sol comme cible ou une cible est improvisée, creusée dans le sol ou la neige. Le Niortut pouvait aussi

S.V.P. voir page 43

Entretien avec Allan

... suite de la page 11

Je pense que certains d'entre eux ont été indemnisés pour l'abus qu'ils ont subi. Je suis heureux maintenant que les personnes des Premières Nations et les personnes métisses et inuites qui sont allées au pensionnat ont maintenant de l'argent pour suivre des programmes; c'était aussi bon d'entendre la ministre qui disait que les gens (le gouvernement) étaient désolés.

J'ai terminé ce programme, je suis devenu un conseiller des services aux alcooliques et aux toxicomanes dans ma ville. La dernière journée où j'ai bu, c'était le 7 novembre 1994; ce jour-là, j'ai été mis en prison et nous sommes aujourd'hui le 10 janvier 2004. Depuis ce jour-là, je suis à jeun, abstinent. J'ai été incarcéré il y a neuf ans. Je ne bois pas d'alcool et j'ai ma fille avec moi.

Dès que je suis arrivé à – non pas aussitôt que je suis arrivé là – bien, pendant que j'étais à Edmonton, j'ai entendu parler de cette fondation – je regardais les nouvelles. J'ai entendu Peter Mansbridge parler de la Fondation autochtone de guérison. Il a dit que le gouvernement fédéral avait mis de côté 350 millions de dollars pour la guérison des Autochtones. Vous savez. Et je pense que c'est le même jour – quelqu'un quelque part a dit – je pense que c'était un prêtre catholique ou de l'Église pentecostale – je sais que ce n'était pas un ministre anglican.

De toute façon, c'était un ministre d'une Église presbytérienne ou quelque chose comme cela. Je l'ai entendu dire : « Au nom de cette Église, nous voulons dire à toutes les personnes autochtones qui étaient sous notre garde comme nous regrettons les abus sexuels, les abus physiques dont elles ont été victimes. » Et quand j'ai entendu cela, j'ai pleuré. C'était il y a quelques, quatre ou cinq ans. Je ne suis pas certain quand c'était. Tout cela est arrivé au début de 1998. Jane Stewart a annoncé – ils ont présenté des excuses. Le gouvernement a présenté des excuses, l'Église, quelques autres Églises ont présenté leurs regrets. Pas l'Église catholique, mais les autres.

Quand j'ai entendu cette annonce, j'ai senti, vous savez, que finalement, les gens qui avaient fréquenté les pensionnats seraient entendus. Ils avaient maintenant du financement pour suivre des programmes, pour se rétablir. Je pense que certains d'entre eux ont été indemnisés pour l'abus qu'ils ont subi. Je suis heureux maintenant que les personnes des Premières Nations et les personnes métisses et inuites qui sont allées au pensionnat ont maintenant de l'argent pour suivre des programmes; c'était aussi bon d'entendre la ministre qui disait que les gens (le gouvernement) étaient désolés.

En ce qui me concerne, je ne suis pas trop certain de ce que je veux obtenir du pensionnat où je suis allé, celui de l'Église anglicane. Est-ce que je veux des excuses ou de quelconques regrets, ou de l'argent? Vous savez. Moi, je pense que la chose la plus importante serait de dire à ma mère et à mon père : « Nous regrettons d'avoir pris votre fils. » Vous savez, je suis passé au travers de tout le système, mais je pense que dans mon cas, je me sentirais beaucoup mieux si on présentait des regrets à ma mère et à mon père. Ma mère n'est plus de ce monde... mais je suis certain qu'elle connaît tout à ce sujet...

... Quand j'ai entendu dire que des dames, trois femmes venaient nous visiter ici à Kogluktuk pour parler de ce programme, j'ai dit « Wow, elles sont ici? » J'avais entendu parler de ce programme il y a cinq ans et maintenant, les voilà, ici en ville. Et si quelqu'un un jour entend ce message, peu importe qui vous êtes, eh! bien, je pense qu'on peut dire qu'il y a de l'espoir. Au revoir.

Entretien avec Rachael

Je m’appelle Rachael Horn. Je suis coordonna-
trice du programme de mieux-être communau-
taire à Povungnituk et c’est essentiellement cela.
Je vis dans cette collectivité depuis environ douze
ans et je remplis une grande diversité de fonc-
tions. J’avais travaillé dans une école secondaire
pendant un certain temps, puis j’avais occupé un
poste dans des compagnies aériennes durant une
courte période; en fin de compte, je suis arrivée à
Povungnituk – d’abord à titre d’agente ou moni-
trice de loisirs et ensuite, en tant que coordonna-
trice du mieux-être.

Je n’avais pas prévu occuper un emploi dans ce
domaine-là, mais je crois qu’à Povungnituk, une
des manifestations très visibles, évidentes, c’est
que les gens reconnaissent la nécessité d’opérer
des changements. Je voulais faire partie de ce
mouvement, pouvoir aider là où je le pouvais –
faciliter la réalisation de la vision de Nunavut en
secondant les efforts des Inuits qui visent à
devenir des dirigeants et des modèles dans le con-
texte de cette vision qu’ils ont pour le Nunavut et
ses collectivités. Voilà où je me situe en ce
moment.

Au moment où le Nunavut a été établi, la nou-
velle autorité législative a présenté un document,
Butter’s Mandate, énonçant sa vision à l’inten-
tion de la population de Nunavut dont la réalisa-
tion s’étend sur une période de cinq, dix et vingt
ans. Le mieux-être des gens fait partie de cet
énoncé; on y fait référence aux traumatismes et
aux problèmes attribuables à la rapidité des
changements provoqués par le fait de passer de
l’état de peuple vivant des ressources de la terre à
celui d’un peuple voulant développer un terri-
toire au vingt-et-unième siècle. Beaucoup de per-
sonnes en ville ont grandi sur cette terre, sont
nées dans des igloos. Ces adultes âgés entre trente
et cinquante ans représentent la génération ayant
fréquenté les pensionnats. Tandis que les enfants
actuellement à l’école constituent la première
génération pouvant aller à l’école secondaire et
compléter leur douzième année à Povungnituk.

Au moment de la publication de Butter’s man-
date, élaborer un plan pour le mieux-être, tout
comme effectuer une planification économique
et autres aspects, ont été les premières mesures
prises. Povungnituk a été une des premières col-
lectivités qui a vraiment présenté un plan pour le
mieux-être conçu par les gens. À cette étape,
nous avons identifié que la population avait une
vision claire, solide, pour l’avenir de cette collec-
tivité. Les dirigeants étaient très forts et ils
avaient une vision, ainsi que des connaissances
traditionnelles, à mettre de l’avant. Par contre, ils
manquaient vraisemblablement d’idées quant à la

ce que nous essayons de faire,
c’est d’amener les jeunes à mieux
connaître leur héritage culturel
et les amener à acquérir le savoir
traditionnel

façon de traduire cette vision dans des faits/de la
concrétiser. Je pense que notre partenariat à
Nunavut vise à assister les dirigeants (la popula-
tion) dans la réalisation de leur vision en accep-
tant d’être l’instrument au service des Inuits en
vue de l’accomplissement de leur vision. Il ne
s’agit pas de leur imposer nos croyances occiden-
tales, mais bien de trouver comment nos compé-
tences occidentales peuvent s’harmoniser à leurs
capacités et leurs connaissances traditionnelles et
culturelles pour réaliser la vision de Nunavut et
réussir à instaurer un état de mieux-être dans
leurs collectivités.

C’est ma propre perspective (ma façon de voir).
Ma place dans cette ville – c’est d’être un outil de
soutien en m’efforçant de connaître et de bien
comprendre où le savoir traditionnel peut s’appli-
quer, exercer une action, au vingt-et-unième siè-
cle; d’aider aussi les jeunes à comprendre qu’en
parlant à leurs Aînés, ils peuvent y puiser des
forces, peuvent devenir forts à leur contact et
envisager des possibilités, des réalisations poten-
tielles pour les jeunes.

Il y a trois ans, alors que nous étions en train
d’élaborer le plan pour le mieux-être de la collec-
tivité, les jeunes, de même que d’autres groupes
dans la ville comme les Aînés, ont été consultés;
on leur a demandé de faire connaître leur per-
spective, d’indiquer de quelle façon ils voulaient
voir le mieux-être de la collectivité se développer.
Pendant ces discussions, le comité des jeunes a
préparé un document précisant que leur façon de
concevoir le mieux-être, c’était qu’ils obtiennent
du soutien de leurs pairs (par l’entraide). Ils
voulaient avoir un endroit qui leur appar-
tiendrait, dont ils seraient maîtres. Ils voulaient
que des conseillers formés en aide mutuelle (en
aide entre les pairs) leur viennent en aide pour
remédier à leurs problèmes. C’est pourquoi, à
partir de ces idées, nous avons élaboré un plan de
prévention spécialement conçu pour les écoles.
Nous avons recruté et formé quatre jeunes de
Povungnituk comme conseillers pour qu’ils tra-
vaillent auprès des jeunes de la ville, directement
avec eux et de façon individualisée. Les jeunes
voulaient aussi l’établissement d’une ligne d’é-
coute téléphonique qui assurerait une interven-
tion immédiate en cas de crise et un aiguillage
vers les services professionnels, qu’il s’agisse des
services sociaux ou de la GRC ou du refuge pour
femmes violentées.

Nous leur avons aussi obtenu un bâtiment qu’ils
ont converti en centre pour les jeunes. Nous les
avons appuyés par l’intermédiaire d’un coordon-
nateur pour les jeunes assurant l’encadrement des
deux groupes de jeunes en ville. Il y a un groupe
de jeunes « senior » et un groupe « junior » qui



assurent réellement le fonctionnement ou l'organisation en ville des activités destinées aux jeunes. Nous supervisons les centres pour jeunes pour qu'ils soient des endroits sûrs où les jeunes se sentent à l'aise, en sécurité, où ils savent que rien ne portera atteinte à leur santé, que l'environnement est positif et sain. Nous offrons aussi des services d'alimentation pour les jeunes qui, pour une raison ou pour une autre, n'ont pas mangé. Nous leur servons à manger. C'est un endroit tranquille qui leur permet de faire leurs devoirs s'ils le veulent. Nous avons des ordinateurs mis à leur disposition. S'ils veulent seulement se détendre et regarder la télévision ou écouter de la musique, ils peuvent le faire également. En résumé, ce sont les grandes idées/directions sur lesquelles repose ce programme spécial de prévention.

Ce programme se rattache à la Fondation autochtone de guérison étant donné que, dans le cas des jeunes, particulièrement ceux de cette région du Nunavut et de Povungnituk, les problèmes majeurs sont liés à la perte de la culture, ce qui est directement associé à la fréquentation des pensionnats, alors que les parents et les grands-parents de ces jeunes ont été retirés de leur collectivité, ont été contraints à ne plus utiliser leur langue, à ne venir qu'une fois par année chez eux, ayant l'impression lors de ces visites d'être étrangers/différents ou de ne plus appartenir au milieu. Les jeunes ont définitivement été victimes de ces pertes. Il y a peu de communication entre les jeunes et les Aînés. Depuis quelques années, grâce au plan pour le mieux-être, la situation a commencé à changer; ce que nous essayons de faire, c'est d'amener les jeunes à mieux connaître leur héritage culturel et les amener à acquérir le savoir traditionnel. C'est par le biais du programme pour l'avenir, de même que des partenariats entre les centres destinés aux jeunes et les groupes de jeunes, qu'on essaie d'atteindre ces objectifs.

Maintenant, parlons des activités. Tout au long de l'année, les jeunes participent à différentes activités de la collectivité. Une des composantes de la vision que les jeunes voulaient vraiment réaliser en premier lieu, eh! bien, elle se divise en deux parties très importantes. Tout d'abord, ils veulent être très visibles dans la collectivité et démontrer leur capacité de devenir de futurs dirigeants de la collectivité. En deuxième lieu, ils veulent se joindre aux Aînés pour réapprendre à communiquer avec eux et acquérir les habiletés traditionnelles qui existaient dans le passé.

Pour ce qui est du premier objectif, nous leur avons prêté main-forte pour organiser les activités pendant les jeux de Noël. Cette année, le 31 décembre, le groupe de jeunes a organisé et assuré le fonctionnement des célébrations de fin d'année de la collectivité. Ils ont organisé un festin, un grand repas de dinde pour toute la communauté; ils ont nettoyé les dindes, ils les

Ce qu'on a constaté chez bien des jeunes en ville, c'est qu'ils ont beaucoup de potentiel, d'aptitudes, mais ils manquent d'estime de soi et d'assurance; ils n'osent pas se lancer, faire des essais, ou bien ils abandonnent ce qu'ils entreprennent

ont fait cuire et ils les ont servis. Ce repas a été suivi d'une danse et de jeux pour lesquels ils ont attribué des prix. Selon moi, cette soirée a été une réussite incroyable; sans l'aide des adultes, ils ont pour ainsi dire organisé une fête à laquelle mille cinq cents personnes de la ville ont participé. Ce qui s'est très bien passé. De plus, ils l'ont déjà fait dans le passé; environ à tous les deux mois, ils organisent une danse pour les jeunes et ils invitent tous les jeunes de la ville, ce qui peut représenter quatre à cinq cents jeunes. Pendant le natik follicks, un festival au printemps, (natik est un phoque) ils organisent une danse. Ils prennent une part très active aux jeux et ils veulent gagner; il s'agit plus de jeux traditionnels, des sports du Nord, la chasse aux phoques, le tir de précision, les jeux d'adresse du pied pour les enfants et honey bag tosses [jeux de poches]. C'est plaisant.

Les jeunes ont aussi participé à un camp de musique l'année dernière. Ce camp de musique a été organisé par des professeurs de l'école secondaire, mais les groupes de jeunes les ont aidés très activement; ils ont demandé aux jeunes de trouver /d'apporter des guitares ou des tambours, ils ont fait appel à leurs habiletés et ils ont renforcé leur confiance en soi. Ce qu'on a constaté chez bien des jeunes en ville, c'est qu'ils ont beaucoup de potentiel, d'aptitudes, mais ils manquent d'estime de soi et d'assurance; ils n'osent pas se lancer, faire des essais, ou bien ils abandonnent ce qu'ils entreprennent. C'est pourquoi le fait de fixer de petits objectifs et de les atteindre s'avère très important, les centres pour les jeunes ayant ainsi beaucoup de succès parce qu'ils aident les jeunes à se fixer de petits objectifs.

L'année dernière, il y a eu également quelques camps offerts. Un camp au printemps a permis au groupe de jeunes de participer à des activités traditionnelles. Chaque fin de semaine, quatre Aînés se sont occupés de sortir trois ou quatre jeunes chacun du vendredi au lundi. Ils ont fait de la chasse traditionnelle, de la pêche et du camping et ces activités se sont très bien passées. Environ neuf fins de semaine ont été consacrées à ce genre d'activités. Au cours des derniers

camps du printemps, nous avons été en mesure d'associer peut-être quinze jeunes à un groupe d'Aînés, ce qui, croyons-nous, a permis grâce à ce moyen de toucher un nombre aussi élevé que possible de jeunes. Par cette participation des jeunes, nous avons probablement réussi à avoir soixante à soixante-dix jeunes qui ont fait une sortie cette fin de semaine-là.

Le fait de permettre à des jeunes d'aller en camping, c'est important, étant donné qu'ils sont nombreux ceux dont les parents et les membres de la famille (la parenté) font régulièrement ce genre d'activités. Par contre, il y a d'autres enfants/adolescents en ville qui n'ont jamais eu la chance d'aller à l'extérieur (en forêt), des jeunes dont les parents ne pratiquent plus la chasse traditionnelle. De cette façon, ils ont eu la possibilité d'acquérir le savoir-faire traditionnel, de rencontrer des Aînés et de leur parler simplement, ouvertement de ce qu'ils pensent (de ce qu'ils ont en tête) et d'apprendre à leur contact. Cette expérience a été formidable.

Pendant l'été, on a encore offert cette possibilité à environ vingt-cinq jeunes pendant deux semaines, jumelés à, je pense, dix Aînés. Ils ont construit des cabanes qui peuvent servir pour d'autres futurs camps de jeunes. Encore une fois, cette expérience a été positive car, en plus, d'acquérir des habiletés traditionnelles, ils ont aussi aidé à construire des cabanes pouvant être utilisées par la communauté. Oui, ces cabanes sont permanentes. Cette initiative a été stimulante, passionnante.

Le groupe de jeunes « senior » (plus âgés) exercent une surveillance sur ceux du groupe « junior ». Une fois de plus, c'est vraiment de leur propre initiative et dans le cadre de leur propre vision qu'ils sont passés à l'action. Au départ, le groupe de senior ne voulait pas que les plus jeunes se tiennent au centre des jeunes. Ceux-ci avaient l'impression qu'ils seraient sous-estimés, critiqués, rabaissés par les plus vieux qui voulaient s'y tenir. Les plus vieux ont finalement pensé que si les plus jeunes formaient leur propre comité et avaient du temps réservé pour eux au centre des jeunes, s'ils pouvaient organiser leurs propres événements, amasser des fonds pour s'autofinancer et sentir qu'ils avaient apporté une contribution, ils représenteraient pour eux un bon partenariat à établir. Le groupe de senior a donc organisé leurs frères et soeurs plus jeunes ainsi que les amis de leurs frères et soeurs plus jeunes. C'est ainsi que ces plus jeunes ont formé leur

propre comité et, maintenant, les deux groupes joignent leurs efforts en bons partenaires, certaines activités étant réalisées ensemble comme un comité collectif et, dans d'autres cas, le comité des plus jeunes en mène seul la réalisation. De la même façon, les plus vieux font leurs propres activités.

Pendant l'été, ils planifient des gros barbecues pour attirer plus de membres dans leurs deux

Entretien avec Rachael

comités et aussi pour attirer l’attention du public sur le centre des jeunes. C’est une bonne façon de le faire.

Nous avons commencé petit. Au moment où nous avons démarré le projet, nous étions encore au stade des discussions pour obtenir un centre pour les jeunes. Il y avait quelques bâtiments que nous considérions, mais il n’y avait rien de bien approprié. Notre premier objectif important consistait à former nos intervenants par de l’aide mutuelle/aide entre pairs. Pour nous, c’était ce qui était vraiment très important. Nous voulions nous assurer qu’ils avaient certaines compétences et qu’ils avaient confiance en leurs propres capacités si des jeunes allaient vers eux, qu’ils sauraient de quelle façon traiter des problèmes ou de quelle façon juste écouter et de quelle façon faire participer les autres.

Probablement une fois par mois, oui je dirais une fois par mois, nous donnons une formation quelconque portant sur l’entraide ou aide par les pairs qui varie selon qu’il s’agisse d’une formation informelle donnée par les travailleurs sociaux ou d’une formation structurée offerte par le collège Arctic. Au cours des deux dernières années, ce que nous avons fait, c’est de faire fonctionner ce projet. Il y a quatre membres du personnel qui y travaillent sur une base régulière, mais nous avons probablement formé environ douze à quinze jeunes à des niveaux différents. C’est ce que nous avons fait de plus important. Plus nous rencontrons de jeunes, plus nous sommes capables de prendre contact avec les jeunes pour leur expliquer en quoi consiste le mieux-être pour la collectivité et pour quelle raison ils sont importants/ont un rôle à jouer dans la réalisation de cet objectif. À mon avis, c’est là un pas énorme dans la bonne direction.

L’école secondaire a mis sur pied une association athlétique pour ses élèves du secondaire. Ils ont pratiquement acheté l’arcade en ville, une arcade destinée aux jeunes, bravo! Et ils se servent des fonds pour financer les événements sportifs. À l’école secondaire a mis sur pied une association athlétique pour ses élèves du secondaire. Ils ont pratiquement acheté l’arcade en ville, une arcade destinée aux jeunes, bravo! Et ils se servent des fonds pour financer les événements sportifs. À l’école secondaire, les membres du personnel sont très bons et ils encouragent les jeunes à s’exprimer à l’aide des sports. Dans notre communauté, les sports, c’est très important. Je pense qu’un bon soixante-quinze pour cent des jeunes de l’école secondaire font partie d’une équipe de sport.

Se rapportant à cet aspect, il y a un effet anti-décrochage. Les élèves doivent respecter une certaine assiduité à l’école, je pense, quatre-vingt pour cent d’assiduité, pour pouvoir jouer dans une équipe sportive et voyager. Grâce à cette association propriétaire de l’arcade, il y a suffisamment d’argent pour permettre aux équipes sportives de voyager; chacune de ces équipes est capable de se déplacer deux, trois fois par année, ce qui se compare avantageusement à d’autres collectivités qui peuvent passer toute une année sans pouvoir voyager parce qu’elles n’arrivent pas à amasser assez de fonds en organisant des danses pour les jeunes ou autres activités.

S.V.P. voir page 44



“A Nomadic Life” first appeared in the November/December 2003 issue of *Above & Beyond, Canada’s Arctic Journal*. The Aboriginal Healing Foundation thanks Mr. Irniq and *Above & Beyond* magazine for authorizing its reprint. © *Above & Beyond, Canada’s Arctic Journal*.

Une vie nomade Entre deux mondes

Peter Irniq,
Commissaire du Nunavut.

À cette école, on me donnait des coups de verge en bois sur les mains si je parlais ma langue, l’Inuktitut. « Que je ne t’entende jamais parler cette langue encore une fois dans la salle de classe, » me disait l’enseignant.

Je suis né dans un igloo et j’y ai vécu les onze premières années de ma vie. Vivant dans un igloo, il fallait sortir dehors dès qu’on se levait, une tradition du nom de ittuqtarniq, c’est-à-dire la capacité de pouvoir sortir dehors le matin pour voir quelle température il ferait et pour respirer l’air pur. Je suis né au déclin du mode de vie inuit et j’ai vu le début de l’ère spatiale.

Lorsque nous voyagions en traîneau (transport par attelage de chiens)jusqu’à Naujaat-Repulse Bay et que nous entrions au magasin de la Compagnie de la Baie d’Hudson, nous disions toujours Qablunaaqsunni mamaqtualuqāk – « l’odeur de Qablunaaq qu’on sent est délicieuse ». On faisait référence à la bonne odeur des tissus, des vêtements et des objets de Qablunaaq. J’imagine que le fait de vivre dans un igloo dégageait sa propre odeur, quelle que soit l’odeur, peut-être que c’était celle de la peau de phoque. Ça sentait plutôt bon.

En 1958, à l’âge de onze ans, on m’a amené à un pensionnat. C’était avant que j’aie eu la chance de vivre pleinement ma vie et de bien comprendre le mode de vie inuit qui devait être le mien. Comme bon nombre d’enfants inuits de Kivallirmuit/Amitturmiut et de Nattilingmiut, je suis un pur produit du système des pensionnats de l’Église catholique romaine. Quand un prêtre catholique (romain) est venu me chercher à notre camp éloigné de chasse et de pêche en août 1958, je ne crois pas qu’il se rendait compte de toute l’importance des répercussions que cette décision aurait sur moi et sur ma famille. Il m’a amené par bateau jusqu’à Naujaat et, quelques jours plus tard, on m’a envoyé en avion à Igluligaarjuk (Chesterfield Inlet) où j’ai fréquenté le Sir Joseph Bernier Federal Day School [l’externat fédéral Sir Joseph Bernier]. À cette école, on me donnait des coups de verge en bois sur les mains si je parlais ma langue,

l’Inuktitut. « Que je ne t’entende jamais parler cette langue encore une fois dans la salle de classe, » me disait l’enseignant.

Igluligaarjuk se trouve à environ 300 kilomètres au sud de ma ville d’origine de Repulse Bay. Je suis passé d’une tente de 12 pi. x 14 pi. qui servait de demeure pour les cinq personnes que nous étions à un immense édifice de trois étages; pour moi, c’était la première fois que je passais la nuit dans un édifice (bâtiment). Ça sentait si bon dans cet immense édifice qu’était Turquetil Hall. J’ai porté des souliers pour la première fois; j’ai trouvé cela un peu inconfortable puisque j’étais habitué à chausser des bottes en peau de phoque. On nous faisait prier au moins 10 fois par jour. En classe, on nous montrait à lire des histoires sur Dick, Jane et Spot. Je détestais les repas qu’on nous servait. Parfois, on nous servait, les garçons et les filles inuits, de la viande de vache congelée ou de la soupe à la mie de pain; mon repas favori était le corned-beef (boeuf salé). On nous servait ce boeuf salé une fois par semaine. Ils nous servaient aussi du maktaaq (la peau et le petit gras/le blanc de baleine) et de l’omble chevalier (l’omble arctique), et cela aussi une fois par semaine. J’avais toujours hâte de manger du maktaaq parce que c’était un mets que je mangeais assez souvent chez-moi à Naujaat. L’omble arctique était bon aussi, mais il n’avait jamais aussi bon goût que le poisson de chez-moi.

Nous retournions chez-nous, dans notre collectivité, chaque année au mois de mai pendant quelques mois jusqu’au moment du retour à l’école au mois d’août. L’objectif poursuivi était l’assimilation, c’est-à-dire réussir à intégrer les Inuits à l’ensemble de la société canadienne. Dans mon cas, ils n’ont pas réussi. Je parle toujours ma langue et je vis ma culture.

Alimentation traditionnelle

suite de la page 6

lagopède, l’omble et les oeufs de poisson. On peut trouver des protéines dans les produits céréaliers et dans les produits laitiers, de même que dans d’autres aliments comme des fèves au lard et des pois secs.

Gras
Les graisses (matières grasses) nous donnent de l’énergie, nous permet de garder notre chaleur naturelle et de protéger les organes du corps. Le petit lard du phoque et, le blanc de baleine, ainsi que les poissons gras comme l’omble et la truite, nous donnent des acides gras du type oméga-3, ce qui aide à prévenir les maladies cardiaques et à prévenir le cancer. Le gras contenu dans les viandes traditionnelles, comme le caribou et le boeuf musqué, est très faible (1-2 %) si on le compare aux 12-20 % contenu dans la viande du boeuf, du porc ou de la volaille. Même si les graisses traditionnelles comme le phoque, la baleine, le morse et le poisson nous procurent d’importants nutriments pour la santé, une quantité trop élevée de toute forme de graisse (traditionnelle ou du commerce) n’est pas bonne pour la santé.

LES PHOQUES ET L’ALIMENTATION SAINES DES INUITS

Suite de la page 12

Saine alimentation!

La graisse de phoque peut être utilisée comme trempette pour accompagner les algues (le varech ou le goémon), le poisson ou les viandes comme le caribou séché. Mélangez aussi cette graisse avec des petits fruits sauvages pour faire de la « crème glacée » ou pour conserver les baies ou petits fruits.

Inspiré des séries de fiches d’information sur la nutrition (Aliments traditionnels inuits) : Produit par les Conseils de santé de Baffin, Inuvik, Keewatin et Kitikmeot, en collaboration avec les programmes de santé communautaire, Département de la santé et des services sociaux, Gouvernement des Territoires du Nord-Ouest. Modèle élaboré par la Nation Dénée et Services de santé régionaux de Mackenzie. Mars 1996.

Pour obtenir plus d’information sur les bienfaits des aliments traditionnels inuits, consultez :

http://www.naho.ca/inuit/english/country_food.php

<http://www.irc.inuvialuit.com/cultural.foods.asp>
<http://www.itk.ca>
http://www.itk.ca/english/itk/departments/enviro/wildlife/seal_n.htm

PRÉVENTION DU SUICIDE CHEZ LES INUITS

Suite de la page 18

mettais en colère, et je ne lui disais rien. Même quand je revenais à la maison, je ne lui parlais plus de cela, j’avais tout oublié. Je la laissais avec la peur. Quand est-ce que la prochaine fois viendra où il se mettra en colère encore? Au moins, aujourd’hui, elle sait pourquoi je me fâche, parce que je le lui dis. Je lui parle. Je la réconforte.

Elle s’est lentement habituée à l’idée que j’étais différent parce que j’ai discuté avec elle. Je peux pleurer avec elle, alors qu’avant, elle pleurait seule. Elle n’avait personne avec qui pleurer. Je la laissais toujours là debout, en pleurs. « Okay, tu veux pleurer? Pleure. » Mais maintenant je la prends dans mes bras et je pleure aussi et je lui dis : « Vas-y chérie, pleure. Laisse cela sortir. Je suis ici pour toi. » Je commence à comprendre notre relation. Ma relation avec ma famille aujourd’hui n’est pas aussi parfaite que je le souhaiterais. Ma femme doit encore mettre beaucoup du sien dans les choses que nous faisons.

Il y a juste un mois, elle m’a dit qu’elle doit rétablir sa confiance. Je lui donnerai tout l’espace

dont elle a besoin. Aujourd’hui, on a un foyer heureux parce que je continue à travailler sur moi-même. Ce que j’essaie de faire maintenant, c’est de faire ce que je veux faire, travailler avec les gens. Je subviens encore aux besoins de ma famille. C’est vraiment plaisant. J’ai appris à prendre du temps pour moi quand j’ai besoin d’isolement. Cet après-midi, je voulais sortir de la réunion parce que j’avais besoin d’être seul. C’est pourquoi j’avais besoin de sortir de la réunion aujourd’hui. Je réalise que ma femme est heureuse. Je peux le dire avec certitude qu’aujourd’hui, je jouis de la vie parce que j’aime ma famille. J’aime mes enfants. J’aime mes petits-enfants. Je peux rire, plaisanter, être joyeux, avoir du plaisir avec ma femme, ne pas rire d’elle mais rire avec elle. Avoir du plaisir. Il y a encore bien des choses qu’on a besoin de corriger, mais, au moins, on sait qu’on peut se parler de cela. J’ai encore bien du chemin à faire. J’ai causé bien du tort à ma famille, les rendant méfiants, à cause de la façon dont je les ai traités, la violence que je leur ai fait subir. Ce que je sais aujourd’hui, c’est que c’était mal – c’est à cause de toute la souffrance,

les malheurs que j’ai subis dans le passé – la violence que j’ai subie dans les pensionnats.

Je ne rejette pas le blâme sur les autres. J’ai pardonné à beaucoup de personnes qui m’ont fait souffrir; je suis allé vers beaucoup de gens et je leur ai exprimé mes regrets. J’ai encore beaucoup de chemin à faire. Mais au moins je peux m’améliorer, une journée à la fois.

En finissant, je voudrais vous remercier d’être venus chez nous et d’être venus entendre mon histoire. Si cela peut aider quelqu’un à sortir de sa coquille comme je l’ai fait, j’en suis heureux. Je peux juste dire que j’ai causé beaucoup de torts en ce monde, dans cette communauté. J’ai bon espoir, qu’un jour, je pourrai rendre ce que la communauté m’a donné : du réconfort, une maison et une famille tendre et affectueuse. J’ai aussi l’espoir que je pourrai rendre la pareille à une autre personne.

Merci beaucoup!



Suite de la page 2

J'ai transmis vos coordonnées à la personne responsable de notre liste d'envoi (de souscripteurs). Vous devriez donc recevoir les prochains numéros de Le premier pas (sans frais).

Je vous remercie de nouveau de votre intérêt.

Giselle Robelin

*

Chers rédacteurs :

Nous offrons un cours sur l'enseignement autochtone(EDUC 4200: Aboriging Education) dans lequel nous accordons beaucoup d'importance à la formation scolaire qui a été dispensée dans les pensionnats. Pourrions-nous recevoir une série de ce numéro de Le premier pas (volume 4, numéro 2); l'analyse bibliographique serait très utile aux étudiants de cette période historique.

Il nous faudrait 75 copies pour les 2 classes. Je vous remercie pour toute l'attention que vous apportez à ma demande.

Lauri Gilchrist, Ph.D.
Coordonnatrice, Section d'Edmonton
Programme de Service social
Maskwacis Cultural College

Salut! Lauri

J'arrive tout juste d'un voyage dans le Nord, ce qui explique pourquoi je n'ai pas accusé réception de ta demande immédiatement. Nous t'envoyons les bulletins d'information aujourd'hui même. Nous te souhaitons le plus grand succès avec ton cours et nous apprécions vraiment le fait que tu vas te servir de notre bulletin d'information.

Je t'envoie mes meilleurs voeux.

Giselle Robelin

Merci Giselle pour ta lettre et le colis que tu m'as fait parvenir. Nous intégrons votre bulletin à un devoir (exercice) dans le cadre du cours; c'est ainsi que nous allons utiliser cette information. De plus, environ 60 étudiant(s) vont étudier cette information et transmettre le message en communiquant avec leur collectivité respective. Continue ton bon travail.

Lauri Gilchrist, Ph.D.

*

Bonjour Giselle,

Je lis présentement Le premier pas et j'apprends que je peux recevoir le bulletin sur demande. Voici donc ci-dessous mon nom et mon adresse; j'apprécieraï que vous m'ajoutiez à votre liste d'envoi. Merci beaucoup! J'aime lire les articles. (À titre d'information, je suis à présent agente de projet chargée de cinq projets dont le Aboriginal Offender Project Committee [comité chargé du projet à l'intention des détenus/délinquants autochtones], d'où mon intérêt continu pour l'histoire et la culture autochtones.)

Lyn MacNeill
Agente régionale intérimaire des Communications et de projets,
Commission nationale des libérations conditionnelles



Healing Our Spirit Worldwide en 2006

Suite de la page 23

La conférence Healing Our Spirit Worldwide réunira les Autochtones des États-Unis, du Canada, de la Nouvelle-Zélande, de l'Australie, du Mexique, de l'Amérique Centrale et de l'Amérique du Sud, tout comme ceux des autres pays du monde.

Les participants proviendront d'une grande diversité d'intérêts, représenteront le leadership tribal, les centres de traitement autochtones, des groupes de soutien (entraide) communautaires et des représentants gouvernementaux.

Le pouvoir d'une rencontre mondiale

La conférence Healing Our Spirit Worldwide est une démarche vraiment évolutive (en développement). Le comité de planification composé de représentants tribaux provenant du monde entier vise à rétablir les nations à partir de l'intérieur. Les solutions en matière de guérison axées sur les problèmes d'alcool et d'abus de substances psycho-actives chez les Autochtones seront structurées en vue de répondre aux besoins des personnes, des familles, des collectivités et des Premières Nations.

La Convention émanant de HOSW a été établie avant la rencontre et tout au long de la rencontre; elle est considérée comme une déclaration touchant les buts poursuivis aux niveaux individuel, familial, communautaire et ceux des dirigeants des Premières Nations.

LE SPORT PRÉVIENT LE SUICIDE CHEZ LES JEUNES

Suite de la page 23

La conférence Healing Our Spirit Worldwide réunira les Autochtones des États-Unis, du Canada, de la Nouvelle-Zélande, de l'Australie, du Mexique, de l'Amérique Centrale et de l'Amérique du Sud, tout comme ceux des autres pays du monde.

Les participants proviendront d'une grande diversité d'intérêts, représenteront le leadership tribal, les centres de traitement autochtones, des groupes de soutien (entraide) communautaires et des représentants gouvernementaux.

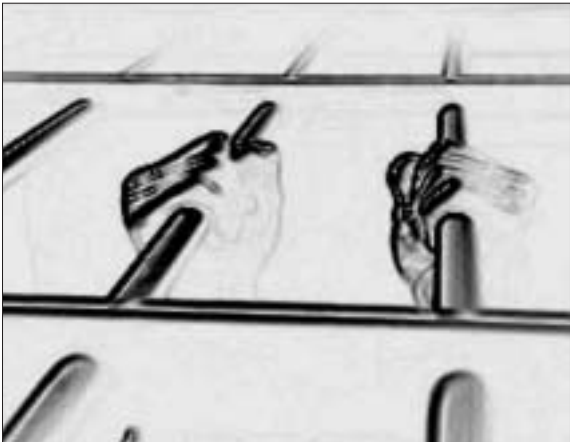
Le pouvoir d'une rencontre mondiale

La conférence Healing Our Spirit Worldwide est une démarche vraiment évolutive (en développement). Le comité de planification composé de représentants tribaux provenant du monde entier vise à rétablir les nations à partir de l'intérieur. Les solutions en matière de guérison axées sur les problèmes d'alcool et d'abus de substances psycho-actives chez les Autochtones seront structurées en vue de répondre aux besoins des personnes, des familles, des collectivités et des Premières Nations.

La Convention émanant de HOSW a été établie avant la rencontre et tout au long de la rencontre; elle est considérée comme une déclaration touchant les buts poursuivis aux niveaux individuel, familial, communautaire et ceux des dirigeants des Premières Nations.

INUITS DU NORD QUÉBÉCOIS INCARCÉRATION

Suite de la page 32



des services destinés spécifiquement aux détenus inuits et il faudrait réduire le plus possible la fréquence de leurs transferts.

* Des programmes de traitement de la toxicomanie devraient être offerts dans les collectivités, les centres de réception, les centres de détention et les maisons de transition.

* Les services de police pourraient ressembler à ceux qui sont assurés par les «peacekeepers», ou ils pourraient être confiés à des corps policiers qui existent déjà. Le concept de l'«agent spécial», cependant, s'est révélé inefficace et devrait être écarté.

* Il faudrait étudier attentivement la question de la réinsertion sociale des ex-détenus. Il faudrait également mettre sur pied des services de soutien et de counseling afin de réduire les risques de récidive.

* Des programmes de formation avancée devraient être offerts aux juges, à leur personnel de soutien, aux employés inuits des centres de réception, des centres de détention et des établissements correctionnels, aux «peacekeepers», aux interprètes, aux agents de liaison, aux conseillers en matière de drogue et d'alcool et au personnel non autochtone.

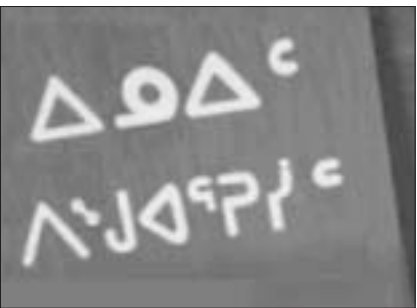
* Il serait important d'entretenir des communications suivies et d'effectuer des évaluations régulièrement, surtout aux premiers stades de la mise en application d'un tel système.

Le modèle que nous venons de décrire n'est qu'un point de départ pour lancer le débat. Il reste encore beaucoup d'analyses et d'études de développement à réaliser.



Jeux

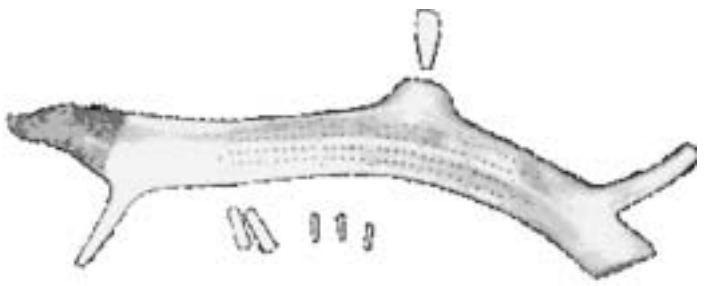
Suite de la page 37



être placé sur la tête, la pointe (du Niortut) était pointée vers l'avant. Le joueur vise, incline alors la tête, permettant ainsi au Niortut de tomber vers la cible!

Planchette de cribbage inuite

Une planchette de cribbage est un matériel de jeu servant de marqueur pour compter les points; le cribbage est une partie de cartes spécifiques qui est apparu, selon les croyances, en Angleterre pendant le 17e siècle. Sous sa forme modifiée, il est encore très populaire dans le monde entier.



Achetée en 1978 par le musée auprès d'une galerie d'art, cette planchette de cribbage provient d'une collection privée qui a été, ultérieurement, vendue à cette galerie. La planchette sculptée a été réalisée par Simanek, un artiste inuit résidant à Lake Harbour sur la côte sud-ouest de l'île de Baffin (Arctique de l'Est). Ciselée pour ressembler à un animal en fuite, la tête est faite de pierre de savon (saponite) verte, alors que le corps est formé d'un bois de caribou. La sculpture au complet mesure 39 cm de longueur, 4 cm de largeur et 4,5 cm de hauteur. La tête de pierre de savon est collée au bois. Les côtés du bois ont été percés par des rangées de trous, de manière à ce qu'on l'utilise comme planchette de cribbage. Un dépassement d'un côté du bois a été ciselé pour faire office de récipient permettant de conserver les cinq fiches de jeu marqueurs de points (approximativement 0,2 cm de diamètre par 1,7 cm de longueur). Un os plat effilé (3,5 cm de longueur, 1,5 cm de largeur et 1 cm d'épaisseur) a été ciselé pour s'ajuster au dépassement, de sorte que les fiches de jeu ne tombent pas une fois entreposées à l'intérieur.

L'histoire de la reproduction à caractère artistique chez les Inuits est longue en ce qui concerne l'ornementation sculptée, en forme de figurines représentant des animaux – comme le démontre à titre d'exemple cette planchette de cribbage. Cependant, par suite du contact avec les négociants en fourrure européens et nord-américains au 18e siècle, les sculptures comme cette planchette de cribbage ont été produites principalement à des fins commerciales et non pour les besoins d'utilisation des Inuits. En fait, le jeu de cribbage n'est pas un jeu autochtone inuit. Encouragées par le gouvernement canadien, la sculpture et l'impression de gravure sur pierre inspirées de la culture traditionnelle inuite sont devenues le soutien principal de l'économie inuite au 20e siècle.

Entretien avec Rachael

Suite de la page 40

Ce que nous faisons, c’est leur donner des options et nous insistons aussi sur le fait qu’il doit y avoir toujours un choix d’activités à faire. S’ils choisissent de s’ennuyer, eh! bien, oui, ils s’ennuient. Mais, au moins, ils auront toujours quelque chose à faire.



L’école secondaire réussit très bien à augmenter le taux d’assiduité /de fréquentation des élèves. En effet, la participation ou l’assiduité à l’école a probablement quadruplé au cours des deux dernières années en raison de leur programme. Nous travaillons en partenariat avec les membres du personnel, mais nous sommes aussi beaucoup préoccupés au sujet des jeunes qui sont absents de l’école ou des élèves qui ne peuvent pas être assidus. Grâce à nos deux programmes, nous avons l’impression que nous sommes en contact avec la plupart des jeunes en ville et c’est très important d’avoir cette conviction. Nous nous assurons aussi que les jeunes sont informés régulièrement de ce qui se passe en ville, qu’il y a des endroits où ils peuvent aller, qu’il y a partout des activités qui leur sont offertes. N’importe quel jour de la semaine, que ce soit un dimanche ou en plein milieu d’un jour de congé, il y a toujours quelque chose à faire et c’est important qu’ils le sachent. Il y a trois ans, la plainte la plus importante des jeunes au moment où nous préparions tous ensemble un plan pour le mieux-être était qu’ils s’ennuyaient. Il n’y avait rien à faire.

Ce que nous faisons, c’est leur donner des options et nous insistons aussi sur le fait qu’il doit y avoir toujours un choix d’activités à faire. S’ils choisissent de s’ennuyer, eh! bien, oui, ils s’ennuient. Mais, au moins, ils auront toujours quelque chose à faire.

Il y a presque cinq ans, au moment où nous étions à élaborer le plan pour le mieux-être, nous étions motivés par le fait que la fréquence du suicide à Povungnituk était très élevée, le taux de suicide le plus élevé. Nous étions aussi très préoccupés par l’épidémie de suicides; si une personne s’enlevait la vie, toute la ville retenait son souffle, car on savait qu’il y en aurait un autre et probablement toute une série de suicides. Pendant des années, il y a eu jusqu’à quatre, cinq décès chez les jeunes. Ces suicides étaient associés à d’autres incidents, mais on comptait probablement une tentative de suicide par semaine et ceux qui se suicidaient entraînaient d’autres à le faire. Si on compare ces données à ce qui se produit aujourd’hui, il y a une nette amélioration de la situation; je pense que nous avons eu deux suicides au cours des trois dernières années et demie. Ce qui, malgré le fait d’avoir perdu deux personnes, constitue un résultat épatant étant donné

qu’il n’y a plus d’épidémie. Nous considérons que c’est un grand pas accompli grâce au plan de mieux-être, le fait que nous ayons réussi à toucher les jeunes qui avaient grandement besoin qu’on entre en communication avec eux.

Manifestement, il y a encore beaucoup de chemin à faire. Nous aimerions bien dire dans dix ans que nous n’avons eu aucun suicide à signaler au cours des dix dernières années; cependant, je peux vous dire qu’au moins, les adultes et les jeunes affligés par cette idéation du suicide sauront qu’il y a des endroits où ils peuvent aller pour demander de l’aide. Nous essayons de leur offrir le plus d’options possibles. Il y a le coordonnateur pour les jeunes qui est un conseiller qualifié. Il y a les travailleurs formés en aide entre les pairs. Au centre de santé, il y a un personnel très bon/compétent dont les membres sont disponibles, offrent des services 24 heures sur 24. En ville, il y a des bénévoles qui font du counselling 24 heures sur 24, à qui les gens peuvent téléphoner et chez qui la porte est toujours ouverte. De plus, le groupe de femmes fait aussi un très bon travail en ville. Elles assurent le fonctionnement de la maison d’hébergement pour les femmes à la recherche d’un refuge, ayant elles aussi des services 24 heures sur 24. Si quelqu’un veut parler, les gens savent où ils peuvent s’adresser.

Il y a beaucoup de services et beaucoup de bénévoles en ville qui travaillent très fort.

Nous ne parviendrons pas à éliminer toutes les souffrances des gens habitant cette ville. Ce que nous essayons de faire, c’est de nous rendre aussi accessibles que possible pour servir les gens, tout en les informant qu’il y a des conséquences pour chaque acte commis, quel qu’il soit. Tout ce que nous pouvons faire, c’est de leur montrer qu’il y a une autre façon de faire, mais nous leur en laissons le choix à la fin de la journée. S’ils décident de vandaliser ou de faire une infraction/un acte criminel, tout ce que nous pouvons faire, c’est d’être là pour eux le lendemain et dire : « Que pouvons-nous faire pour vous aider aujourd’hui? » On comptera toujours un échec sur dix réussites. C’est la loi de l’équilibre. Et, espérons-le, nous parviendrons tôt ou tard à les toucher eux aussi.

◀ healing words ▶

Volume 5 Number 2 • Autumn 2007 • A Publication of the Aboriginal Healing Foundation

PUBLICATIONS MAIL AGREEMENT NO. 40033225



<http://www.ahf.ca>



Photo: Holy Angels Residential School Reunion, Fort Chipewyan, August 2007

Recently, Aboriginal Healing Foundation staff attended the Holy Angels Indian Residential School reunion in Fort Chipewyan, Alberta. Also in attendance were staff from the Legacy of Hope Foundation, who have been recording stories for over two years as part of an education project designed to teach youth, and the broader public, about the residential school legacy. The photographs, above and below, were taken by during the reunion, in August 2007.

Holy Angels Indian Residential School closed over thirty years ago, in 1974. In attendance at the reunion were over 200 former students,

mostly from out of town. Also in attendance were friends, family, and Grand Chief of the Assembly of First Nations, among others.

One of the many notable moments was RCMP Sgt. Fred Kamins's apology for police force's role in carrying out the residential school policy of apprehending students and arresting parents who refused to send their children. Part of his apology read, "I am ashamed that our country's history – a proud history of meeting adversity and challenge – should be tainted by this tragic chapter."



inside

Message from
the Editor

PAGE 2

New AHF Research:
the Impacts of Lump
Sum Compensation

PAGE 9

Aboriginal Survivors
for Healing

PAGE 3

Healing Life Through
Culture

PAGE 4

The Millbrook
Healing Centre

PAGE 13

Stages of Healing

PAGE 14

PUBLICATIONS MAIL AGREEMENT NO. 40033225
RETURN UNDELIVERABLE CANADIAN ADDRESSES TO:
CIRCULATION DEPT.
330-123 MAIN ST
TORONTO ON M5W 1A1
email: circdept@publisher.com

Message from the Editor

It's been some time now since the last edition of *Healing Words*. However, the newsletter is back now, and we will be producing regular issues at more frequent intervals. *Healing Words* invites you to send in your letters, articles, questions, pictures, and comments. After all, this is your publication, and we hope you will find it informative, helpful, and above all healing.

Below is the schedule for upcoming issues of *Healing Words*. In these future editions, we will profile healing projects, provide news related to healing, and share stories of courage and resilience. We look forward to hearing from you!

- The Staff of *Healing Words*.

Healing Words Production Schedule

- Volume 5 Number 4 – end of March 2008
- Volume 6 Number 1 – end of September 2008
- Volume 6 Number 2 – end of March 2009
- Volume 6 Number 3 – end of September 2009

The purpose of *Healing Words* is to be an instrument for honouring the Foundation's commitments to survivors, their descendants, and their communities. It is one of the means by which we demonstrate our respect for the agreements the Foundation has signed. It is also a vehicle for supporting the mission, vision and objectives of the Aboriginal Healing Foundation as well as the goals of the Foundation's Communications Strategy.



To receive *Healing Words*, write to us at Suite 801, 75 Albert Street, Ottawa, Ontario, K1P 5E7 or phone 1-888-725-8886. (In Ottawa, phone 237-4441). The fax number is (613) 237-4442 and the email address is wspear@ahf.ca. Keep in mind that the newsletter is available in French and English and is free. Also available on-line! <http://www.ahf.ca>

healing words



wayne k. spear

THANK-YOU TO
ALL OUR
CONTRIBUTORS !

Healing Words is a free publication of the Aboriginal Healing Foundation. Dedicated exclusively to Indian residential school stories and to sharing resources for healing, this newsletter is your place to share your thoughts and experiences related to residential school (including hostels, industrial schools, boarding schools, and day schools).

You can send your articles, letters, pictures, or other contributions by fax, mail, or email to:

Healing Words
75 Albert Street
Ottawa, Ontario
K1P 5E7

The fax number is (613) 237-4442 and the email address is wspear@ahf.ca. Please include a short biography with your submission as well as a return address and phone number. *Healing Words* may need to contact you about your submission.

The AHF does not pay for published submissions, but contributors get free copies of the newsletter. The views expressed by contributors to *Healing Words* do not necessarily reflect the views of the AHF. All submissions are subject to the approval of the editorial team and may be edited for spelling, grammar, and length. Thanks!



Aboriginal Survivors for Healing

✍️ *written by Jackie Miller*
THE ABORIGINAL HEALING FOUNDATION

I had the wonderful opportunity to visit with several projects recently.

The purpose of the visits was to learn about their experiences as service providers, and to write this article in order to share their success and challenges with our readership. As the AHF looks at winding down our operations, it is important to create networks throughout theses communities; and to go back to our original function of empowering communities to heal themselves. All across this country projects have worked to develop strategies and support programs for their communities. It is the aim of these articles to share these stories with you our readers.

These articles also continue the traditional ways of storytelling yet utilize modern technology. We can all learn from the stories of others, because we can personally relate to their struggles and achievements, as we travel along together on this healing journey. It is our hope that as you read these stories you will gain insight into your own community and own journey. Perhaps it will entice you to contact someone from another region or project and create new supports and outlets for your own process. As well, we anticipate it will bring about a sense of belonging and closeness as you read that other regions are dealing with the same issues that face you; and therefore you can realize that you are never alone on this path.

We would also like to highlight the achievements of individuals and communities who have gained personal growth because of the programs funded by the AHF.

Thank you for journeying with us!

Building Strength Within:

ASH or Aborigines Survivors for Healing Inc is located in Charlottetown PEI. The funding for the program from the Aboriginal Healing Foundation began in 2000 with a mandate to provide services and support to Survivors of the Shubenacadie Residential School and their families on Prince Edward Island.

When speaking with the Director Tarry Hewitt, she stated that the key to success is staff stability and continuity of programming. In order to build trust within the community and from the individuals, it is imperative that the staffing remains consistent. In a world where there is continuous change and ever increasing mounds of paperwork and information about the Indian Residential School Settlements it is key that the programs offering healing and reassurance has staff who become someone that clients trust and respect. This is essential to establish a safe and confidential environment.

As well, because PEI is a small province, many of the services that may be offered by other provincial governments can end up falling in the laps of non-profit organizations. Thus positive networking between these non-profit organizations is of outmost importance as they coordinate and support the healing journeys of Survivors with inter-agency issues.

Dale Sylliboy has been a Councillor with the ASH program for the past 5 years. Dale uses the traditional teachings as a way for people to take action and make the necessary changes in their lives. Healing circles are held weekly. Women meet on Wednesday with lunch served for the circle participants before the circle starts at 1:00 pm. Men have breakfast and then begin their healing circle on Thursdays at 10:00am. The healing circles last as long as the participants want and some times they can continue on until evening.

Many survivors have difficulty understanding the problems they currently face in their lives, and so they must to go back to the time when it all started. They have to go back to when the abuse started. They talk about the learned behaviours from residential school and how they passed those behaviours on to their children; which is why families of residential school survivors have issues in their lives.

Sharing can be extremely emotionally difficult for many of the Survivors. But in the healing circle they learn to sort through their garbage and to let it go. Each week they have a different topic to journal on and then share during the circle. An example topic would be what it means to be a good parent. Many Survivors could not answer that question at first and so in circle they went back to the family before residential schools and looked at the activities of community life and the family structure from that perspective. At the end of the 8-week session, the group takes part in a big ceremony complete with a sweat. The Survivors then burn all of their journals and begin as new people. The group as a way to celebrate their journey finally enjoys a feast.

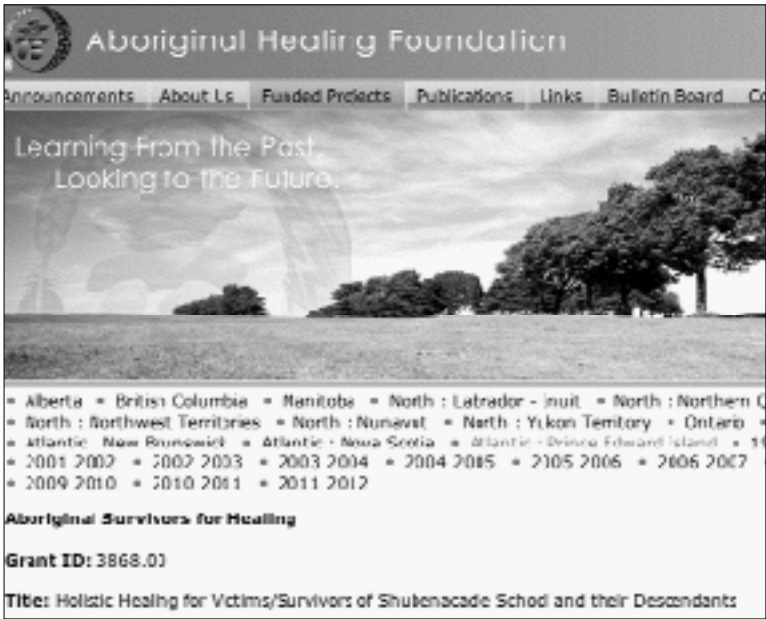
Once the participants learn this process and continue to use the traditional ways and teachings they can further continue on their healing journey. The women have created a very strong unity of the sisterhood, who are supportive of each other and at the same time hold each other accountable to the journey. They have also brought other people into the circle as they recognize the need for healing in other people within the community. This is true development, as the community is empowered to become mentors and healers. Survivors are further able to heal themselves as they work through their issues and simultaneously assist others to begin their own journey of healing. It is hard work but it is also very rewarding work.

Descendents often appear to be more angry that the survivors, because they don't necessarily understand what happened to the survivors. And therefore, they tend to harbour more anger that their parents were not there for them. It is so important that these family members understand what happened and also begin a healing journey to release the anger and hate. (I am not sure where to place this or perhaps delete it)

“The problems people face in their lives today are due to the neglect and abuse of the past, but if people face and own the problems and these issues from the past, life will get easier. The scars will always be there, as scars don't go away; but life will go on in a new way.” Dale Sylliboy.

For more information on this funded project, please visit the Aboriginal Healing Foundation website at <http://www.ahf.ca/funded-projects/atlantic-prince-edward-island/aboriginal-survivors-for-healing>

Visit the AHF website to read about funded projects: www.ahf.ca.



Healing Life Through Culture

¶ Originally published in the Fall 2000 Edition of Healing Words (Volume 2 Number 1)

Elders and others have known for years that if Aboriginal peoples could hold on to their culture they could survive. Despite attempts by non-aboriginals to destroy our nations, the people have managed to survive. Secretly, some people held on to their beliefs, even practiced them by clandestine means. They are to be honoured for their efforts.

-Tehaliwaskenhas

Cultural continuity as a hedge against suicide in Canada’s First nations [Full article: web.uvic.ca/~lalonde/manuscripts/1998TransCultural.pdf]

Extracts adapted from a research article by Michael J. Chandler & Christopher Lalonde, the full text of which can be found on the Turtle Island Native Network.

This research report, which is all about self-continuity and its role as a protective factor against suicide, comes in three parts.

Youth and identity

Anyone whose identity is undermined by radical personal and cultural change is put at special risk of suicide because they lose those future commitments that are necessary to guarantee appropriate care and concern for their own well-being. It is because of this that adolescents and young adults - who are living through moments of especially dramatic change - constitute such a high risk group.

This generalized period of increased risk can be made even more acute within communities that lack a sense of cultural continuity which might otherwise support the efforts of young persons to develop more adequate self-continuity warranting practices.

Children tend to proceed gradually and fitfully toward first one and then another increasingly mature way of warranting their own continuous identity. En route to the construction of some acceptably grown-up ways of thinking about personal persistence, children and youth regularly abandon the outgrown skins of their own earlier ways of finding sameness within change.

Until newly refitted with some next-generation means of connecting the future to the past, they are often temporarily left without a proper sense of care and concern for the person they are becoming.

Under such transitional circumstances, when self-continuity has temporarily gone missing, suicide newly becomes a “live option.”

Conclusion

Our aim in the present research report is to demonstrate that the risk of suicide run by First Nations youth is determined by the ways in which they undertake to construct and defend a sense of identity that allows them to survive as continuous persons despite often dramatic individual and cultural change.

What we hope will prevent this research program from being yet another in a long series of cultural assaults on aboriginal peoples is our attempt to show, not that suicide rates are demonstrably higher within the First

Nations culture as a whole, but that: 1) that there is wide variability in the rates of youth suicide across different Aboriginal communities and, 2) that this variability is closely associated with efforts on the part of these communities to preserve and promote a sense of cultural continuity.

Our second set of findings - meant to demonstrate that some good measure of the variability in rates found between Native communities attaches itself to efforts to restore and rebuild a sense of cultural continuity - constitute what we hope is a step in the right direction of searching out variables that not only have some explanatory power, but also admit to some degree of potential for modification or provide opportunities for change.

Taken together, it also proved to be the case that having more of these factors present in the community was decidedly better: the observed 5-year youth suicide rate fell to zero when all six were found to be true of any particular community. Here at least are a half dozen examples from what is undoubtedly a much larger set of cultural factors, the promotion of which may hold some real promise of reducing the epidemic of youth suicide within certain First Nations communities.

Markers of Cultural Continuity

Self-Government

Although just over 12% of all Native youth (2,201 of 17,902) reside in communities that enjoy some measure of self-government, this factor appears to provide the greatest protective value with an estimated 102.8 fewer suicides per 100,000 youth within communities that have attained self-government against those that have not (18.2 vs. 121.0 suicides per 100,000).

The Self-Government classification recognized those few bands that, irrespective of having begun their land claims efforts early or late, were nevertheless especially successful in their negotiations with federal and provincial governments in having further established their right in law to a large measure of economic and political independence within their traditional territory.

Land Claims

Each of BC’s First Nations communities were classified as having taken, or not taken, early steps to actively secure title to traditional lands.

While the majority of youth suicides (50 of 97, or 51.5%), and the majority of the youth population (64.3%) are to be found within communities marked by long standing efforts to exert control over their traditional land base, the rate of suicide within these communities is substantially lower: 86.8 vs. 147.3 suicides per 100,000.

Education Services

Data derived from Indian and Northern Affairs Canada were used to divide communities into those in which the majority of students either did or did not attend a band school.

While just 21.8% of the youth population live in communities in which a majority of children are known to attend band controlled schools, only 11.3% of all youth suicides occur in such communities. The difference in suicide rates between communities that do and do not have such educational systems in place is substantial: 71.1 vs. 116.2.

Health Services

At the time our data were collected, communities could be rough-sorted

Healing Life Through Culture

continued from previous page

into those that exercised some direct measure of control (provided funding for permanent health care providers within the community), and those that had little or no such control (temporary clinics and ‘fly-in’ care providers, or services rendered outside the community).

continued from previous page

Healing Life Through Culture

A slight minority of the youth population (46.4%) live within communities that have some measure of control over the provision of health care services and, as expected, an even smaller percentage of youth suicides (38.1) occur in such communities, resulting in comparative rates of 89.0 and 125.1.

Cultural Facilities

Community profile data from Indian and Northern Affairs Canada and information obtained directly from individual band offices was used to calculate the number of communal facilities located in each community.

The percentage of suicides within communities that contain cultural facilities was lower (56.7) than the proportion of the population that reside in such communities (61.7), resulting in lower overall suicide rates: 99.4 vs. 128.7.

Police & Fire Services

Data on these local efforts, provided by Indian and Northern Affairs Canada, permitted bands to be classified as having or not having substantial control over their police and fire protection services.

Communities that control police and fire services contain 62.1% of all Native youth, but account for only 56.7% of all youth suicides, resulting in suicide rates of 99.0 and 123.7.

Taken all together, these results are abundantly clear: First Nations communities vary dramatically in the rates of youth suicide that they evidence, and these differences are strongly and clearly influenced by a group of predictor variables or protective factors all meant to index the degree to which these various bands are engaged in community practices that serve the purpose of helping them preserve and restore their Native cultures.

What we believe these restorative efforts could accomplish within these cultural communities is not just the strengthening of those family and peer relations that might help shepherd any adolescent from any cultural background across awkward transitional moments in the formation of a mature sense of self-continuity (though clearly they do this too), but, more importantly, such efforts serve to highlight the important connection between self- and cultural continuity.

The clear message that is sent by the evidence brought out in this report is that the communities that have taken active steps to preserve and rehabilitate their own cultures are also those communities in which youth suicide rates are dramatically lower.

- Invest in cultural heritage - insulate against suicide.
- Being connected to your culture provides you with a valuable resource, an ally to draw on when your sense of personal identity is in shambles.
- A strong continuity in culture - a strong protective factor.
- It is not true that all First Nations have a higher rate of suicide than the general population - but some First Nations do have dramatically high rates. Some communities have suicide rates 800 times the national average. But there are others where suicide doesn’t exist.

First Nations communities could look at the fact that every band in BC that has taken all of the protective steps outlined in this report have a youth suicide rate of zero, whereas all those in which all of these community actions are missing show suicide rates that are best described as “a crying shame,” and still insist that, because “correlation doesn’t equal causation,” nothing should yet be done. Or alternatively, it could be decided that doing all of those things that might only mimic a saving of lives is still better than no action at all. In either case, this research teaches what sorts of actions it would be wise to have in mind.



Photo: “Regina Industrial School – Graduating Class, 1898.” Indian Affairs Annual Report.

Journeys

Healing is the “letting go” process of our hurts. It breaks the cycle of violence and abuse and replaces in our lives the anger, shame and guilt. Healing begins using the seven teachings of honesty, truth, humility, love, courage, wisdom, and respect. Healing is the search for who we are, who we have been, and what we will become. It means feeling good about ourselves, our families, communities, and Nations. Our understanding of our journeys will differ, and we may backtrack many times before the teachings are learned. In time we can reclaim the trust and accept the guidance of the Creator.

Healing is a journey. This is perhaps the only certainty we do have about it. Do we know the time and place where our journey begins? Do we know why we start? Do we know where we are going? Do we know where we wish to go? Do we know how to get there?

Healing is as much about finding answers as asking questions. And the journey is always one of discoveries, some deeply satisfying, but often deeply painful. And we do know where the journey takes place first: inside ourselves. This issue is about inner and outer journeys. From learning about inner justice, love and forgiveness, to sharing and creating healing stories with others.

We hope that the spiritual, physical, mental and psychological journeys we begin in this issue will encourage you on your own healing journey, lead you to some useful discoveries, raise interesting questions, and inspire you to share your personal or community healing journey stories with us.

The articles are meant to celebrate the gifts the Creator has given us for

our journey towards healing. They are offered as a means to encourage and inspire both individuals and communities involved in their own healing or in projects to help others heal. We hope they will lead those engaged in community healing to new insights, new ideas or approaches to develop projects, whether it is in renewal of language or culture, storytelling, nature retreats or dream sharing.

Through the stories of some of the AHF-funded programs, we honour all Aboriginal individuals and communities who have, with immense courage, determination and creativity, began or continued on their healing journey.

“Healing can only come from within us. Our healing can be supported and nurtured in the most important and endearing ways by family, friends and healers, but can only be brought about by ourselves. Our healing is attending to our own woundedness. We heal ourselves when we attend to our own woundedness in a deeply compassionate way. It is the act of bringing our loving attention, rather than our judgement, to our woundedness that brings about and continues our healing. This is an ongoing and lifelong process for each one of us. It is about becoming more fully ourselves in mind, body, heart and spirit.”

-M. Montgomery, Inner Healing
(<http://www.inner-healing.com/coping.htm>)

The Inuit and “Residential Schools”

While the Inuit attended a number of northern residential schools, federal day schools, hospital schools, and/or missionary day schools, most were sent to Yellowknife (Akaitcho Hall), Inuvik (Stringer Hall and Grollier Hall), Chesterfield Inlet, Aklavik, Coppermine, Tuktoyaktuk, or Churchill in Northern Manitoba.

According to the 1925 Indian Affairs Annual Report, a modest amount of federal money had been allocated to “Eskimo Mission Schools” at Aklavik, Shingle Point, and Herschell Island in the MacKenzie District. There is also a reference to the “Lake Harbour School in Baffin Land.”

It was during the 1922-23 fiscal year that an amendment to the Indian Act provided that the Inuit - about 6,000 in number, according to the latest census - be brought under the charge of the Superintendent General of Indian Affairs.

Amendments to the Indian Act aside, the government was slow to develop policy and to build schools. The employment demands of northern economic activity and the DEW line led eventually however to an emphasis of vocational training.

In 1955, a residential school was opened at Chesterfield Inlet. Others followed at Yellowknife (1958), Inuvik (1959), and Churchill (1964).

By 1966, 33 schools were in operation in the Northwest Territories and Arctic Quebec: 28 federal-run day schools, 2 mining company schools, 2 separate (Roman Catholic schools).

The predominant model adopted for the Inuit was a day school under federal government control with an accompanying residential hostel, whose management was contracted to the churches. The government controlled curriculum and standards, while the churches carried out their work of indoctrinating Aboriginal people with Christian values.

From the beginning, there was under-resourcing across the system, and the churches (particularly the Roman Catholic) resisted participating in an arrangement which entrenched non-denominational education for Aboriginal people. The Inuit, who supported vocational education, objected to the use of a system which would remove children from the home to far-away locations. As elsewhere, in the North the residential school system contributed to the breakup of families and communities, the undermining of cultures and languages, and - most acutely for the Inuit - a profound change in the traditional diet.

Telling Stories from Our Lives
✍️ *written by* **David Sidwell**

Our personal stories are important to us. Our lives are made up of stories, stored in our minds as memories and images. As with anything that we do, sharing and giving is important to both us and those around us. We need to share our personal stories.

Since life is a story that is constantly unfolding, telling our own stories reminds us of where we have been and where we may be going. As we think of where we have been in our story, we can begin to understand the patterns of our past that have an influence on the way we behave in the present. Discovering healthy and effective patterns also helps us maintain them in the future. Likewise, as we discover unhealthy patterns and actions, we can learn from these and avoid them in the future.

Telling our own stories also puts us in touch with the myths that surround us. The fallacy of myths is that they are often taken to be untrue. “That is just a myth,” we might say. Whether a myth is “true” or not is not relevant to their functions. It simply does not matter. Myths are our ways of looking at the cosmos to understand how it works and how we relate to all other things.

Positive myths are healthy. They remind us that all the things that we see around us are merely tips of extremely huge icebergs. We remember our parents, siblings or friends, but we realize through telling our stories that they are complex and interesting individuals with a wealth of feelings, histories, talents and shared experiences. To individuals who may have no myths, or who may have negative myths, these beloved people are merely icons walking around in a video game - like existence. The tip of the iceberg is all that they can see.

Valuable life ways, constantly threatened by a quickly changing world, can be preserved through the telling of our own tales. As we remember the positive ways we related to events and people in the past, these ways can be reestablished or renewed. Of course, the simple pleasure of remembering is another reason to tell our own stories. As we tell more and more of our stories, especially as these stories are shared out loud with others, our memories of the events in our lives expand.

Oral histories are told events. They are oral in nature. Stories, and especially personal stories, are not alive until they have been told. A story is like a seed. Written, it is dormant and dead. It comes to life when it is told, for all of the teller’s background, cultures, personal experiences, values, thoughts, and beliefs combine with his or her facial nuances, gestures, and body tensions to bring the story to its fullest living state. Without these things, it cannot be called a story, nor can it be called living.

The directness of “telling” our personal histories, as opposed to writing them, has a great impact upon listeners. It allows the teller a natural and effective use of gesture and facial expression. The teller can gauge his/her telling by watching the response of his/her listeners; such responses motivate the teller to become more involved and energetic, and to adjust the volume and language, if necessary. Telling our personal histories helps us understand and explore these webs and their many and myriad connections that ultimately make up our communities.

When people engage in the telling of personal histories, a spirit of *communitas* pervades the entire attending group, regardless of the various backgrounds each individual member of the group possesses. *Communitas* is a feeling of equality, a profundity of shared, vital and in a way spiritual involvement that a group experiences in the process of ritual or quasi-ritual activities.

There is something about telling others about our disappointments that

heals us. A broken relationship (and heart) demands that we tell the story to our closest confidant. We need to sing the blues to get over them.

Not only are cultural paradigms shared through the telling of personal histories, but personal and individual interpretations of life and the moral and ethic codes that accompany these interpretations are also shared. Society and the individual are brought together in a synergy of experience for both the teller and the audience. This is part of the magic of personal history performances.

The telling of personal histories has an advantage over many other arts in creating a culturally sharing atmosphere since it is so ephemeral and so personal an art. Through storytelling, other cultures and differing personalities can actually be accessed and shared in real and entertaining ways, with narrative that sparks interest in and personal involvement with characters from diverse and varying backgrounds.

By telling our stories, we participate in the process of reaffirming qualities of orality in a society that sorely needs it as it becomes further technological and impersonal. In fact, if such orality in society ceased to exist, meaningful and artistic communication would also cease to exist and the very foundations of vital sharing would collapse - and society with it.

Tellers of personal histories are givers. They give their stories to others, hoping that in some way, other individuals’ lives will be improved. They are service-oriented, unselfish, and seek to make others happy. They gladly make their stories available to others.

When the imagination is stirred and feelings and attitudes are explored and reaffirmed, the most fulfilling type of entertainment occurs. The personal history performer brings images and visions of people and places to life for her or his listeners. Such engagement does not numb the mind as movies or television do. Storytelling demands that the audience share with the teller in creating the pictures, scenes, actions and emotions of the story. In this way, the mind is stimulated and exercised, and the listener and teller leave the experience invigorated and energized.

Some personal stories are told to help us heal. “My name is Joe and I’m an alcoholic” is a familiar beginning to a story that will, hopefully, begin the healing process for a damaging story. There is something about telling others about our disappointments that heals us. A broken relationship (and heart) demands that we tell the story to our closest confidant. We need to sing the blues to get over them.

Some stories from our lives we carry around have been feeding us with damaging information. These stories need to be told, and then replaced with future positive stories. While parents or others may have told us “you can’t” others will help us replace this negative story with the “I can” story. And our lives will reflect this new story of success. Telling stories that are dark and painful gives us a chance to realize that we are in the middle of our great Life Story, and that the future contains the hope of possibility.

Personal stories are for sharing and for hearing and for seeing and for feeling. As the storyteller paints with words and gestures the varying sensory images in a personal history, the listeners’ imaginations take them to often faraway places, let them meet people they have never met or remember those whose voices have become faint in their memories, and give them an understanding of experiences they may or may not have experienced. This is all accomplished by a portrayal of both the familiar and the unfamiliar-made-familiar as the teller identifies, internalizes, and then portrays the images and events in the story.

The Healing Art of storytelling

And as the last rays faded over the distant mountains the elder began again

to tell more of the story to the children - of the journey of the young ones.

‘And remember we left our journeyers paddling upstream and they had realised that they did not have to fight the current and so we rejoin them as they now face once more the mighty current against them and feeling themselves different now, energised by the energy of the mighty river and the swift swirling of the waters that they have learned to read and they let it flow them backwards to the quieter side where their paddling is now making more progress and what was once a draining struggle has now become energising fun as they are going with the flow each time to gentler ways for going up into the high country returning to the homelands of their ancestors to re-visit and re-member the old ways and as one they are back there now in the joyous spontaneous flow of the moment re-connecting and re-living the old ways...’

Back in ninetytwo I used to get up each morning before sun-up to listen to Old Man tell the stories to the young boys who had been exiled from remote communities because they ‘didn’t have a cooperative bone in their bodies’ and were ‘troublemakers’ and so they have been sent to live for a six weeks with Old Man and I will tell a little of the storytelling ways of Old Man.

In the early frost (synchronising healing context, time, and place) the youths huddle together to keep warm (a living metaphor of cooperative cohesion). In contrast, there’s no time for stories at 2PM as they urge their horse to try to keep up with Old Man and his horse at full gallop. So in the predawn gloom eyes are peering from under blankets to watch Old Man’s hilarious antics as the scrumptious smells of Norma’s cooking are wafting by (healing placemaking). And the early morning stories he makes up on the spot embody the ‘unfinished stuff’ of the previous day.

Old Man’s stories both embody the boys’ problematic behaviours, ideas and feelings, and contain the seeds of their resolving. Each story involves the shift from the problematic to the functional.

Additionally, Old Man’s stories embody the seeds of possible alternative behaviours towards individual and group wellbeing and have the listeners entering into possible future ideal worlds of their making - as Old Man uses all manner of metaphors to stand for the boys and aspects of their life together - the two boys who fought over the new saddle hear, along with the other boy’s, the story of two eagles fighting over a rabbit - where a third eagle gets the rabbit and then in healing mediation shares the rabbit with them in a joyous fun filled feast. Old Man would subtly mark these two boys out by gesture and glance as he told the story.

Another boy who felt shame after falling from his horse hears the story of the animal who felt shame and then took action to regain composure and integrity, and again that boy is subtly marked out and hardly notices as he shifts himself into a posture embodying the feeling of power (unconsciously mirroring Old Man’s accompanying shifts in body posture).

Moments later another story is picking up the theme of a limiting belief and within the unfolding story the belief is challenged and replaced by a more functional belief and a different three boys involved are subtly marked out.

Old man often half tells a story and then switches to another story. He may finish this second one then return to finish the first story. Sometimes he may half tell a number of stories and then go back and finish them one by one (multiple embedded metaphor/stories). Sentences in the stories are joined by ‘joining words’ like ‘and’ and ‘so that’ or ‘and the next thing that happened was,’ and this pattern has the effect of maintaining the flow and the telling may become very enchanting.

The metaphors match all the significant elements in the context, as in the ‘two boys and the saddle’ becoming ‘two eagles and the rabbit’. Old man picks up two nearby pieces of stick and waves in the air to represent the

diving eagles. All manner of nearby items are used as metaphors. An angry feeling becomes a ‘big stick.’

You may want to identify the references to behaviours, ideas and feelings in the story fragment at the start of this article and throughout this paper. It is seasoned with patterns. Perhaps you can use words like ‘perhaps’ to act as softeners when introducing suggestions.

Perhaps you can also notice the use of suggestions, metaphors and joining words (perhaps you can X). And while (a reference to time, setting up a presupposition*) reflecting on this, perhaps noticing also the subtle shifts in reference to the past, present and future. Look for inference, and presupposition and the patterns for setting up possible futures and for the exploring of possibilities for flexibility and choice, and perhaps you can find that you can do all this (use of content free generalisation) easily when (*) you use this in your healing ways as all are connected to all.

Further material on these patterns may be found on the internet at: www.laceweb.org.au/hea.htm

Exploring the Healing Storytelling Art

One way to practice your healing storytelling art with others is to pick a partner and sit facing each other close enough to have your knees touching. Have other partners on either side of you so you are in two long lines all up close against each other, and all facing your respective partner. One partner in each pair will start the story and after 30 seconds to a minute say, ‘and’, and then ‘throw’ the story to your own partner opposite you to continue. Your partner makes up the next short segment, says ‘and’ and then passes the story back to you again. The story unfolds by passing the storytelling backwards and forwards between the same two partners.

Before everyone starts they are told that the story that is to unfold between each pair is to be about a journey. Two or more entities (people and/or other creatures) who a very fond of each other go their separate ways and on their respective journeys many things happen that stretches their resourcefulness and makes them increase in wisdom. The journey involves many behaviours and ideas and generates many feelings and then circumstances happen such that they find each other again and share their wisdoms and increased appreciation of each other.

Once underway, everyone is bathed in a ‘sonic bath’ of storytelling. Inevitably, there is the sound of humour - giggles and laughter - from other storytellers. Your focus on your partner has you engrossed, though occasionally a theme from a next door story may enter your consciousness and so an aspect of their story may become embedded in your story.

Once in setting up such a group, one couple introduced a bright orange glowing ball into their story. After a time this glowing ball had found its way down the lines through about twenty pairs. Inevitably all involved end up with fascinating stories and amazement at their spontaneous creativeness. They can then move to sharing their experiences and learnings in pairs and in the group.

Remembering residential school

For most residential School survivors, healing means giving voice to memories, taking the shame and guilt and fears from them. This is a very hard journey which asks for much courage, a courage that more and more survivors are finding in themselves, safe and supported by others.

Remembering your past and discussing it with others breaks the code of silence, and for that reason, it is the moment when residential school first appears as an important event in the lives of those who attended them. It is the moment when, for the first time, an individual sees clearly the possibility

... continued from previous page

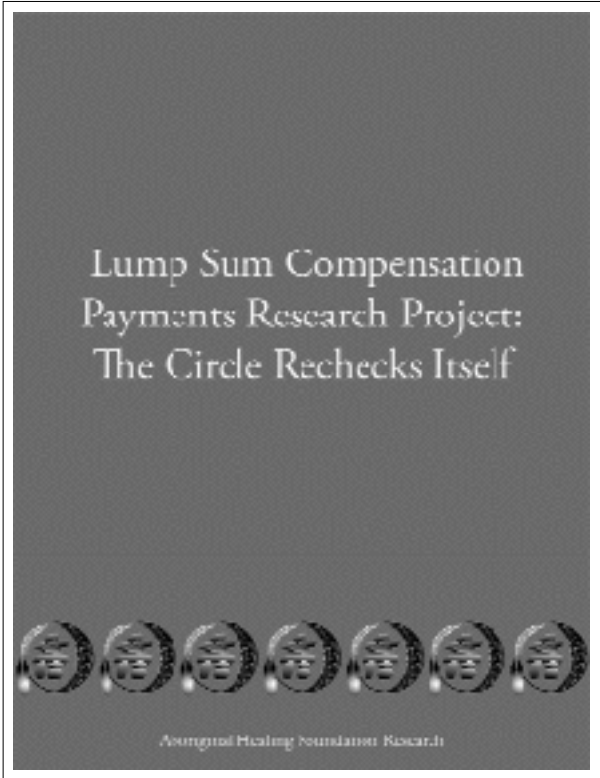
that residential school was more than “something that happened in the past” and consequently “something that was not worth thinking about at all.”

Remembering is a commitment to recalling parts of the experience that have been lost to memory. Regardless of how this is accomplished, whether it is by visiting the site of their old school, or joining a healing circle, from this point on, residential school becomes an important event.

Remembering means that one makes known to oneself and to others what happened in residential schools and recalls the experience in such a way that the experience emerges as a complete story which makes sense. Regardless of how and where, this initial disclosure about residential school is remembered as being painful and difficult.

-Breaking the Silence, An interpretative Study of Residential School Impact and Healing Assembly of First Nations

There is also a fact we must not forget about memory, and that is that experience changes memory. That is because we are constantly learning beings. When we are on the path of healing, we open to new, more positive and healthy experiences, and those positive experiences are able to change our memory. And this is also a gift.



New research from the AHF

“Lump Sum Compensation Payments Research Project: The Circle Rechecks Itself.”

Published by the Aboriginal Healing Foundation.

Written by Madeleine Dion Stout and Rick Harp, with contributions from residential school survivors and other interviewees.

About this publication (from the Introduction):

“The AHF commissioned the Lump Sum Compensation Payments Research Project in pursuit of the following aims: a) to assess the impact that past lump sum payments have had on First Nation, Inuit, and Métis Survivors, and their families and communities; b) to help identify the benefits and costs of such payments; and c) to prepare recommendations on what might be helpful with respect to the imminent distribution of Lump Sum Compensation Payments (LSPs), including Common Experience Payments. According to the AHF, approximately 86,000 former residential school students stand to receive, on average, \$28,000 each in compensation, with an average recipient age of 60 years old. This wave of payments represents a massive and sudden influx of money into Aboriginal communities across Canada.

Indeed, evidence revealed that very little research attention has been devoted to the impact and use of lump sum payments by individual recipients, making the key informant survey of the Lump Sum Compensation Payments Research Project all the more critical (Dion Stout and Jodoin, 2006).”

Nouveau document de recherche présenté par la FADG

« Lump Sum Compensation Payments Research Project: The Circle Rechecks Itself »

Publié par la Fondation autochtone de guérison.

Rédigé par Madeleine Dion Stout et Rick Harp avec la collaboration des Survivants des pensionnats et d’autres personnes rencontrées.

Au sujet de cette publication (extrait de l’introduction) :

«[TRADUCTION] La Fondation a commandé un projet de recherche portant sur les paiements compensatoires forfaitaires (en somme globale) dans l’intention d’atteindre les objectifs suivants : a) évaluer les retombées que ces paiements forfaitaires ont eues dans le passé sur les Survivants de Premières nations, métis et inuits, de même que sur leur famille et leur communauté; b) aider à identifier les avantages et coûts de paiements de ce type; c) préparer des recommandations sur ce qui pourrait être utile relativement à la distribution prochaine des paiements compensatoires forfaitaires, dont le Paiement d’expérience commune. D’après la FADG, environ 86 000 anciens élèves des pensionnats devraient recevoir en moyenne chacun 28 000 \$ en compensation, l’âge moyen du bénéficiaire étant de 60 ans. Cette vague de versements forfaitaires représente un gros afflux soudain d’argent dans les collectivités autochtones au Canada.

En réalité, les informations dont on dispose ont révélé que très peu d’attention de la part de chercheurs a été accordée aux retombées que les paiements forfaitaires ont eues et à l’utilisation que le bénéficiaire en a fait, ce qui rend l’enquête auprès d’informateurs clés dans le cadre du projet de recherche sur les paiements compensatoires forfaitaires encore plus cruciale (Dion Stout et Jodoin, 2006). »

Traditional Native Culture and Resilience

By Iris HeavyRunner (Blackfeet), Coordinator, CAREI, Tribal College Faculty Development Project, University of Minnesota, and Joann Sebastian Morris (Sault Ste. Marie Chippewa), Director of the Office of Indian Education Programs, Bureau of Indian Affairs, U.S. Department of Interior.

Cultural resilience is a relatively new term, but it is a concept that predates the so called “discovery” of our people. The elders teach us that our children are gifts from the Creator and it is the family, community, school, and tribe’s responsibility to nurture, protect, and guide them. We have long recognized how important it is for children to have people in their lives who nurture their spirit, stand by them, encourage and support them. This traditional process is what contemporary researchers, educators, and social service providers are now calling fostering resilience. Thus, resilience is not new to our people; it is a concept that has been taught for centuries. The word is new; the meaning is old.

Our world view is the cultural lens through which we understand where we came from, where we are today, and where we are going. Our cultural identity is our source of strength. In historical times the cultures and world views of tribal peoples were regarded by non-Indians as impediments to the speedy assimilation of the young. Regrettably, remnants of such viewpoints continue to be held by some professionals who impact the lives of contemporary Indian youth. It is critical that researchers, educators, and social service providers recognize the valid and positive role culture plays in supporting Indian youth and tapping their resilience.

A culture’s world view is grounded in fundamental beliefs which guide and shape life experiences of young people. It is not easy to summarize fundamental Indian values and beliefs because there are 554 federally recognized tribes in the U.S. alone and an almost equal number in Canada. In spite of tribal differences, there are shared core values, beliefs and behaviors. Ten are highlighted here to guide our thinking about innate or natural, cultural resilience: spirituality, child-rearing/extended family, veneration of age/wisdom/tradition, respect for nature, generosity and sharing, cooperation/group harmony, autonomy/respect for others, composure/patience, relativity of time, and non-verbal communication. Educators and others must understand that the values held by Native children are interrelated.

Spirituality is a fundamental, continuous part of our lives. In traditional times, spirituality was integral to one’s daily life. Embodied in Native spirituality is the concept of interconnectedness. The spiritual nature of all living things was recognized and respected. The mystical aspects of life were openly discussed. A strong ceremonial practice was interwoven into the cycle of seasons. Ceremonies marked important times in our people’s lives, such as children’s naming ceremonies or puberty rites.

We believe that spirituality is at the core of our survival. Many Native educators agree that our spirituality has been the cornerstone of our survival through generations of adversity and oppression. Most traditional people approach Indian spirituality with tremendous care and respect. It is very important that educators and other service providers recognize its value while also respecting the private nature of our spiritual beliefs and practices. Basil Johnson, (Ojibway), explains the deep personal nature of traditional spirituality.

“To understand the origin and the nature of life, existence, and death, the Ojibway speaking peoples conducted inquiries within the soul-spirit that was the very depth of their being. Through dream or vision quest they elicited revelation-knowledge that they then commemorated and perpetuated in story and re-enacted in ritual. But in addition to insight, they also gained

a reverence for the mystery of life which animated all things: human-kind, animal-kind, plant-kind, and the very earth itself.”
- Johnson, (1982, p. 7)

Spirituality is one of four essential parts of our world view philosophy. The others are the mental, emotional and physical aspects of life. All four dimensions must be kept in balance. A child is born with a natural capacity or resilience evidenced in all four dimensions. This resilience is our innate capacity for well-being. En route to unlocking community resilience, our goal is for children to recognize when they are out of balance, understand what caused the imbalance and learn how to regain balance. Dr. Roger Mills calls this “healthy thought recognition.”

We have a variety of strategies or cultural ways to teach healthy balance. Joseph Epes Brown, reveals, “one of the symbols that expresses most completely the Plains Indian concept of the relationship between human beings and the world of nature surrounding them is the cross inscribed within the circle” (Brown, 1988, p. 34). In some tribes we use the medicine wheel to help young people understand the interconnectedness of the mind, spirit, heart and body.

What is often termed the “Red Road” philosophy has been articulated well by Isna Iciga (Gene Thin Elk):

“The Red Road is a holistic approach to mental, physical, spiritual and emotional wellness based on Native American healing concepts and traditions, having prayer as the basis of all healing. Native American psychology is essential in reaching the inner person (spirit) using specific sound, movement, and color. All these essences are present in the Medicine Wheel, which is innate to Native Americans. The traditions and values of the Native American People ensure balance by living these cultural traditions through the Red Road. Healing is a way of life for the Native American who understands and lives the cultural traditions and values” - Aborgast, (1995, p. 319)

Our traditional philosophy is holistic. The contemporary health realization work of Dr. Roger Mills is very helpful in explaining the role of thinking in our experiences. This is one example of the understanding we want children to have about their natural resilience.

Our culture is rich with ways to teach children the world view philosophy or the good way of life. These include using our traditional languages, ceremonies, dances, blood/clan systems, music/arts, medicine, foods’ clothing, and more. Our children’s cultural strength or resilience can also be fostered by the oral tradition of storytelling. Children learn to listen with patience and respect. Our stories can be told over and over; they are developmental. At every step we learn something new. In essence we grow up with our stories. They are protective factors that convey culturally specific high expectations, caring, support, and opportunities for participation.

The traditional Indian family unit is the extended family. Each child has an abundance of blood and clan relatives to share the responsibility of child-rearing. Elders hand down tribal legends, history and traditions and, therefore, are treated with tremendous respect. Our belief in the sacredness of all creation causes us to view ourselves as caretakers of the natural realm. Recognizing the connection with others, emphasis is placed on sharing material possessions. In our world view, it is more important to be a good person than to acquire material goods. Natural cooperation among group members takes precedence over competition. Harmony within the group is all-important. Balance and harmony are maintained by not imposing on an individual’s rights or beliefs. Being quiet and still is not uncomfortable to Indian people. We are comfortable with silence and talking for the sake of talking was not our way. Time is viewed as flowing and always with us. We learn to follow nature’s rhythm.

Educators and others working with Indian youth who demonstrate respect for these fundamental values, beliefs and behaviors, foster resilience. They can build on young peoples’ connection to all other living entities, encourage and openly discuss their spiritual development; recognize the vital role played by elders, aunts, uncles, and other blood or clan relatives and seek their involvement. We also can make use of the outdoors, encourage generosity of spirit, incorporate more cooperative learning activities, respect the individual, allow for a longer response time, be more flexible with timelines, and respect that learning can also occur through listening and in silence.

Taken as a whole these traditional values and beliefs are the cultural foundation which, if respected, extends high expectations; caring, supportive relationships and meaningful opportunities for participation to Native children. We believe when these innate, cultural protective factors are brought into play, the natural resilience of children will be realized. Our beliefs, values, or philosophy must be incorporated into any work done with our children. Social service providers, educators, and others must help Indian families become safe and secure places for children. Researchers and evaluators need to use culturally competent research and evaluation designs in Native schools and communities to capture and interpret the essence of our growth accurately.

Cultural teachings unearth individual resilience as documented with many personal stories in Wounded Warriors by Doyle Arbogast. These interviewed individuals found - “what their ancestors always knew-that the pathways to peace, balance, and living are found by taking responsibility to honor the beauty, spirit, and the mystery of their own heritage”
- Arbogast, (1995, p. 1)

Cultural practices unlock our human potential. Sisoka Luta, (Jerome Kills Small) states, “through the drum I feel the Native American part of my spirituality. I have a special bond with it. I know that a lot of the others find the greater part of their strength in other things like the sweatlodge and the pipe. For me, I get my strength from the drum.”
- Arbogast, (1995, p. 145)

Sungmanitu Hanska, (Long Coyote) says, “getting involved and attending things that are part of my people’s ways have been incredibly significant. I have a seed inside that needs to be nourished before it will grow. When this seed gets a little nourishment, like permission and encouragement, or an invitation for myself to nourish it, it begins to sprout. I am beginning to understand that the seed is my Spirit”
- Arbogast, (1995, p. 84)

We believe this is the innate health or resilience Dr. Roger Mills, Bonnie Bernard, and others describe.

Candace Fleming (Kickapoo/Oneida/Cherokee), explains, “In an attempt to depart from lifestyles and situations that compromise well-being, Indians... [Native Americans/Alaska Natives/First Nations] have begun to identify for themselves culturally congruent values and behaviors that enhance life for the individual, the family, and the community ... A balanced treatment ... needs to focus on the resiliency, strengths, and significant contributions”
- Fleming, (1992, p. 137).

In our work with 20 national Native educators/trainers we found agreement that our tribal identity, spirituality, elders, ceremonies and rituals, humor, oral tradition, family, and support networks are essential protective strategies. These are the things that have kept us strong. A study in progress with the Minneapolis-based Healthy Nations collaborative surveyed 136 Native program directors and front-line workers. They indicate they draw tremendous strength from family support systems, caring communities, strong identities, spirituality, and cultural values, world view, ceremonies, and traditions. These resources foster our cultural resilience.

Our recent training experiences indicate Native prevention workers find the term resilience helpful. One participant said, “Now I have a word for what I have always known and struggled to explain to the children and adults I work with.” Resilience helps us assist students in reconnecting with our cultural strength. Our work in Red Lake, Minnesota, has been resilience-based. We are pleased to see that a hopeful resilience message, well grounded in local cultural traditions, frees educators, social service providers and tribal community members to view future possibilities with excitement and energy. Our innate human capacity for transformation and change, our resilience, is ever present; like the circle of life it is unbroken and unending. Black Elk describes the circle of strength this way:

“You have noticed that everything an Indian does is in a circle, and that is because the Power of the World always works in circles, and everything tries to be round. In the old days when we were a strong and happy people, all our power came to us from the sacred hoop of the nation, and so long as the hoop was unbroken, the people flourished. The flowering tree was the living center of the hoop, and the circle of the four quarters nourished it. The east gave peace and light, the south gave warmth, the west gave rain, and the north with its cold and mighty wind gave strength and endurance. This knowledge came to us from the outer world with our religion. Everything the power of the world does is done in a circle. The sky is round, and I have heard that the earth is round like a ball, and so are all the stars. The wind, in its greatest power, whirls. Birds make their nests in circles, for theirs is the same religion as ours. The sun comes forth and goes down again in a circle. The moon does the same, and both are round. Even the seasons form a great circle in their changing, and always come back again to where they were. The life of a man is a circle from childhood to childhood, and so it is in everything where power moves”
- Brown, (1988, p. 35)

We wish to acknowledge our appreciation for our cross cultural collaboration with Kathy Marshall at the University of Minnesota, Center for Applied Research and Educational Improvement, Safe and Drug Free Schools Project. It has made our ongoing work and this article possible. Such joint efforts serve the needs of all children well.

References

Arbogast, D. (1995). Wounded warriors. Omaha, NE: Little Turtle Publications.

Brown, J. (1988). The spiritual legacy of the American Indian. New York: Crossroad Publishing.

Fleming, C. (1992). American Indians and Alaska natives: Changing societies past and present. In M.A. Orlandi (Ed.), Cultural Competence for Evaluators. A guide for Alcohol and Other Drug Abuse Prevention Practitioners Working with Ethnic/Racial Communities (OSAP Cultural Competence Series). Rockville, MD: Office for Substance Abuse Prevention.

Johnson, B. (1982). Ojibway ceremonies. McClelland and Stewart: University of Nebraska Press

This article is a reproduction, with the authorisation of the University of Minnesota, Centre for Applied Rsearch & Educational Improvement (CAREI) <http://www.youthandu.umn.edu/Rpractice/Spring97/traditional.htm>

The Impact of Residential Schools on Metis People

“No one can understand the enormous effects of residential schools upon Metis people without some basic awareness of the foundations upon which Metis culture and family life is built. Most Canadians are aware that fiddling, jigging, beadwork and the Metis sash are characteristic cultural symbols of Metis people.”

- Metis Survivor Family Wellness

Many Canadians know that Louis Riel and Gabriel Dumont were famous Metis leaders, and that the Metis were renowned bison hunters, makers of pemmican and key players in the fur trade history of the country now called Canada. Fewer Canadians, however, are aware that Metis people have their own distinct language (with various dialects and usages) which is referred to as Michif. Nor do many Canadians understand the deep and historical roots of Metis aspirations to reclaim their cultural and political heritage as a distinct nation within Canada.

Having adapted characteristics from both sides of their heritage -- be it First Nations (mostly Cree, Ojibway, Saulteaux and Dene) on the one side, and either French or British (including Scottish) on the other -- the Metis became a distinct culture in the early 1800’s. Some aspects of being a distinct society began appearing even prior to the establishment of the Red River Settlement, in the vicinity of Sault St. Marie ON.

Like First Nations, Metis people relied on hunting, fishing, trapping and gathering for survival. Additionally, being children of the fur trade, Metis people became highly skilled as traders, including trade involving exchange of money.

Freedom, independence and self-sufficiency as a group were qualities that were highly respected in the Metis way of life. Forerunners of the historical Metis Nation were groups referred to as ‘the freemen’ or ‘voyageurs’. Later, once a distinct identity emerged, Cree people referred to the Metis as Otipemisiwak, meaning “the people in charge of themselves”. When government land surveyors came to mark boundaries on the land where Metis were living, the Metis either tried to stop them or they moved further west in order to be free to live their way of life.

These same qualities, however, were viewed very differently from European eyes. What the Cree saw as responsibility, the settlers referred to as a “permissive” or “licentious” Metis way of life. That is why Europeans believed that Metis children had to be removed and isolated from the influence of their families. Metis people were widely viewed by the dominant interests and by the newly arrived flood of settlers as “wild, immoral and savage-like.”

The high importance attached by Metis people to the extended family can best be understood from within a traditional Metis context. If the extended family as a group, or a group of extended families survived, the individual survived - not the other way around as it is in Euro-Canadian society. You proved yourself to be a true Metis by demonstrating your commitment to the family group, not by American or European styles of nationalism or patriotism.

One of the main ways you proved yourself to be a good family member was by providing food. Whenever food was needed, you simply got out your gun, net, or trap or used your hands (for gathering) to get the food or goods that creation provided. Every member of the extended Metis family unit had a role (job) in finding and preparing food. However, when the industrial revolution and market forces took hold and grew throughout the country, it split up the family unit by forcing some members to move away from the family in order to get “jobs” in the centralized economy imposed in Canada after the fur trade. Having a job in the market economy was not the same thing as fulfilling your role in the traditional Metis family.

Together with the dominant forces of industry and commerce, residential schools seriously eroded the traditional Metis family unit. On one hand, younger adults were forced to leave the family to secure an income and on the other hand, the children were often separated from the family unit to be ‘educated’ (so they too could get an income later on). Education and the economy are often viewed as value-neutral influences by the dominant society but their influence upon Metis people radically altered the very fabric of the Metis family, thus shattering Metis identity. In view of state/church agenda to colonize and civilize, it is clear that those in positions of authority realized that by destroying the Metis extended family unit, you effectively offset the development of a Metis Nation.

Many Metis people who attended residential schools continue to carry the burden of very painful and horrifying experiences including physical and sexual abuses they endured at school. Others feel shame about their identity as Metis because they were taught that their culture and traditions were wrong and primitive.

Still others live in fear of harassment by the dominant society because they were forbidden to speak Michif at school and practice their way of life. There are some Metis who say that, as far as schoollife goes, their experience was uneventful and tolerable except for bouts of loneliness for family. They point out that they would never have learned to read and write or find out about ways of life other than their own, if they had not gone to residential schools.

Although the experience of Metis people in residential schools may vary, it is the purpose of this paper and the Metis Survivor Family Wellness Program to deal with the physical, sexual, mental, spiritual and cultural abuse that took place. Was learning to read, write and do arithmetic worth it for those who were beaten or raped? Was it worth the cost of not being raised in a warm, caring environment with a loving family? Was it worth the cost of undermining the culture and being assimilated into mainstream society?

One of the factors that contributed to the negative experiences of many Metis students was the way in which residential schools were organized and operated. The structure and methods of learning imposed by these schools was clearly not based on the needs and learning styles of Metis children and their families. Metis, like other Aboriginal peoples, learn best through “practice” and “doing” in the actual context. Sitting in a classroom isolated from the real life situations where you were expected to simply repeat information according to formulas established by outside authorities is foreign to many Metis people. The frequent punishments applied to students in residential schools shows that the real issue was one of control and power, not awakening minds and hearts to a life-long journey of learning and growing within their own social and cultural context.

It is one thing to consider the impact that a foreign model of learning and structure has on a people with their own distinct culture. It is quite another matter to understand or make sense of the immediate and long-term effects of the more outrageous actions committed by residential school authorities and others, such as caretaker personnel and older students.

It is important to come to terms with the reasons why the day-to-day experience of so many residential school students was such a horrible and miserable existence. How can anyone possibly make sense of the brutality that took place? Are such cruelties just part of the daily annoyances and frustrations to be expected in schools that are rigid and strict? Can the atrocities be passed off with rationalizations of incompetence or people who are unsuited to the tasks they have been assigned? Was it just the presence of some “bad apples”? Or was it the imposition of a whole new way of life?

While the ‘bad apple’ excuse may be an acceptable explanation to mainstream society, it clearly evades the truth. The anguish and gloom experienced by most students in residential schools came as a result of a deliberate, well

continued on next page ...

continued from previous page ...

thought out, long practiced policy undertaken to achieve specific results. There is very little that cannot be justified in the controlling, top-down, class structure on which residential schools were modeled.

When one adds to this mix the belief that Aboriginal peoples were inferior to Europeans, any action, no matter how inhumane, can be justified. If it is deemed necessary to destroy and replace a people’s culture, it follows that the violation of the bodies of these people will be tolerated as well. One need look no further than recent conflicts in eastern Europe involving “ethnic cleansing” for contemporary examples.

The public record of physical, sexual and psychological/emotional abuses have been made painfully clear: violent beatings, racist outbursts, rape, buggery and other horrifying sexual abuses by staff and sometimes by older students. A variety of means and ways of abusing residential school students were applied under the guise of discipline and development of character. There are many similarities between such punishments and the treatment endured by prisoners-of-war.

http://www.residentialschoolsettlement.ca/english_index.html

Claim Forms

Settlement Agreement

List of Residential Schools

Independent Assessment Process

Updates

Court Documents

If you have questions, call 1-866-879-4913.

The Millbrook Healing Centre

The Millbrook Healing Centre opened their doors in 1994 to assist with the multidimensional issues affecting communities operating under the umbrella of the Mi’ kmaw Family and Children’s Services of Nova Scotia. The common thread among those they serve is Family Violence.

The Child and Family Services mandate is to empower the community for social action and to change policy towards early intervention and family violence prevention utilizing a holistic approach at the community level. No matter what the entry point into the system is, the same strength based approach to the support the family will be implemented. This comprehensive and cost effective program consists of: early intervention, family support and healing centres.

A successful example of this coordinated approach is a young woman who recently delivered a baby. She has other children in permanent care and a long history of domestic violence and addiction issues. By incorporating this holistic approach a team of support workers has been put into place. The young woman, who is also FASD, and her child are receiving coordinated support services through the healing centre, child welfare and family support programs. The support in the healing centre consists of postnatal care, a women’s counsellor, mental health worker, and family support worker. The case plan also includes life skills training in order to equip her to become the primary caregiver of her child, and to prevent this child from entering the system. This case plan process is also done without a court order.

The Healing centre also offers a variety of other family programs and provides home visits in the community. An Elder Abuse day was held on June 15th to raise awareness of Elder abuse and prevention. A girl’s retreat is held annually to highlight self-esteem, as well as family violence awareness and a bullying presentation. There is also a retreat for girls who currently live in the social services system and will soon be leaving due to reaching the age of majority. The program called, Aging Out of Care Retreat, and focuses on: life skills, self-esteem, relationship building and family violence awareness, as well as how to look for an apartment and budgeting skills. Staff also provide individual counselling, outreach services, family and community healing events and work closely with residential school survivors to provide supports in order to build healthy communities.

The holistic approach to dealing with family violence and addiction issues has been very successful and is the vision of the former Executive Director, Joan Glode. Another success story is the fact that the Mi’ kmaw Family and Children’s Services of Nova Scotia has secured funding from the federal government to continue their healing work!

The biggest challenge has been the struggle to change the perception of the agency as a resource to the community rather than a watchdog. This shift in paradigm has also taken place within the staff, as it is important for the staff to be visible during community events, not just when there is a crisis in the community. The breakthrough with the development of partnerships with other Child Welfare agencies has also been a shift in thinking for all agencies, as the goal to maintain the integrity of the family while balancing the risk to children is paramount in the creation of healthy communities.

The Stages of Healing

Excerpt from:The Courage to Heal:
A Guide for Women Survivors of Child Sexual Abuse
by Laura Davis and Ellen Bass

It is important that people who support survivors understand the healing process. Healing is never a straightforward progress. It might best be described as a spiral. A survivor on her healing journey climbs upward, but she re-traces her steps at various points along the way. If you, a supporter, understand this, you will be better able to support the survivor you know.

There are a number of ways to describe the healing process, many are both valid and help us to understand the healing process. The medicine wheel, used by many Aboriginal cultures in North America is one way to describe healing and balance that we all strive for. Another description, often used by survivors and community-based organizations, is by Ellen Bass and Laura Davis.

Bass and Davis have described the stages of healing a survivor goes through. Most of these stages are necessary. However a few or them - the emergency stage, remembering the abuse, confronting your family, and forgiveness - are not applicable for every woman. While these descriptions are directed to a survivor - male or female - this information is vital for any supporter, be they partner, family member, friend, therapist, or other professional helper. The more we understand about abuse, its effects and the healing, the more we are able to support the survivors in our lives and heal ourselves. Here is how Bass and Davis describe the steps in the healing journey.*

The decision to heal

Once you recognize the effects of sexual abuse in your life, you need to make an active commitment to heal. Deep healing only happens when you choose it and are willing to change yourself.

The emergency stage

Beginning to deal with memories and suppressed feelings can throw your life into utter turmoil. Remember, this is only a stage. It won't last forever.

Remembering

Many survivors suppress all memories of what happened to them as children. Those who do not forget the actual incidents often forget how it felt at the time. Remembering is the process of getting back both memory and feeling.
Believing it happened

Survivors often doubt their own perceptions. Coming to believe that the abuse really happened, and that it really hurt you, is a vital part of the healing process.

Breaking the silence

Most adult survivors kept the abuse a secret in childhood. Telling another person about what happened to you is a powerful healing force that can help you get rid of the shame of being a victim.

Understanding that it wasn't your fault
Children usually believe that abuse is their fault. Adult survivors must place the blame where it belongs - directly on the shoulders of the abusers.

Making contact with the child within

Many survivors have lost touch with their own vulnerability. Getting in touch with the child within can help you feel compassion for yourself, more anger at your abuser, and a greater intimacy with others.

Trusting yourself

The best guide for healing is your own inner voice. Learning to trust your own perceptions, feelings and intuitions becomes a basis for action in the world outside.

Grieving and mourning

As children being abused and later, as adult struggling to survive, most survivors haven't felt their losses. Grieving lets you honour your pain, let go, and more into the present.

Anger: The backbone of healing

Anger is a powerful and liberating force. Whether you need to get in touch with it or have always had plenty to spare, directing your rage squarely at your abuser, and at those who did not protect you even if they could have done so, is essential to healing.

Disclosures and confrontations

Directly confronting your abuser is not for every survivor, but it can be a dramatic, cleansing tool.

Forgiveness

Forgiveness of the abuser is not absolutely required as part of the healing process, although it is often the most recommended. The only essential forgiveness is to forgive yourself.

Spirituality

Having a sense of a power greater than yourself helps you in your healing process. Your spirituality is unique to you. You might find it through traditional cultural practices, through organized religion, meditation, nature, or a support network.

Resolution and moving on

As you move through these stages again and again, you will reach a point of integration. Your feelings and perspectives will stabilize. You will come to terms with your abuser and other family members. While you won't erase your history, you will make deep and lasting changes in your life. Having gained awareness, compassion, and power through healing, you will have the opportunity to work toward a better world.

Excerpt from: The Courage to Heal: A Guide for Women Survivors of Child Sexual Abuse, by Laura Davis and Ellen Bass Harper & Row, New York, 1988 pages 58-59

<http://www.tamarashouse.sk.ca/stages.shtml>

The Four Seasons of Community Healing

In our consultations with the six partner communities, and drawing on knowledge and experience from many other communities, it became clear that the community healing process seems to go through distinct states or cycles. Four distinct stages were identified:

- Stage 1. The Journey Begins (Thawing from the long winter)
- Stage 2. Gathering Momentum (Spring)
- Stage 3. Hitting the Wall (Summer)
- Stage 4. From Healing to Transformation (Fall)

Taken together, these stages form one type of “map” of the healing process, which can be useful both for understanding the current dynamics of the community process and determining future actions and priorities. It must be stressed at the outset that these stages are only approximate models of complex real-life events. They are not “the truth” although there is truth in them. They also do not take place in a linear way. They are more like ripples unfolding in a pool, where each new circle contains the previous ones. Following a review of this model by the six partner communities, it should be stressed that the cycle identified here could just as easily begin in the spring. The important thing is that it is a cycle.

As each stage progresses, those involved further develop their understanding and power to transform existing conditions. This development is primarily driven by dynamic cycle of actions and reflection that generates learning.

Winter - the journey begins

This stage describes the experience of crises or paralysis that grips a community. The majority of the community’s energy is locked up in the maintenance of destructive patterns. The dysfunctional behaviors that arise from internalized oppression and trauma are endemic in the community and there may be an unspoken acceptance by the community that is state is somehow “normal”.

Within this scenario one of two things may happen:

Key individuals begin to question and challenge the status quo, often making significant shifts in their own lives. Their personal journey is often characterized by service to their community as they begin to reach out to other individuals to provide mutual support and initiate healing and crisis intervention activities. These activities often are undertaken at great personal sacrifice and they frequently encounter intense and very real opposition from within the community.

Another starting point is the program route, in which existing programs and agencies, often frustrated with their inability to affect the scale of the crisis they find themselves dealing with, begin to work closely with other allies in the community to develop a wider strategy. Often interagency groups are formed and begin planning collaborative interventions and initiatives.

Both starting points lead to similar effects. “Healing” begins to make it onto the community agenda. Core groups begin to form that are oriented around health, sobriety, wellness, etc. and these groups begin to lay the foundation of an alternative reality, often with significant support from outside the community in the early stages. Another key source of support and inspiration at this stage are key elders who have kept the cultural ways alive.

What is driving this stage?

- Dedicated key individuals (often women) responding to their awareness that things are bad and there is an alternative
- Leaders and staff within programs tasked with addressing the consequences of some part of the “crisis”

- Visionary and courageous political leaders within the community creating an “enabling climate for healing”

All three are essentially responding to a particular problem (alcohol abuse, suicide, etc.).

Spring - Gathering Momentum

This stage is like a thaw, where significant amounts of energy are released and visible, positive shifts occur. A critical mass seems to have been reached and the trickle becomes a rush as groups of people begin to go through the healing journey together which was pioneered by the key individuals in Stage One. These are frequently exciting times. Momentum grows and there is often significant networking, learning and training. The spirit is strong.

New patterns of organization begin to emerge. A recognizable network orientaed around healing begins to develop which is legitimized by the community, often with political support. The healing process begins to take visible form as programs and organizations. There is often a lot of volunteer energy at this stage, but professional organizations are also beginning to emerge. The way the “problem” is seen also begins to change. There is a gradual shift from a sickness to a wellness model and the focus begins to move from presenting problems to the underlying core issues and traumas.

There is great hope and optimism at this stage. People have the sense that if enough individuals and families can begin the healing journey, then the “problem” will be “solved.” Those driving and involved in the process invest huge amounts of time and energy into the community healing movement. There is still opposition but it is generally overshadowed by the enthusiasm of the healing movement.

What is driving this stage?

- A growing awareness of the scope and scale of the problem within the community. The lid has come off the box and it becomes very hard to put it back on. The growing momentum makes it easier for people to “get on board.”

Summer - Hitting the Wall

At this stage there is the feeling that the leading movement has hit the wall. Front-line workers are often deeply tired, despondent or burned out. The healing process seems to ge stalled. While there are many people who have done healing work, there are many more who seem left behind. There is the growing realization that it is not only individuals, but also whole systems that need healing. There may already be some new initiatives in these systems (education, governance, economics, justice, etc.). In some cases these initiatives appear to become institutionalized and to lose the sense of hope that characterized them in Stage Two. In other cases, while awareness has begun to shift, old patterns of working persist for lack of new (and culturally relevant) models strategies. The honeymoon stage is over as the community begins the difficult work of transforming deeply entrenched patterns and reconstructing a community identity that was forged in oppression and dysfunction.

There are often a series of paradoxes at Stage Three:

Relations with organizatons, agencies and forces outside the community are being transformed. There is often far more openness and the prevailing climate has shifted. The availability of outside support is much greater than in the past. At the same time, support and collaboration within the community itself may have actually decreased, as old patterns begin to re-establish themselves and a “healing fatigue” sets in.

Relations with organizatons, agencies and forces outside the community are being transformed. There is often far more openness and the prevailing climate has shifted. The availability of outside support is much greater than in the past. At the same time, support and collaboration within the community itself may have actually decreased, as old patterns begin to re-establish themselves and a “healing fatigue” sets in.

Just when a significant number of adults seem to have sobered up and regained control over their lives, a new and seemingly worse crisis seems to be breaking out amongst the youth. Youth crime is on the increase. Alcohol use is replaced or augmented by drug use.

Many adults seem to have gained new addictive patterns to replace alcohol abuse. Gambling is becoming a serious social issue, along with prescription drug abuse and other self-medicating behaviors. It also becomes apparent that drinking covered up many other things and community secrets begin to emerge. Despite increased sobriety, things actually seem to get worse.

To those on the front lines it may seem as if a lot of people have “dropped out” of the healing movement. Many people don’t become involved or show up like they used to. At the same time there may be the emergence of a relatively healthy group of people within the community whose energy is focused on their own lives and the lives of the families. No longer engaging in the “culture of addiction,” they would rather spend time on family activities and live their lives than be actively involved in the “culture of recovery”.

What appears to have been a wall may in fact be a long plateau. One of the characteristics of a plateau is that not much seems to be happening and you don’t seem to be going anywhere, but it is actually where the foundation for all future advances are being laid. On reflection, it 0is clear that there have been significant gains during this stage. The community norms have shifted; “bad” isn’t as bad as it used to be. More people are engaged in positive activities. Capacity is growing within the community as more people access training, education and employment. There is often a cultural and spiritual revitalization that has developed parallel with the healing process, both shaping and being shaped by it.

As Stage Three develops, a new analysis emerges. There is the dawning realization that “healing” alone is not enough and never will be. Healing from the hurts of the past does not build the future. There is growing awareness

of the need for decolonization (of thought patterns and structures) and the need to address structural obstacles to development, such as Indian and Northern Affairs Canada rules, racism, poverty, etc. The realities of the economy of scale become apparent. There is only so much you can do as a small community to address such things yourself. What is driving this stage?

- The organizations and initiatives that have grown out of the previous stage. Healing becomes increasingly institutionalized as professional capacity develops within the community - a key challenge becomes maintaining community participation. Also driving the process (although not necessarily overtly) are the agendas of funding agencies that provide the material support for healing initiatives.

Fall - from Healing to Transformation

In Stage Four a significant change in consciousness takes place. There is a shift from healing as “fixing” to healing as “building” as well as from healing individuals and groups to transforming systems. The sense of ownership for your own systems grows and the skill and capacity to negotiate effective external, reciprocal relationships develop. Healing becomes a strand in the nation-building process. Civil society emerges within communities and the Aboriginal community at large and a shift of responsibility begins to take place. The impetus for healing moves from programs and government to civil society.

The leaders of the healing movement in Stage Two are now entering a new stage in their own lives. They are approaching elderhood and their analysis and vision has matured and deepened. They have shifted their focus from putting out fires to building new and healthy patterns of life and their own families and networks often begin to significantly reflect such new patterns. A search begins for new partnerships, alliances and support for addressing larger scale issues.

What is driving this stage?

- The realization of the limitations of current approaches, the growing participation by community member in the wider economy, the increased interconnection of the Aboriginal community, the shifting macro-political agenda and wider socio-cultural forces (e.g. increased urbanization, youth culture, the Internet, etc.).

http://www.residentialschoolsettlement.ca/French/French.html

Formulaires de Réclamations
Le règlement concernant les pensionnats
indiens / Liste des pensionnats

Processus d’évaluation indépendant
Mises à jour
Documents de la Cour

Si vous avez des questions additionnelles,
cliquer ici ou composer le 1-866-879-4913



We Are the Experts

Talking and continuing to talk about the residential school will lessen the violence exercised on others or on oneself. It means putting an end to the transgenerational transmission of the trauma that weighs on youth today.

In order to allow Aboriginal women and other Aboriginal people who wish to get involved in testimonials about this historic episode, we are suggesting here some questions that can be used as part of a reflection prior to sharing or dialogue.

These questions have been developed based on the difficulties inherent in the trauma experienced by women in the residential schools. They take into account the long journey of the former residents to find their own voice. This devictimization journey brought them to express their desire and to testify as part of a responsibility they feel towards Aboriginal history and culture. Its transmission has become for them a commitment that must be maintained.

WHAT IS THE IMPACT OF THE TESTIMONY OF A TRAUMATIC CONTEXT AS EXPERIENCED AT THE RESIDENTIAL SCHOOL?

- o Freedom of speech

The former residents reveal that, for some of them, the simple act of talking about the residential school experience, that is the act of talking about it in therapy, with their family, with their parents or with their children and in their community, proved to be beneficial for them and for their loved ones. Some have spoken publicly during conferences, others have published their story. Others have shared with their parents and their children. Some have even created private places for discussions where women are invited to share in a support group context. Whatever the chosen method, they have found the freedom to talk which had been killed over many years, have re-established true lines of communication with those around them and have supported other people to do the same thing.

All the former residents and all families used silence to protect themselves from the pain of being separated from loved ones or from the many assaults inflicted upon them in the institution. It was a choice to survive unacceptable conditions in such surroundings and the punitive rules that governed them. In the long-term, however, silence, denial or forgetting had some ominous consequences for them and their children. Those measures intended to protect them when they were in the institution drove them to adopt self-destructive behaviours. They also recognize today that silence and denial maintains suffering in the communities.

WARNING AND THE THERAPEUTIC IMPACT OF TALKING

However, to open up on this topic or to be informed in an inappropriate way can be damaging and can intensify the trauma. One must keep in mind that a prior journey with support was necessary for the former residents before unveiling the wounds from the past. This disclosure did not occur without suffering. Talking must remain open in order to be healing. The necessary time must be granted so it can develop and the flawed understanding can enlighten the basis of the trauma. So that the person is able to recognize themselves in what they say and reclaim their past, it is indispensable that they remain in charge of what they say. Talking and silence should never be imposed or forced as it was at the residential school.

The violence of the Institution was aimed directly at children and their families. These attacks were aimed at the social bonds woven between the members of a community, bonds maintained from one generation to another by the way of the passing on the spiritual traditions...

With these considerations in mind, testimonials and sharing have a therapeutic impact. They allow people to rebuild the truth based on their subjective and collective view of things. The significance, the interpretation and the understanding that they acquire about their history minimizes, to a certain degree, the negative effects of the experience on their lives. This work to elaborate it allows for the establishment of a real separation from the abuser. Therefore, talking delivers the past and opens up the future. For some, forgiveness can be the outcome of healing through talking. The former residents make the distinction between forgiveness and forgetting. Forgiveness is described as the outcome of a type of grieving whereby the former resident finally finds peace with herself after having decidedly left behind the residential school and the torture that had been internalized. It happens in such a way so as to free them to say no to the abuser who wanted to torment them. A break is made with the traumatic past and the people concerned that does not leave any room for hate or resentment. Anger, however, can remain a source for action. Therefore, testimonials allow those affected to recognize themselves as part of a collective experience. Through this, they break out of the isolation. Shared testimonials lessen the anguish linked to confusion, to black outs, and individual questioning that inhabited them as children and that confronted them again as adults.

Finally, these testimonials about their personal history allow them to rewrite and to recall for themselves the collective history under the light of day. By testifying, the former residents themselves have reclaimed their personal history by putting it in relation with their collective history, since the collective history is that of each one of the members of the community who builds it. Culture develops and is built from the relationship and the exchange of information between these two forms of memory. This is the way that all human subjects can live their feeling of belonging to their culture and rely on their cultural identity to open the future.

WHY CONVEY IT IN THIS CONTEXT?

- o To rebuild the family

The violence of the Institution was aimed directly at children and their families. These attacks were aimed at the social bonds woven between the members of a community, bonds maintained from one generation to another by the way of the passing on of the spiritual tradition that played the role of an identification card. Through the attach on the family, the transmission and the memory of many characteristics of traditional life was deeply disturbed and disrupted. In addition to the serious personal traumas suffered by the children, family ties were shattered and parental functions were usurped or corrupted. When their children were in the residential school, several families abandoned the bush and the teaching of these skills and the nomadic customs in bush. Great hunters became workers, unemployed or alcoholics.

Without any real reference points (the land, traditional food, skills...) and essential cultural symbolism (language, rituals, myths, traditional medicine, conception of the world...) and key support people (father, mother, ancestors, elders) the traditional family organization as well as the customs tied to it deteriorated. Yet, the Aboriginal peoples always knew of the importance of passing it on. As demonstrated by the former residents' stories of their childhood, their parents knew how to recognize the efficiency of how to educate children as well as the efficiency of how to pass on the heritage of the past. Aboriginal peoples always recognized the value of talking as a powerful means for healing people. The practice of taking circles and healing circles is the best example.

The women who testify or who testified about their residential school experience have added this page of their personal history, to that of their family, their community, and their Nation. They have recreated the social bond

that had been infected. Every story sheds light on the experience as well as puts the house back in order... The former residents do not try to deny or forget the violence and the abuses they suffered. They have moved beyond the victimisation, a consequence of the institutional violence towards them, while becoming aware and becoming more aware that the remembering of residential schools can be a tool to heal them.

CONVEY THE STORY OF THE EVENT TO WHOM?

“It is necessary to tell other women that we passed by there,” said Niska. “We are the experts,” said Sunshine Aki. The former residents speak from their subjective experience of the residential school. They know, however, the expert’s role is delicate. It is not the same role when a woman shares her story as mother with an injured child, as member of her community during a public testimony or as a therapist with abused adults. In addition, the former residents want to speak not only to the other former residents, but also to the male partners who were in the residential schools.

The former residents who have a family believe that their children endured the trauma of the residential school. We cannot minimize the transgenerational repercussions tied to the institutional violence in the communities. The members of their families of origin as well as their children underwent the violence of the residential school in their turn. They felt the distress and assisted, powerless, the repercussions on their parents. Sometimes they developed symptoms tied to the parental uneasiness that had not been talked about or worked on in therapy.

HOW TO CONVEY THE STORY OF THE EXPERIENCE?

The means of conveying and distributing the residential school experience

The means of sharing and distributing the residential school experience are many and it is necessary to make a discriminating choice of these means while taking into account the people to whom they are addressed. The experience of the residential school can be conveyed through written documents, such as biographies or autobiographies, novels, news, poetry, essays or the newspaper articles, the oral document or the audio-visual document. The residential school experience can be distributed through school programs,. publications and local or external newspapers, community organizations, community meetings in large or restricted groups, and through radio and television broadcasts. Some former residents have already begun to produce the documents that they would like to circulate in their area and outside of their community. One has done research and has written a script for a documentary but there was not enough funds to complete it. She also writes poetry.

According to several former residents, the reunions to which they have been invited over the years are not always a means of conveying the residential school experience. By considering the reunions in the Aboriginal residential schools like any other happy reunion is, instead, a means of deferring the truth. For some, the site of the residential school ruins that are not completely gone can make them relive intense feelings of pain and anger. Those

that live near these ruins are of the opinion that they should be burnt. They suggest that it be a symbolic act to keep alive the memory of the communities of this episode in Aboriginal history. In order to do so, they suggest that a monument or a work of art be erected in these places to remind future generations about the importance of this historic passage. In some communities a real commemorative celebration has taken place with the primary goal of sensitizing all generations about the events.

WHAT TO PASS ON?

Name, language, pride, spirituality and the means to heal oneself

Besides the need to talk with loved ones, the former residents described what transmission represents to them in their recommendations. We have organized them here. They are presented in detail in the MALI PILI KIZOS research report:

1. To reclaim for oneself, one’s original name and understand its significance if needed.
2. To reclaim and to pass on one’s native language not only because it is a major element for cultural identity, but because it allows for the creation and reinforcement of the ties with children and grandchildren. Some have a hard time to forgive themselves for not having passed on their language to their children.
3. To pass on the pride of being Aboriginal because they are not ashamed of their origins anymore. They want to share this pride by passing on the knowledge of their culture, and, more important, that which deals with the Native residential school episode, so as to contribute to the recognition of the First Nations here and elsewhere in the world.
4. They want the results of this research to be distributed to all the Aboriginal communities, and to make possible this kind of project for other Aboriginal women and men.
5. Most wish to reclaim and pass on Aboriginal spirituality in order to give to their children the open-mindedness and openness to others and to the world demonstrated by their ancestors to the same peoples and to new arrivals. In this sense, they are reclaiming for themselves the values and the meaningful words they were taught in their childhood. The former residents do not all give the same importance to the traditional healing rituals. But they all tell us that the reclaiming of Aboriginal spirituality will not take place without the freedom to think and to choose which had been rediscovered through the devictimization.
6. They want to share the means to heal oneself while creating tools that encourage solidarity and talking and by organizing therapeutic services where the counsellors would have specific training for former residents, workshops that apply to former residents and to other women, talking circles at the local level, technical resources for the youth, a ceremony involving the whole community and a awareness program for women. §

◀ healing words ▶

*An instrument for honouring Survivors of Canada's Indian Residential School System,
as well as Survivors' descendants and their communities.*



Volume 6 Number 1 • Spring 2009 • A Publication of the Aboriginal Healing Foundation • www.ahf.ca



Legacy of Hope's Journey to Hopedale, Labrador

By Jackie Miller

Working with the Nunatsiavut Government in Hopedale, Labrador, the Legacy of Hope hosted a three-day workshop and sharing circle for Survivors of the residential schools. The gathering was an incredible time of sharing stories, expressing emotions, and gathering strength and healing through the support of other Survivors. Several people expressed that they had never discussed their experiences and emotions related to their residential school years. As in so many gatherings before, the Survivors were surprised and relieved to hear that the thoughts and emotions they experienced were similar to those of other Survivors. It was a positive experience, and one participant commented that it was an opportunity to have a great weight lifted off of his shoulders and to begin as a new man.

The Survivors were also very grateful for the opportunity to share their stories, because they

were excluded from the apology by Prime Minister Steven Harper. Even though these children were removed from their homes and attended schools outside of the communities, because of jurisdictional issues around the funding of the school, they have not formally been recognized as Residential School Survivors.

The final day of the event was spent out on the land gathering berries in the peaceful surroundings. There is a real sense of grounding one receives from the special connection with the land. The Nunatsiavut Government's Department of Health and Social Development also runs a family program that spends the final days out on the land connecting families to their roots and the healing energy of the land. For more information on their program please contact Marjorie Flowers at (709)922-2942.

You can send your articles, letters, pictures, or other contributions by fax, mail, or email to:

Healing Words
75 Albert Street
Ottawa, Ontario
K1P 5E7

The fax number is (613) 237-4442 and the email address is wspear@ahf.ca. Please include a short biography with your submission as well as a return address and phone number. Healing Words may need to contact you about your submission.

The AHF does not pay for published submissions, but contributors get free copies of the newsletter. The views expressed by contributors to Healing Words do not necessarily reflect the views of the AHF. All submissions are subject to the approval of the editorial team and may be edited for spelling, grammar, and length. Thanks!

Thank-you to all our contributors!

Healing Words Production Schedule

Volume 6 Number 1 – end of March 2009

Volume 6 Number 2 – end of September 2009

Healing Words is a free publication of the Aboriginal Healing Foundation. Dedicated exclusively to Indian residential school stories and to sharing resources for healing, this newsletter is your place to share your thoughts and experiences related to residential school (including hostels, industrial schools, boarding schools, and day schools). To receive Healing Words, write to us at Suite 801, 75 Albert Street, Ottawa, Ontario, K1P 5E7 or phone 1-888-725-8886. (In Ottawa, phone 237-4441). Keep in mind that the newsletter is available in French and English and is free. Also available on-line! <http://www.ahf.ca>

The purpose of Healing Words is to be an instrument for honouring the Foundation's commitments to survivors, their descendants, and their communities. It is one of the means by which we demonstrate our respect for the agreements the Foundation has signed. It is also a vehicle for supporting the mission, vision and objectives of the Aboriginal Healing Foundation as well as the goals of the Foundation's Communications Strategy.

inside

Sturgeon Lake Youth
Initiatives Program

PAGE 3

Canada's Apology for
Residential Schools

PAGE 4

Sorry is More
Than Just a Word

PAGE 7

Manitoba Métis Federation
Survivor Family

Wellness

Program

PAGE 8

The Healing Garden

PAGE 9

From Truth to Reconciliation:
An Interview

PAGE 11

Roderick Gould Sr.
and Mary Morris

PAGE 13



Photo (above): Aboriginal Healing Foundation staff pictured at a recent Project Gathering Workshop

Sturgeon Lake Youth Initiatives Program

By Jackie Miller

Sturgeon Lake is located in central Saskatchewan and has a population of 2,300 people. All of the residents over forty years of age have attended residential school. The community was divided and even families were divided as some attended the Catholic residential school in Duck Lake and others attended the Anglican residential school in Prince Albert.

There are also four languages in the community: Cree, English, French – which was spoken between the Priests and the Nuns, – and Latin, which was used during Mass.

The Aboriginal Healing Foundation funded project was started in September, 2004 to address the issues in the community resulting from the legacy of the residential schools. Sturgeon Lake Youth Initiatives Program started with a very broad work plan: to assist Survivors, deal with the intergenerational impacts, and bring back the traditional culture. The program was started by gathering one member from each family grouping and hosting a planning meeting.

The initial direction given was that rather than bring in outside facilitators, they should train community members so that the expertise would remain in the community and be there to support the community. The Elders advisory committee directed the activity of the project, with input from the Health Board as well as the Chief and Council.

The committee examined the loss of language, loss of parent-

ing skills, and the overall loss of culture due to the removals of children from the community and their placement in the residential schools. The first step in addressing these issues was staff development and capacity building within the community. Training took place in the areas of grief support, suicide prevention and cultural training, including the medicine wheel. Sharing circles were held to build inner strength within the community. The community began to help each other with the support of the circle. Those who were struggling learned to rely on each other for strength and understanding. The key component was the development of the local facilitators, and community support. Building capacity within the community created community strength.

The project also hosted 3 day retreats where cultural activities, sharing circles, ceremonies and training took place. The key component to the success of these retreats was that two and sometimes three generations would attend together to do healing work as an entire family. The roles of men and women were addressed. The importance of respect, sharing and helping each other as a community was highlighted. It was also a time of fun, storytelling and games. As well, it was an opportunity for Elders to talk with the youth and provide teachings.

Thank you to Wilma Schreder for sharing the successful activities of the Sturgeon Lake Project. If you have any further question please contact her at 306-764-9352.

Canada's Apology for Indian Residential Schools

Prime Minister Harper offers full apology on behalf of Canadians for the Indian Residential Schools system
11 June 2008
Ottawa, Ontario

One hundred and thirty-two federally-supported schools were located in every province and territory, except Newfoundland, New Brunswick and Prince Edward Island. Most schools were operated as "joint ventures" with Anglican, Catholic, Presbyterian or United Churches.

The treatment of children in Indian Residential Schools is a sad chapter in our history.

For more than a century, Indian Residential Schools separated over 150,000 Aboriginal children from their families and communities. In the 1870's, the federal government, partly in order to meet its obligation to educate Aboriginal children, began to play a role in the development and administration of these schools. Two primary objectives of the Residential Schools system were to remove and isolate children from the influence of their homes, families, traditions and cultures, and to assimilate them into the dominant culture. These objectives were based on the assumption Aboriginal cultures and spiritual beliefs were inferior and unequal. Indeed, some sought, as it was infamously said, "to kill the Indian in the child". Today, we recognize that this policy of assimilation was wrong, has caused great harm, and has no place in our country.



The Government of Canada built an educational system in which very young children were often forcibly removed from their homes, often taken far from their communities. Many were inadequately fed, clothed and housed. All were deprived of the care and nurturing of their parents, grandparents and communities. First Nations, Inuit and Métis languages and cultural practices were prohibited in these schools. Tragically, some of these children died while attending residential schools and others never returned home.

The government now recognizes that the consequences of the Indian Residential Schools policy were profoundly negative and that this policy has had a lasting and damaging impact on Aboriginal culture, heritage and language. While some former

Canada's Apology for Indian Residential Schools continued

students have spoken positively about their experiences at residential schools, these stories are far overshadowed by tragic accounts of the emotional, physical and sexual abuse and neglect of helpless children, and their separation from powerless families and communities.

The legacy of Indian Residential Schools has contributed to social problems that continue to exist in many communities today.

It has taken extraordinary courage for the thousands of survivors that have come forward to speak publicly about the abuse they suffered. It is a testament to their resilience as individuals and to the strength of their cultures. Regrettably, many former students are not with us today and died never having received a full apology from the Government of Canada.

The government recognizes that the absence of an apology has been an impediment to healing and reconciliation. Therefore, on behalf of the Government of Canada and all Canadians, I stand before you, in this Chamber so central to our life as a country, to apologize to Aboriginal peoples for Canada's role in the Indian Residential Schools system.

To the approximately 80,000 living former students, and all family members and communities, the Government of Canada now recognizes that it was wrong to forcibly remove children from their homes and we apologize for having done this. We now recognize that it was wrong to separate children from rich and vibrant cultures and traditions that it created a void in many lives and communities, and we apologize for having done this. We now recognize that it was wrong to separate children from rich and vibrant cultures and traditions that it created a void in many lives and communities, and we apologize for having done this. We now recognize that, in separating children from their families, we undermined the ability of many to adequately parent their own children and sowed the seeds for generations to follow, and we apologize for having done this. We now recognize that, far too often, these institutions gave rise to abuse or neglect and were inadequately controlled, and we apologize for

failing to protect you. Not only did you suffer these abuses as children, but as you became parents, you were powerless to protect your own children from suffering the same experience, and for this we are sorry.

The burden of this experience has been on your shoulders for far too long. The burden is properly ours as a Government, and as a country. There is no place in Canada for the attitudes that inspired the Indian Residential Schools system to ever prevail again. You have been working on recovering from this experience for a long time and in a very real sense, we are now joining you on this journey. The Government of Canada sincerely apologizes and asks the forgiveness of the Aboriginal peoples of this country for failing them so profoundly.

Nous le regrettons
We are sorry
Nimitataynan
Niminchinowesamin
Mamiattugut

In moving towards healing, reconciliation and resolution of the sad legacy of Indian Residential Schools, implementation of the Indian Residential Schools Settlement Agreement began on September 19, 2007. Years of work by survivors, communities, and Aboriginal organizations culminated in an agreement that gives us a new beginning and an opportunity to move forward together in partnership.

A cornerstone of the Settlement Agreement is the Indian Residential Schools Truth and Reconciliation Commission. This Commission presents a unique opportunity to educate all Canadians on the Indian Residential Schools system. It will be a positive step in forging a new relationship between Aboriginal peoples and other Canadians, a relationship based on the knowledge of our shared history, a respect for each other and a desire to move forward together with a renewed understanding that strong families, strong communities and vibrant cultures and traditions will contribute to a stronger Canada for all of us.

Stolen Generations Alliance

Australians for Healing
Truth and Justice

Australians for Healing, Truth and Justice

The election of the Rudd Government last November offers the chance for a desperately-needed change of direction in Indigenous policy.

The eleven years of the conservative Howard Government have seen a tragic regression of Indigenous participation in our national life. There are fewer Indigenous people in the public service, and fewer in our universities. The gap between Indigenous and non-Indigenous life expectancy has remained almost unchanged at a horrifying 18-20 years. The elected body which represented Indigenous Australians has been abolished. Policies affecting Indigenous people have been implemented with almost no consultation. And when in 1997 the tragic effects of the removal policies came to light – policies which took thousands of Indigenous children from their families to assimilate them into non-Indigenous Australian culture – the Prime Minister refused to apologise.

The new Prime Minister, Kevin Rudd, has committed himself to close the gap in life expectancy, and has committed substantial funds to this purpose. He has said that his Government will establish elected representation of Indigenous Australians, and will apologise to the Stolen Generations – as those who were removed as children are now known.

The immediate challenge is to work out how to apologise. Indigenous leaders have called for compensation, and the Government has responded that it does not intend to pay individual compensation. The best compensation, it says, is to close the gap in health standards.

This is unlikely to be the final position. If they will not pay individual compensation, they will face pressure to put funds into communal compensation, perhaps along the lines of Canada's Aboriginal Healing Foundation.

But above all, the challenge confronting the Government is to commit themselves to transform the conditions in which most Aboriginal people live. Canada, the USA and New Zealand have all made great progress in recent decades in advancing Indigenous wellbeing. There is no reason why Australia cannot make the same advances, if it allocated the necessary resources. Canada's Federal Government spends twice as much per Indigenous person as Australia's.

However, Government action alone will not overcome Indigenous disadvantage. Most Australian Indigenous people live in towns and city suburbs, widely dispersed among the majority non-Indigenous population. In the late 1990s, thanks to the work of the Council for Aboriginal Reconciliation – and probably in reaction to the cold-heartedness of the Howard Government – over a million people, Indigenous and non-Indigenous, became active in a people's movement for reconciliation. Friendships grew across the racial boundaries. Nearly a million people signed Sorry Books, apologising for past cruelties, and committing themselves to end racism and improve conditions for Indigenous Australians. Many Indigenous people have experienced in their neighbourhood the sense of support which we all need if we are to flourish, and have found new hope and confidence.

If the Government can put programmes in place to improve Indigenous health, housing and education, while also encouraging the Australian community to maintain and increase their involvement, we could see the living conditions of Indigenous Australians transformed during the next 10 years.

- John Bond
Stolen Generations Alliance
Australians for Healing, Truth and Justice

Sorry is More Than Just a Word

Anniversary of Apology – Sorry is more than just a word exhibition

[Editor's Note: This speech was delivered February 13, 2009 in Australia by Jenny Macklin, the Government's Minister for Families, Housing, Community Services and Indigenous Affairs]

Australian Parliament House, Canberra

"I would like to thank Aunty Matilda for another inspiring Welcome to Country, and to pay my respects to the traditional custodians of the land on which we stand.

As you know, the Prime Minister was determined to be here today.

But the catastrophic events of the past days mean he is focused on the bushfire emergency.

The first Anniversary of the Apology is immensely important to him.

He has asked me to pass on his deep regret that he cannot be here and deliver this speech on his behalf.

Over the last few days the Prime Minister and I have spoken to people affected by the fires - survivors, fire fighters, emergency workers, volunteers.

We've heard some extraordinary stories of escape and heroism.

Among them, the story of an Aboriginal mother and her three young children trying to escape the fires.

She drove to a creek bed, grabbed the children and hid in a wombat hole as the fire roared over them. All four survived.

Just as uplifting, the remarkable outpouring of sympathy and generosity uniting our country to do all we can to help.

In the most remote parts of Australia, the Red Cross says people are lining up to give blood.

As I said, the Prime Minister regrets that he cannot be here but his thoughts are here with us.

It's a great privilege to launch this terrific exhibition ... "Sorry – more than just a word" — featuring the work of the celebrated Indigenous photographers, Wayne Quilliam and Merv Bishop.

Merv Bishop is perhaps best known for the iconic photograph of Gough Whitlam pouring soil into the hand of Gurindji traditional owner, Vincent Lingiari, at the handover of the deeds to Gurindji country at Wattie Creek.

Wayne Quilliam, featured in the permanent Bayagul exhibition at the Powerhouse Museum in Sydney.

He recently won the 2008 Human Rights Award for Print Media in partnership with Koori Mail, for the National Apology commemorative lift out.

Their photographs of the Apology in Parliament House one year ago today are a superb record of that momentous day.

When the Prime Minister made an Apology to Australia's Indigenous peoples on behalf of the Government and Parliament of Australia.

Kevin Rudd said sorry for the laws and policies that inflicted such profound grief, suffering and loss on our fellow Australians.

In particular, he said sorry to the Stolen Generations.

Those who suffered the hurt, the humiliation, the cruelty and the sheer brutality of being taken away from their parents, their families and their people.

The Apology was based on an exercise of the imagination that is so simple.

And that is to ask ourselves: How would I feel if it had been done to me?

The Australian Government offered this Apology because it was unfinished business for our nation.

Because unless we acknowledge and become fully reconciled to the past, Indigenous and non-indigenous Australians cannot come together to build a better future.

Because the past cannot be denied - it is what we inherit, what shapes us, what we live every day - as individuals, as a people and as a nation.

Just this week Reconciliation Australia released the findings of its first Reconciliation Barometer – looking at changes in attitudes since the Apology.

It shows there is still much to be done to build trust between Indigenous and non-Indigenous Australia.

But there is also much cause for hope.

More than three-quarters of Australians say they would like to have more contact with Indigenous people.

However only 20 per cent of Australians say they know what they can do to help disadvantaged Indigenous people.

To me, this shows that although there is much goodwill, we still need to find ways to get to know each other better.

I think the Apology gave us the impetus to make that happen.

But as the Prime Minister said then, the great symbolism of the Apology must be followed by the even greater substance of action.

The practical, determined action to close the gap in Indigenous life expectancy, health, housing, education and employment.

In the year since the Apology was delivered in this parliament, we have supported a range of projects for the Stolen Generations:

- National Sorry Day commemorations.
- More Bringing Them Home counsellors and case workers.
- The further collection and publication of Stolen Generations' oral histories; and

- The Indigenous Healing Forum launched here in Canberra in September. This was an important step – a formal recognition of the impact of grieving and trauma on Indigenous people.

Today I am pleased to announce that the Government will establish a Foundation to provide practical and innovative healing services.

Including training and research, for Aboriginal and Torres Strait Islander peoples, especially Stolen Generation members and their families.

It gives me great pleasure to announce that the establishment of this Foundation will be led by an interim group headed by Dr Lowitja O'Donoghue and Mr Greg Phillips.

Dr O'Donoghue is with us today. She is a senior Stolen Generation member and a former Australian of the Year.

Mr Phillips is also with us today. He has standout expertise in the area of Indigenous peoples' healing and trauma.

These community leaders will bring sensitivity, compassion and direction to this important work.

We hope crucial partnerships will be forged to draw on the important contributions of the Stolen Generations Alliance and National Sorry Day Committee, and others who participated in the Healing forum.

I am also pleased to announce on behalf of Minister Nicola Roxon a further expansion of the Link Up program.

This will create positions for 11 more Link Up Caseworkers and five more Link Up administration staff.

Through this we aim to bring more people together through individual reunions and around 100 'Return to Country' reunions.

I'm also determined that the significance of the apology lives on in our children and their children.

As a start, to commemorate the first anniversary of the Apology and to encourage schools to participate, I have written to every school in Australia and sent them a copy of the Apology Calligraphy Manuscript.

Across Australia today, apology breakfasts, school ceremonies, special sporting matches and barbeques are happening to mark the anniversary.

This exhibition matters because we need to keep telling the stories of the Stolen Generation and of our history.

They are Australian stories.

They tell us who we have been and who we are.

And how great a people we can be when we make our journey together.

Manitoba Métis Federation Survivor Family Wellness Program

By Jackie Miller

The Métis Survivor Family Wellness Program is a wellness and healing program developed by the Manitoba Métis Federation and four of its regions: The Pas, Thompson, Dauphin and Southeast. Funding is provided by the Aboriginal Healing Foundation.

The goals are to implement practices that will provide healing for Métis Survivors and their descendants who have experienced the legacy of the Canadian Residential School System and to work towards the restoration of wellness and balance in Métis families according to Métis culture and tradition. The program has been in operation since December 2000.

The MSFWP held a Provincial Information Gathering in March of this

year where presentations were provided on the application process, and updated information was given on schools that are recognized. There was also an opportunity for those willing to share their experiences of residential schools. The program is also in the process of collecting affidavits from Métis students who attended other residential schools which are not on the list, in hopes of having those schools added. The team is preparing to host a Métis School Survivor commemoration event in the province. It is their hope to ensure that the Métis students are not the "Forgotten People" that attended the "Forgotten Schools."

I met up with Ernie Blais, the Past Director of the MMF, at the 40th Annual General Assembly in Brandon

this September. We talked about the importance of healing in the communities. He said that it is important to know where we came from in order to plot where we are going, a point made by the current Director, Paul Chartrand, in his opening speech.

Healing is about the wholeness of a person, and not just about the past but, most important, about the future. It is also about gathering together as a community and supporting each other and remembering the importance of enjoying each other's company. Laughter is said to be the best medicine!

THE HEALING GARDEN



BY CHARLES WAGAMESE

They call her Strawberry. She loved plants and always asked questions about them.

One day as they paddled Strawberry noticed something.

'Gokum,' she asked, "how comes it looks like there are chunks cut out of the tree line there?"

"Oh," gokum replied, "that is where the People used to make their gardens."

Gokum swept an open hand out.

"Along the islands, the lake shore, they would plant corn, potatoes, peas. The water kept the frosts away long enough for these precious things to ripen."

She told how the people planted, left for the summer to return in the autumn to harvest and store.

She explained that every family used to have a big garden.

Strawberry could see the old time ones bending over their deer antler hoes. She could hear them laughing and playfully grumbling as they worked.

One young girl waved. Strawberry waved back.

Gokum smiled.

Strawberry asked her grandmother where all the gardens had gone.

Gokum swallowed her throat a little like the words there were dry and hard.

"Because when the kids came back from residential schools, they pulled them all out..."

When Strawberry asked why, Gokum just turned her thumb over her paddle to get them moving again.

When she got back to the reserve, Strawberry asked her mother why she had done that.

"Because they forced us to make gardens at the school," her mom answered. Her eyes got angry.

"We were hungry all the time there. We even tried to steal enough to eat." Her mother said.

"Did you ever tell Gokum this?"

"No."

"Did she ever ask you why you ruined her gardens?"

"No."

Strawberry knew when to stop talking to adults, especially in her family.

But Strawberry wasn't called Strawberry for no reason.

She intended to have a garden again. And to have her gokum and mom help her get one started.

Strawberries are called heart berries in the Ojibway language. Strawberry showed heart all the time. She was the first one to feed others, just like the plant she was named after ripens first each year.

She was also tiny as the odin flower and could be just as sweet.

She sat in a wild strawberry patch to ask and to be told how her family's garden might grow once again. This is what those berries said and this is what that young girl did.

She found her mom and gokum watching tv. Together but not together.

"Gokum, why did you let my mom go to that place?"

Gokum and her Mother both tried to say nothing.

Strawberry always included shy people in everything. Her mishomish who gave her the name Strawberry said it because she would always be that way. Like the runners the strawberry plant use to

travel and plant its goodness elsewhere. "She would be tough about it too," he said.

"So there will never be gardens here again," the young girl said.

The bird songs of late spring filled that little room. The tv just kept making noise.

"Why didn't you protect me Mom?", her mother asked as those her words came just from her lips, hardly moving.

A tear slip down gokum's cheek. "because my heart was broken when my parent's put me on that train."

"And they stopped growing gardens all over our land for so many reasons. But mostly because they couldn't raise their children there like they used to. And when you kids came back so silent and angry...when they would spoil the planting...we didn't know what to say to them.. because our parents couldn't help us understand it all either."

Tears flowed. Many tears. Before the three took each other in their arms.

Strawberry than asked. "Why don't we make a tiny garden. Just two rows. Of strawberries maybe."

And that is what they did. In their healing garden all the reasons for not having gardens get weeded out. They got help from therapists and elders but mostly it was the plants, the time spent together that did it.

When they tasted the big strawberries they had grown together...a sweetness had been planted where hurt has once grown.

Thanks to Strawberry, her love of plants, why her shomish named her that name, we have gardens all over our reserve again and even some on the islands too.

Do Residential School Kids Owe Apologies Too?

By Charles Wagamese

Actually maybe two apologies: one to us foster home kids and another to our urban cousins.

Our parents can't really be held to account for forgetting the Royal Commission on Aboriginal People's report. Everyone else has.

That 25 million dollar attempt at wisdom says three factors fractured our social-ness: residential schools, child welfare kidnappings and this shift from pine lined addresses to the ghettos bright lights.

When the National Chief would speak about his losses and not mention foster home kids it hit me like a flash back at first.

In foster care that's how we got treated when real family matters were brought up. "You aren't really one of us. Go wait over there. We will deal with you when we are ready."

My adult self got mad and issued a press release saying important kids groups were being left out. Those feelings were loudly ignored.

As a person already in recovery the tools of that work helped me. It helped me to understand that as wounded kids themselves, and collectively as wounded adults, how could they possibly tend to their wounded children?

I decided to participate somehow. Residential school survivors proposed an association. They asked me to be their co-ordinator.

We guided my family and others through the early stages of litigation. Attending survivor conferences over the years helped me get over that left out feeling.

To see a seventy-five year old man turn to a hurt twelve year old. To hear another simply seeking equal wages for the work he did along side adults. Another who said it was not being able to use his mind fully that bothered him the most.

And to tread carefully amongst the shallow graves of children who never made it home again.

One part of an apology might be required of residential school kids now acting as leaders.

They must have forgotten the native studies history they were taught by nuns in those half day classes at St. Mary's.

To me this was never about education. This was about a deliberate cold blooded attack on our legal, political and economic identity as a People. This was about ripping us from our lands using the bodies, minds, emotions and spirits of our kids to do it.

Accepting the language of compensation is to allow Canadians to believe that this was all an accident which only created a monetary liability.

Canada's aboriginal policy has therefore not changed a bit. Forcing the indigenous from their traditional lands to Selkirk Ave is still what land negotiations are about.

Another element of an apology might be caused by labeling us other kids as an 'intergenerational impact'. As though the atrocities we endured are made more explicable and less toxic somehow by calling us that.

An Aboriginal Healing Foundation research study says we need to look even deeper at our wounded collectiveness than we are looking now. On that basis we are all 'igi's' ...so there.

As far as Harper's apology goes... well his lips moved. But did the rest of him?

To me, having untreated victimizers decide and approve a healing process that doesn't also include themselves is down right scary.

Even so I hope the ones who longed to hear the Prime Minister apologize get everything they hoped for from his words. They more than deserve it

Hearing native politicians brag that this apology is the start of a new relationship means new handcuffs for the thirty people arrested for protecting their land based cultures around here.

As a foster home kid, when we move with our issues, my feeling is we insist only on what we negotiated in the treaties. Nothing more. Nothing less. We then design our own recovery work healings. A feature of that must include treating Canadians wounded by their collective treatment of indigenous children.

This might prevent us foster kids from having to apologize to the urban kids. To read the Winnipeg paper is to witness their murders by the forces of dispossession.

So do the residential school kids owe an apology? Of course not. They are helping to lead the way to healing. Words are only the tiniest physical start. These need to be followed by positive action – over an extended period of time, in order that trust is restored.

How can you have a collective relationship with Canadians without it?

A Stoney elder said in Edmonton that the Cree owed him an apology.

Especially, he said, the young woman who ran off with his heart. That old man and this land need that heart back.

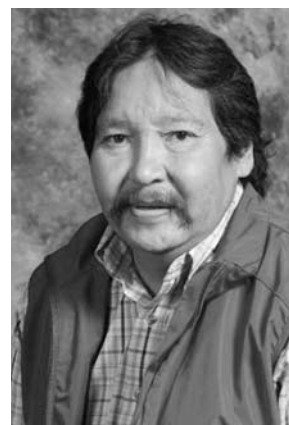
As a citizen of war torn Palestine said, "we shall only have peace when we love our enemy's children as much as we love our own." Oh wah.

Meegwetch to all brave kids on this healing road and prayers for the ones who will join them soon....

From Truth To Reconciliation: An Interview



Georges Erasmus



Garnet Angeconeb

By Jackie Miller

Recently, the Aboriginal Healing Foundation released a major publication, which expressed the perspective of twenty-three authors and their vision of truth telling and paths to reconciliation.

I had the wonderful opportunity to speak with Georges Erasmus, President of the Aboriginal Healing Foundation, about the new research publication.

Georges commented that one interesting point of the publication is that it offers a diversity of viewpoints on what reconciliation means. Reconciliation can include a wide range of issues, such as the examination of the loss of land and the serious impact that assimilation policy and the residential schools had on culture, language and the social systems of First Nation, Inuit and Métis people.

There are a tremendous amount of issues to deal with. Therefore, people can't heal until they are ready and they can't reconcile until they are ready. The legacy of assimilation and the residential schools is difficult because it created bigger issues in Aboriginal societies.

Garnet Angeconeb, a Board member of the AHF, wrote an article in this publication. In the article Garnet talks about personal growth and his healing journey. His journey included the ability to forgive the person who abused him. Georges commented that many people are not at that place in their own journey yet.

It has been very clear that the formal apology from the Federal Government will allow people to move forward in their healing journeys, because it is an act of admitting a wrong was done and that tremendous harm was caused to Aboriginal people. Through this acknowledgement, Aboriginal people can forgive and move forward.

During the Royal Commission on Aboriginal Peoples, the clear message that came forth was a question: Why did this happen to Aboriginal children? Churches had apologized, and so the Federal Government needed to do the same.

Georges also stated that there is a lack

of awareness in the general public of what really happened to Aboriginal people through the assimilation policy of the residential schools, as well as the physical, mental and sexual abuse suffered by the residential school survivors. Public education is extremely important.

A Truth and Reconciliation Commission was one on the recommendations of the Royal Commission on Aboriginal Peoples. Georges has great hopes for this Truth and Reconciliation Commission as a further opportunity for the Survivors to tell their stories. It will create an opportunity for serious public education and for healing for the Survivors, as they will be validated.

Georges believes that, once this process has been carried out, the hard work of reconciliation between the nations can begin. Once people are truly ready, then we can have individuals, families and communities heal. We can then see the larger society begin to reconcile as partners with Aboriginal people.

Gary Fjellgaard: "I Apologize"

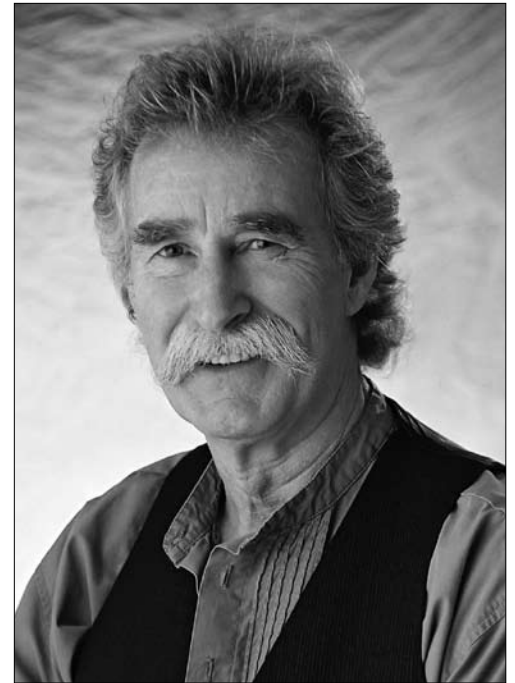
[Editor's Note: the following is taken from Gary Fjellgaard's website.]

Gary Fjellgaard's Song, "I Apologize"

"I Apologize" is dedicated to the First Nation's victims and survivors of the cultural genocide which occurred in Canada for over a century. No apology can heal the wounds caused by the far reaching effects of the residential school system. I can only add my voice as a member of the generation who allowed this abuse to take place.

We were driving and listening to CBC radio and we started hearing some of the accounts from survivors, victims and their families. There was no bitterness from these people telling these stories but it was absolutely gut wrenching. We had to pull over. It was really, really moving. And I thought, damn it, I was part of that generation. I knew about it, we were aware of residential schools.

The song is available for free download at:
<http://www.fjellgaard.bc.ca/>



"I Apologize" Lyrics

Written by Gary Fjellgaard June 2008 © Socan
Published by Slim Creek Music July 2008 © Socan

I have this guilt / I have this shame
I have a conscience / So I have to take the blame
I stood back / I watched it all
I even helped imprison you / Behind those walls

No excuse / Is good enough
We never let you speak / Unless you mimicked us
I can't run / I can't hide
Why I can't even / Look you in the eye

No hollow prayer / No silent shout
No more empty words / Spilling from my mouth
You stripped away / My thin disguise
Now all that I can do is say / I'm sorry
I apologize

I thought that God / Was on my side
And with my righteousness / I'd tame the savage
child

I would not have them / Running free
If they assimilate / They could be like me

How many can / The wagons hold
Another thousand children / I suppose
It must have seemed / Like judgement day
The anguish / As the wagons rolled away

I can't begin / To know your pain
You can't forgive / As long as memory remains
Through it all / You still survive
And all that I can do is say / I'm sorry
Choking on the words that say / I'm sorry
I apologize

Roderick Gould Sr. and Marry Morris

By Jackie Miller

I had the great fortune of chatting with Roderick Gould Sr., from Ebiquite First Nation, Prince Edward Island, and Mary Morris of Lennox Island First Nation, Prince Edward Island. We met the day after the official apology in the House of Commons. Both Roderick and Mary were in Ottawa for the apology and were seated in the survivors section of the house.

We had a very thoughtful conversation after they both had time to think about the apology and what it meant to each of them personally. Roderick was pleased that the apology took place because it brought the issue into the consciousness of all Canadians.

“Now that all Canadians are aware of what took place in the residential schools, true changes can take place for survivors, survivors’ families, and between Canadian citizens and Aboriginal people,” he stated. On a personal level

Roderick was overwhelmed yet also experienced an inner sense of happiness. He believes that the true healing will come when he can share with his family and the other survivors in the community because they will share their thoughts and feelings and then support each other.

Mary wished that all of the survivors could have been in attendance to witness the apology personally. She also believed that the most important part of the event was that the apology was made, and therefore people can now move forward to encourage healing and forgiveness. It is truly important for survivors to travel and attend workshops. It is important to gather together and support each other. “Even though there have been lots of mixed emotions, it is an important step in the healing process; it is the acknowledgement of what took place that will help

people move forward,” she added. The fact that the apology was televised nationally also made Mary feel that her experiences were validated and acknowledged as truth.

Mary and Roderick found the speakers to be sincere. The survivors all felt that before the speech they were in a place of caution – carefully watching and listening to not only what was being said but how it was being said. They both felt that once the Aboriginal leaders accepted the apology and were allowed to respond to the apology, it brought the event to full circle. It was also significant that the Aboriginal leaders were in the center of the circle. Mary felt that it was particularly great to see Prime Minister Steven Harper hug Mary Simon, President of the Inuit Tapiriit Kanatami Association, as well as Beverley Jacobs, President of the Native Women’s Association of Canada, and some of the attending survivors. The respect was present and demonstrated to the Aboriginal people, therefore we can all move forward in this collective consciousness.

Roderick left me with the vision of survivors now being in control of their destiny. He said he feels for the first time that “he was given the driver’s seat in the healing journey.” They both were looking forward to going back to their home communities and celebrating with their families and friends and continue the healing work. Roderick said he had, “walked like a turkey through all of this until now, so when he goes home he will fly like an Eagle.”

Thank you for sharing your thoughts with me on this important historical event.

TRUST CONFRONTATION FORGIVE DESPAIR EQUAL RESENTMENT HOPE RACISM RECONCILE
UNITY AGREEMENT ABUSE DESTRUCTION HEALING TRAUMA WORK TOGETHER STEREOTYPE
DENIAL MENDING TRADITION TENSION HONOR HATE LOVE SHAME BELIEVE CULTURE

NATIONAL DAY OF HEALING AND RECONCILIATION MAY 26TH



NATIONAL DAY OF HEALING AND RECONCILIATION

The National Day of Healing and Reconciliation (NDHR) is a movement of people committed to growing together within our families, communities and across Canada, towards healing and reconciliation.



NDHR.CA

CHECK THE WEBSITE FOR:

CONSTANT UPDATES
ARTICLES AND NEWS
RESIDENTIAL SCHOOL INFO
IDEAS FOR ACTIVITIES
and to CONTACT US!



Every year schools, organizations and communities across Canada celebrate NDHR on
- May 26th and through out the year!

The NDHR campaign team can assist groups to plan their NDHR celebration –
and we also provide campaign promotional materials free of charge.

Feel free to contact us for more information:

phone: 780-447-9340
fax: 780-428-0187

address: 10975 124 st
edmonton, alberta
T5M 0H9

